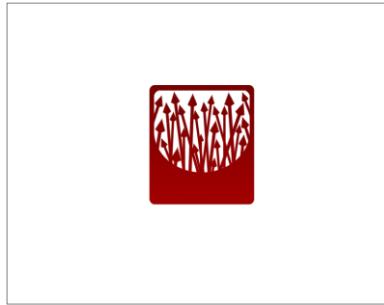


revista de estudantes de filosofia da UnB. Ano 1, nº 1, maio de 2012



PÓLEMOS



Expediente

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia da UnB

Volume 1. Número 1

ISSN: 2238-7692

Publicação Semestral do Corpo Discente do Departamento de Filosofia da UnB

Brasília, maio de 2011

Universidade de Brasília

Reitor: José Geraldo de Sousa Júnior

Vice-Reitor: João Batista de Sousa

Diretoria do Instituto de Ciências Humanas

Mário Diniz Araújo Neto

Chefia do Departamento de Filosofia

Agnaldo Cuoco Portugal

Gérsom Brea

Editora-Chefe

Priscila Rossinetti Rufinoni

Conselho Editorial

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)
Alexandre Costa Leite (UnB)
 Alexandre Hahn (UnB)
 Ana Miriam Wuensch (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)
 Cícero Bezerra (UFSE)
 Cláudio Araújo Reis (UnB)
 Cristiano Paixão (UnB – FD)
Erick Calheiros de Lima (UnB)
 Eros Carvalho (UFRGS)
Evaldo Sampaio da Silva (UnB)
 Felipe S. Amaral (UnB)
 Gabriele Cornelli (UnB)
 Gérson Brea (UnB)
Herivelto Pereira de Souza (UnB)
 Hilan Nissior Bensuan (UnB)
 Julio Cabrera (UnB)
 Lígia Pavan Baptista (UnB)
Lorraine de Fátima Oliveira (UnB)
 Márcia Zebina (UFG)
Márcio Gimenes de Paula (UnB)
Nelson Gonçalves Gomes (UnB)
 Pedro Gontijo (UnB)
Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Raquel Imanishi Rodrigues (UnB)
 Rodrigo Dantas (UnB)
Paulo César Coelho Abrantes (UnB)
 Virginia Figueiredo (UFMG)
Wanderson Flor do Nascimento (UnB)
 Wilton Barroso Filho (UnB)

Comissão Executiva

Alexandre Cherulli Marçal
Antonio Ferreira Marques Neto
Douglas Anderson Santos
Elzahra M. R. O. Osman
Gabriela Tavares Borges
Gilmar Jorge Mendes Junior
 Lennon Noleto
 Mathias Möller
 Raphael Santos Lapa
Ruth de Paula Martins Mendes

Foto da Capa

Victor Proa

Comitê Científico

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)
Alexandre Hahn (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)
Carlos Eduardo Ribeiro (UNIFESP)
Cláudio Araújo Reis (UnB)
Danilo Vieira (U. De Coimbra, Portugal)
Derley Alves (UFS)
Erick Calheiros de Lima (UnB)
Eryc Leão (UnB)
Eros Carvalho (UFRGS)
Evaldo Sampaio da Silva (UnB)
Filipe Lazzeri (USP)
George de Almeida Junior (UFMG)
Gerson Brea (UnB)
Hélio Rodrigues (CEPESB)
Hilan Nissior Bensuan (UnB)
Juliana Santana de Almeida (UFT)
Juliano Zaiden Benvindo (UnB)
Julio Cabrera (UnB)
Lorraine de Fátima Oliveira (UnB)
Luciana Dias (UFOP)
Márcio Gimenes de Paula (UnB)
Marcos Oliveira (UnB)
Marilice Villeroy Corona (UFRGS)
Pedro Gabriel Araújo (UnB)
Priscilla Normando (UnB)
Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Rainri Back dos Santos (UERJ)
Raquel Imanishi Rodrigues (UnB)
Rudhra Gallina (UniCEUB)
Samuel Simon (UnB)
Scott Paine (UnB)
Silvia Saviano (PUC - SP)
Simeão Sass (UFU)
Sônia Hamid (UnB)
Thiago de Oliveira Costa (UnB)
Valeska Zanello (UnB)
Wanderson Flor do Nascimento (UnB)

Contatos

<http://polemos.com.br/>
polemosunb@gmail.com



EDITORIAL

Esta revista nasceu de uma inquietação conjunta de professores e estudantes quanto ao estatuto do que podemos chamar de “comunidade acadêmica”, cujas premissas centralizam e por vezes normatizam o trabalho a que pretendemos nos dedicar. Logo nas primeiras reuniões, percebeu-se, entretanto, que apenas ficar “de fora” não nos isentaria dos problemas que criticamos em uma comunidade abstrata, pois a mesma subjetividade travestida em objetividade marcaria a equipe de editores, fosse ela qual fosse, e vários fatores extracientíficos também balizariam as escolhas. Afinal, postular o que é “científico” – ou no nosso caso, “filosófico” –, já é um corte, um crivo, não interessa qual a navalha usada. Assim, o grupo, em suas discussões, logo compreendeu que o funcionamento abstrato de uma comunidade científica, se é problemático, não é facilmente refutável. Entender o mecanismo que recorta a cientificidade de um saber, entendê-lo por dentro, a partir das formas elaboradas para garantir, no limite, alguma “objetividade”, nos pareceu tanto didática como politicamente mais atuante.

A nossa publicação, portanto, seguiu à risca as normas abstratas da comunidade acadêmica: duplo parecer cego, ambos adequados às perspectivas de cada artigo, artigos de diversas universidades, patrocinando o diálogo exógeno, em vez do cordial crescimento endógeno. Seguiu à risca um sistema, para comprehendê-lo e não para mimetizá-lo, para entender suas conquistas e seus limites. Tentamos conceber formulários de avaliação e selecionar pareceristas – aos quais agradecemos imensamente – que demarcassem nossas posturas, abertos a várias perspectivas, ao diálogo acadêmico. Muito ainda há a fazer para estabelecer, por dentro, um mecanismo de debate que vá além das rubricas “aceito” e “recusado”. Se por um lado, este nosso primeiro número quer ser apenas um ensaio do que pretendemos; por outro, todos os integrantes da comissão editorial, assim como todos os docentes envolvidos, sem dúvida aprenderam muito com a troca de pareceres, com a leitura das provas dos artigos, com a polêmica instaurada pela comunidade nos bastidores da revista. Deste ponto de vista,

tudo se torna bem mais complexo e rico em contradições, das quais se faz o pensamento. E das quais se faz uma revista que tem por título *Pólemos*.

Neste primeiro número, tivemos a grata surpresa de receber muitos artigos de estudantes, mestrandos e doutorandos de outras universidades. Dos 14 artigos selecionados, 8 são de pesquisadores externos ao Departamento de Filosofia da UnB. Gabriel Pinto Nunes, graduando em Filosofia e mestrando em Letras (Japonês) pela Universidade de São Paulo, busca pensar as relações entre a ética do Oriente e a do Ocidente; André Henrique Mendes Viana de Oliveira, professor do Instituto Federal do Piauí e mestrando pela Universidade Federal do Piauí, escreve sobre os limites da ética em Lévinas; Rafael Bittencourt Santos, bacharelando pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, problematiza a noção de ceticismo em Hume; Rudinei Cogo Moor, pós-graduando pela Universidade Federal de Santa Maria, propõe rever a crise filosófica que impulsiona a fenomenologia e Paulo Gilberto Gubert, mestrando pela mesma instituição, desenvolve questões em torno da noção de identidade em Paul Ricoeur; a partir da filosofia de Hume, o mestrando da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Thiago Cruz da Silva, fundamenta questionamentos sobre moral e liberdade; Ronaldo Manzi Filho, doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo, escreve sobre as relações entre a noção de carne em Melanie Klein e Merleau-Ponty e o estudante de Direito da própria Universidade de Brasília, Abhner Youssif Mota Arabi, aborda de forma filosófica a polêmica político/religiosa do uso do véu próprio à cultura islâmica. De início, já nos sentimos vitoriosos com essa procura pela revista como veículo de divulgação de pesquisas, nos próximos números, esperamos incentivar ainda mais a troca entre várias universidades, áreas e departamentos.

Evitar o fechamento endógeno da instituição evidentemente não significa esquecer o papel da revista para o próprio Departamento de Filosofia da UnB, no duplo movimento de diálogo interno e externo que queremos instaurar. O campo criado com esta publicação permitiu uma nova interação entre graduação, pós-graduação e mestres egressos do nosso programa, muitos deles atores do processo como autores e pareceristas. Alguns artigos são resultado de dissertações de mestrado do PPG-FIL UnB, concluídas ou em andamento, tais como os textos de Zora Yonara Torres Costa sobre o corpo das lésbicas e o de Arthur Bartholo, reflexão sobre o conceito de repetição em Kierkegaard; outros são produto de pesquisas de iniciação científica, tais como o artigo sobre Walter Benjamin de Letícia Botelho, as reflexões sobre a modernidade a partir de Heidegger de Bianca Machado e o ensaio de Elzahra Osman, interceptando as

relações entre o poético e o filosófico em autores como Heidegger, María Zambrano e Octavio Paz. Há, ainda, pesquisas resultantes de cursos de graduação, como o artigo sobre Leo Strauss de Mathias Möller.

Além desses artigos selecionados pelos pareceristas, ao fim da revista, incluímos os resumos das pesquisas desenvolvidas na graduação pelo Departamento de Filosofia, como exemplos prospectivos do que podemos apresentar em números futuros da nossa revista.

Por fim, nossa capa foi elaborada a partir da fotografia do graduado em Filosofia, Victor Proa, e do logotipo da revista, do também estudante do nosso departamento, Douglas Anderson dos Santos.

Só podemos agradecer a todos que participaram desse longo processo de aprendizado, auxiliando, criticando, polemizando, explicitando, enfim, a dinâmica tensa da produção de conhecimento. Como na imagem fotográfica da capa, pode haver novos pontos de vista até mesmo para as monolíticas perspectivas de Brasília.

A Comissão Executiva

A POLÊMICA DO VÉU ISLÂMICO NO ESTADO SECULAR MODERNO SOB A ÓTICA DO DIREITO À DIFERENÇA

Abhner Youssif Mota Arabi

RESUMO

O presente artigo parte da proibição do uso de burca e niqab em ambientes públicos na França para discutir temas concernentes ao Estado Moderno e aos limites de suas ações tendo em vista seu caráter de secularidade, bem como os direitos subjetivos das minorias político-legislativas. Trata também esse trabalho dos reflexos de tais problemas na democracia contemporânea, vendo no real reconhecimento do diferente o caminho para a efetiva inclusão.

Palavras-chave: Democracia; Religião; Véu.

Abstract: This article starts from the prohibition of the use of burqa and niqab in public places in France in order to discuss issues that concern to the modern secular state and also to the limits of its action in the context of the subjective rights of political minorities. This work also brings the consequences of this problematic point in contemporary democracy, and considers that the real acknowledgment of differences is the only way to achieve effective inclusion.

Key words: Democracy; Religion; Veil.

I. Introdução

A universalização de direitos fundamentais entre as diferentes culturas e realidades sociais constitui hoje um dos maiores desafios da teoria do Direito. Em nome de direitos universais e intrínsecos a qualquer ser humano, os direitos humanos, tem-se feito um grande esforço para a implementação muitas vezes forçada, e inclusive com uso de forças militares, de certos direitos em sociedades onde se diz predominar regimes não democráticos, muitos deles pautados em idealizações religiosas e culturais, como a maioria das sociedades islâmicas e orientais, por exemplo. Tal choque cultural tem gerado debates em áreas diversas, e impasses de difícil solução pelas vias do direito internacional; e tem se mostrado não só na interferência do Ocidente, em nome da universalização dos direitos humanos, em países orientais, mas também dentro da própria população de um país: dado o grande pluralismo da sociedade contemporânea, o embate “Oriente x Ocidente” se revela também dentro de uma mesma nacionalidade.

Tais problemas têm sua dimensão estendida pelas fortes ondas migratórias que hoje existem, o que fortifica ainda mais o aspecto pluriétnico e pluricultural no interior do território dos Estados, evidenciando a questão de como tais diferenças, evitando a degeneração de tais pluralismos em conflitos diversos ou sua transformação em movimentos fundamentalistas. Tem-se um grande exemplo disso na sociedade francesa pela proibição do uso em locais públicos de certas vestes típicas da tradição cultural islâmica.

A França possui uma das maiores comunidades islâmicas da Europa e, ainda assim, foi o primeiro país do continente a abordar a polêmica questão do uso do véu islâmico. Tal antiga questão foi objeto legislativo em 2004: com base em argumentos como o de integração da população islâmica com os demais, e no chamado direito à identidade da pessoa, proibiu-se, inicialmente, o uso de véus ou qualquer outro símbolo religioso nas escolas estatais francesas. Em tal ocasião, as divergências se revelaram, mas o maior motivo de debates e desentendimentos sobre o assunto veio em setembro de 2010: pela quase unanimidade (246 votos a um) o Senado francês aprovou projeto de lei (que já havia sido aprovado anteriormente pela Câmara dos Deputados e foi ratificado posteriormente pelo Conselho de Estado) que proíbe o uso dos chamados “véus integrais” (burca e niqab)¹ em ambientes públicos. A lei previu um prazo de seis meses para a adaptação voluntária das mulheres, tendo vigência só a partir de então, e proibia a “ocultação do rosto em espaços públicos”².

Tal polêmica ressurgiu recentemente com a ocorrência das primeiras condenações judiciais: no final de setembro de 2011 o *Tribunal de Police de Meaux* condenou duas mulheres ao pagamento de multas por terem sido presas usando as peças proibidas.

Esta posição do estado francês tem provocado diversas reações na sociedade civil, sejam elas contrárias ou favoráveis a tal situação: do mesmo modo que surgem estímulos à desobediência civil e organizações como a *Association Touche Pas à Ma Constitution*³,

¹ A burca, típica de países como o Afeganistão e Paquistão, é um tipo de véu que cobre todo o corpo da mulher muçulmana que a usa, inclusive rosto e olhos, tendo apenas uma rede que possibilita a visão do mundo externo. Já o niqab é considerado a versão árabe da burca: também cobre todo o corpo, deixando, entretanto, os olhos expostos.

² *LOI n° 2010-1192 du 11 octobre 2010 interdisant la dissimulation du visage dans l'espace public*, disponível em www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000022911670&dateTexte=

³ A *Associação Não Toque Minha Constituição*, segundo texto do próprio site da organização, “foi criada em 2010 para defender nossa Constituição, ameaçada por leis draconianas do governo que põem em risco as liberdades fundamentais na França”. No caso em questão, a associação tem incentivado as mulheres que assim

surgem também movimentos muitas vezes extremos como a agressão a mulheres pelo uso das vestes proibidas. É importante lembrar que tal fenômeno não é algo restrito ao caso francês: países como a Bélgica, Itália, Dinamarca, Áustria, Holanda e Suíça possuem, ou planejam ter, legislações similares. Além disso, o tema já foi objeto de deliberação no âmbito da Organização das Nações Unidas (ONU), bem como de tribunais internacionais⁴. Tais fatos apenas enfatizam a importância de um amplo debate acerca da matéria, na tentativa de conciliação de interesses antagônicos.

A grande questão é como se coloca tal imposição legal e estatal dentro de um contexto que nos leva a refletir acerca da relação entre direito, democracia e religião em um Estado que se quer secular: quais seriam seus limites dentro de uma sociedade secular? Quais os limites da ação estatal frente à liberdade de seus cidadãos? Como conciliar a liberdade religiosa na pluralidade cultural que hoje se coloca? Como a tensão entre inclusão e exclusão, entre direito à diferença e direito à igualdade se coloca em tais situações? Essas são algumas das questões que permeiam a polêmica, e que o presente artigo pretende abordar.

2. *Estado Secular e Modernidade: o locus necessário para o surgimento da igualdade e liberdade*

A existência de um Estado secular é uma conquista tipicamente moderna. Sua importância nas sociedades modernas é tal que o processo de secularização está incluído no próprio conceito de modernidade, como diz Habermas

O conceito de modernização refere-se a um conjunto de processos cumulativos e de reforço mútuo: à formação de capital e mobilização de recursos; ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento da produtividade do trabalho; ao estabelecimento do poder político centralizado e à formação de identidades nacionais; à expansão dos

queiram a não deixar de usar burca ou niqab apenas pela determinação legal, contribuindo, por exemplo, com o pagamento de eventuais multas. A organização expressamente incentiva a *desobediência civil*.

⁴ No Comitê de Direitos Humanos das Nações Unidas (CDH) já se tratou do tema, como no *caso Hudoyberganova*, no qual uma mulher foi expulsa de uma universidade no Uzbequistão devido ao uso de véu islâmico. Também no Tribunal Europeu de Direitos Humanos se tratou do tema, como nos casos *Dahlab contra Suíça*, *Karaduman contra Turquia*, *Bulut contra Turquia*, *Leyla Sahin contra Turquia*, entre outros, sendo a maioria deles, como se pôde notar, contra a Turquia. Nesses casos ultimamente citados, discutia-se também, acerca do uso de determinadas vestes islâmicas no âmbito de universidades, seja para a obtenção de diploma ou para validade da identidade estudantil, por exemplo.

direitos de participação política, das formas urbanas de vida e da formação escolar formal; à secularização de valores e normas, etc (HABERMAS, 2000, p. 5).

Desse modo, pelo processo de secularização, qualquer argumentação a ser feita no ambiente público, ou usando os termos habermasianos, na esfera pública, deve ser feita de modo independente de tradições religiosas ou metafísicas, no sentido de que devem possuir uma racionalidade epistêmica e comunicativa que legitimem a defesa pública de uma posição. Nesse contexto, mediante a concordância majoritária acerca da crucialidade do princípio de liberdade religiosa no sentido de que o Estado, e a sociedade, devem ser tolerantes com todas as religiões pacíficas e também com os que não possuem fé alguma, dois lados se revelam importantes (DWORKIN, 2006, p. 56). Por um lado tem-se a ideia, nos dizeres de Dworkin, de que não basta que uma sociedade religiosa seja tolerante, mas que seja ela uma sociedade secular tolerante (*a secular tolerant society* e não *a religious tolerant society*). Tal diferença parece ser irrisória, mas não se trata de um mero jogo de palavras: a distinção entre os dois modelos acaba por refletir o lugar da religião na política e na vida pública de uma nação. Por outro lado, falar em uma sociedade secular não significa dizer que argumentos religiosos devam ser totalmente excluídos do ambiente público, visto que esses podem ser o único meio de expressão de grande parte de uma população que, de outro modo, seriam excluídas do processo democrático. O que se exige, assim, é uma tradução dos argumentos de ordem religiosa, isto é, para que tais argumentos sejam levados da esfera pública informal (ambiente de manifestação de opiniões) para a formal (ambiente de verdadeira deliberação) eles devem ser traduzidos de modo que sejam exprimidos de modo mais neutro e racional possível, facilitando a compreensão, o diálogo e o debate com os que pensam de modo diferente. Tal perspectiva é tratada, muitas vezes sob a ótica mais ampliada da relação entre Direito e Moral, como se pode notar na seguinte reflexão proferida pelo Ministro Marco Aurélio no voto proferido no julgamento da Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) 132⁵:

[...] o Direito sem a moral pode legitimar atrocidades impronunciáveis, como comprovam as Leis de Nuremberg, capitaneadas pelo Partido Nazista, que resultaram na exclusão dos judeus da vida alemã. [...] Por outro lado, o Direito absolutamente submetido à moral prestou serviços à perseguição e à injustiça, como demonstram

⁵ Julgada em maio desse ano, o Supremo Tribunal Federal, na ocasião de tal ADPF, decidiu pelo reconhecimento das uniões estáveis homoafetivas enquanto entidade familiar, e por sua equiparação, quanto a seus efeitos jurídicos, com as uniões heteroafetivas.

episódios da Idade Média, quando uma religião específica capturou o discurso jurídico para se manter hegemônica. Como se sabe, as condenações dos Tribunais da Santa Inquisição eram cumpridas por agentes do próprio Estado [...] a separação entre Direito e moral constitui uma das grandes conquistas do Iluminismo, restaurando-se a racionalidade sobre o discurso jurídico, antes tomado pelo obscurantismo e imiscuído com a moral religiosa.

Assim, pelo processo moderno de secularização, perdem poder, validade e legitimidade as visões tradicionais do mundo que devem agora ser questionadas pelos critérios da racionalidade instrumental. Entretanto, a validade de tais visões não é totalmente nula, como acima evidenciado.

O objetivo de tal mecanismo é a maior legitimidade nas deliberações em um corpo social, que devem se dar de modo a incluir o maior número possível de cidadãos: sendo os destinatários de uma norma também seus autores, o jogo democrático ganha em liberdade e se fortifica como regime político. Prima-se assim, na modernidade (e aqui se encontra outro grande traço distintivo das sociedades modernas), pela igualdade e liberdade subjetiva do corpo social.

A época moderna encontra-se, sobretudo, sob o signo da liberdade subjetiva. Essa realiza-se na sociedade como um espaço, assegurado pelo direito privado, para a persecução dos interesses próprios; no Estado como participação fundamental, em igualdade de direitos, na formação da vontade política; na esfera privada como autonomia e auto-realização éticas e, finalmente, referida a essa esfera privada, na esfera pública como processo de formação que se efetua através da apropriação da cultura tornada reflexiva (HABERMAS, 2000, p. 122).

É no pílio dessa moderna liberdade subjetiva, entre as quais se coloca a liberdade religiosa, que se insere o debate em questão: pode um Estado, em nome da laicidade e do secularismo, interferir em uma expressão cultural-religiosa de modo a proibir determinado costume? Até que ponto tal intervenção é possível, e como pode ela afetar a inclusão democrática igualitária? Por certo que tais direitos não são absolutos ou intocáveis, mas é preciso estabelecer limites para a restrição de tais direitos, vistos que são garantias subjetivas de cada cidadão. Tais dúvidas crescem tendo em vista a diversidade cultural e religiosa da população mundial, e a dificuldade de que essas pluralidades se façam compreender.

3. Igualdade na desigualdade e o aspecto contra-majoritário no reconhecimento de minorias

“Há muitos de nós, e nós discordamos sobre o justo”⁶. É com essa frase que Jeremy Waldron abre um de seus maiores trabalhos, *Law and Disagreement* e a partir dela o autor desenvolve durante todo o livro argumentos que mostram a pluralidade de nossa sociedade e as divergências que naturalmente emergem desse pluralismo. As discordâncias se colocam não só sobre o conceito de justiça e o que seja o justo, mas também sobre a existência ou não de Deus, o sentido da vida, sobre o que tolerar, o que respeitar, sobre posições políticas.

No mesmo sentido Dworkin afirma que em se tratando de assuntos morais, pessoas diferentes possuem visões diferentes, cada um julgando ser sua opinião a de maior importância (DWORKIN, 2007, p. 82). Torna-se difícil, em meio a tantas diferenças, falar propriamente em um direito substantivo à igualdade:

A sociedade aparece desde o princípio como uma esfera da desigualdade das necessidades, aptidões e habilidades naturais; forma um contexto objetivo cujos imperativos funcionais invadem inevitavelmente as orientações de ações subjetivas. Nessa estrutura e complexidade fracassam todas as tentativas de introduzir na sociedade o princípio cívico da igualdade e de submeter a sociedade à formação democrática da vontade dos produtores associados (HABERMAS, 2000, p. 100).

E é nesse contexto que se afirma um dos papéis do Direito: este deve pretender solucionar tais controvérsias, através da autoridade de princípios que são, eles próprios, também controversos. Entretanto, colocando fim a tais divergências, e orquestrando os interesses contrastantes em um ambiente de ‘desacordos’ (*disagreements*), o direito acaba por revelar um traço antidemocrático e nada inclusivo: a solução deve ser aceita, quer concorde, quer não; os sujeitos de direito são obrigados a participar de situações que julgam injustas e indesejáveis. Tal característica é compreensível quando se trata de direito disponíveis ou patrimoniais, mas deve ser repensada nas ocasiões em que as soluções propostas acabam por violar direitos e liberdades individuais.

Nesse tocante é que Dworkin trata da *desobediência civil*, julgando ser esta um legítimo instrumento democrático, visto que o governo deve tratar a todos com “igual consideração e respeito”. Diferenciando-a de atividades criminosas, nas quais há um mero descumprimento da lei por interesses egoísticos, a desobediência civil pode ter lugar nas ocasiões em que as pessoas, enquanto seres individuais e independentes, discordam entre si quanto a questões morais sérias, ou importantes questões políticas, visto que também

⁶ WALDRON, 2004, p.1; tradução livre.

discordam sobre o justo, o correto, o moral, o aceitável (nesse sentido, ver WALDRON, p. 1). O autor parte da distinção entre desobediência “por integridade” e “por justiça”, e conclui que:

A desobediência civil, em todas as suas várias formas e estratégias, tem uma relação tempestuosa e complexa com o governo da maioria. Ela não rejeita o princípio inteiramente, como poderia fazer um revolucionário radical; os desobedientes civis permanecem democratas no coração. Mas ela exige algum tipo de ressalva ou exceção [...] Refiro-me à exceção admitida pelo poder constitucional dos juízes, de julgar nulo os atos dos representantes da maioria quando, na visão dos juízes, suas decisões infringem os princípio da justiça contidos na Constituição. Esse poder supõe que a maioria não tem nenhum direito de agir injustamente, de abusar do poder que detém servindo a seus próprios interesses à custa dos direitos de uma minoria (DWORKIN, 2005, p. 163-164).

Fala-se, assim, na preocupação de que os procedimentos legislativos, dado seu caráter majoritário se tornem mecanismos de exclusão e invasão nos direitos individuais das minorias; e no papel contra-majoritário das instituições judiciais na preservação de direitos individuais, principalmente no tocante às minorias legislativas.

Aqui, a teoria começa a se aproximar do caso concreto em estudo. Por certo, a população islâmica constitui minoria na sociedade francesa, e leis como a que proíbe o uso de véu ameaçam suas liberdades subjetivas. Ao proibir o uso de tais símbolos religiosos o Estado Constitucional laico acaba por adotar como oficial um discurso religioso, ou, pelo menos anti-religioso. Ser secular não é ser avesso a manifestações religiosas, ou à presença de elementos culturais que denotam certa posição religiosa. Como já dito, pela secularização, o Estado Moderno se revela como um corpo político a-religioso em suas questões públicas. A ‘a-religiosidade’ como traço do secularismo moderno garante que diferentes crenças, ou mesmo a ausência de crença, possam conviver mutuamente em uma sociedade plural e igualitária; sendo todas elas, após um processo de *tradução* que imprimam ao argumento o mínimo de racionalidade, tratadas com igual consideração e respeito.

Tal posição é fortalecida quando resgatado outro marcante traço característico da modernidade: o direito à diferença. Devido às inegáveis desigualdades substantivas, seja pela ótica econômica, cultural, religiosa, diz-se hoje que, o único meio pelo qual se torna possível a afirmação da igualdade é pela liberdade de ser diferente; pelo igual direito de que cada um manifeste, dentro dos limites da liberdade do *outro*, suas diferenças. E em meio a tantas diferenças não há como alcançar a justiça social sem o devido reconhecimento de tais desigualdades.

No contexto da globalização e em um universo de pluralidades, a justiça social, conforme traz Nancy Fraser, deve ser vista sob uma ótica bidimensional. Isso significa que, para a persecução do justo, não basta a *redistribuição*, mas se faz igualmente necessário o *reconhecimento*; somente pela conjunção das duas dimensões é que se atinge a compreensão plena de um corpo social. Falar em reconhecimento significa dizer que não deve haver hierarquias substanciais e muitas vezes institucionalizadas entre os diversos corpos morais na sociedade. Um corpo cultural majoritário não deve se sobrepor aos demais, mas deve ser garantido a todos eles um igual reconhecimento, no sentido de que cada um deles possa expressar, com liberdade, suas identidades. Requer-se, assim, uma política de reconhecimento. Assim, a titularização de direitos subjetivos e fundamentais por todos os cidadãos, não se coloca como uma proposta de uma justiça distributiva, mas resulta do mútuo reconhecimento entre os membros da sociedade, que se reconhecem, todos, como merecedores de igual consideração e respeito⁷, independentemente de raça, sexo, religião ou cultura. Afirma-se, desse modo, uma concepção não individualista das liberdades individuais, isto é, “o indivíduo está capacitado para o desenvolvimento da autonomia apenas na medida em que entretém relações com outros sujeitos, as quais possibilitem com sua forma o reconhecimento recíproco de personalidades individuais” (HONNETH, p. 6). A igualdade não é uma característica inata dos seres humanos: nascemos todos diferentes, e só somos dados por iguais ao nascer em um corpo social que se denomina isonômico. A igualdade é, assim, fruto de uma organização humana; tornamos iguais enquanto membros de um grupo que deve respeitar, igualmente, a diferença entre seus membros: é fundamental que, mesmo na igualdade, nossas diferenças sejam preservadas.

A exclusão de tais diferenças, ou mesmo sua tentativa, pode trazer diversos problemas ao corpo político:

O fato é que, sem a universalidade da cidadania, isto é, sem a inclusão generalizada de indivíduos e grupos [...], as diferenças étnicas e culturais degeneram em conflitos destrutivos entre os diversos grupos. Ou seja, o fato empírico do multiculturalismo mesmo exige uma concepção de justiça e de cidadania que seja universalmente sensível à diferença. O universalismo da justiça como igualdade, que pressupõe o universalismo da cidadania como inclusão generalizada no sistema jurídico-político, apresenta-se, então, como um universalismo relativo, que exige o respeito recíproco às diferenças (NEVES, 2001, p. 341-342).

⁷

HONNETH, *Justiça e Liberdade Comunicativa*.

Exige-se, nesse contexto, uma inclusão igualitária dos distintos interesses, valores e identidades étnicas e culturais no ambiente público, o que implica que nenhuma dessas identidades, por ser maioria no corpo político e decisório, tenha sequer a pretensão de se sobrepor às demais, muito menos excluí-las.

O problema é que no desenvolvimento de um dado corpo político, de tal “sistema jurídico-político”, e isso se verifica desde a Grécia antiga, tem-se procurado garantir a igualdade no ambiente de esfera pública pela eliminação das diferenças, ficando estas restritas à respectiva esfera privada de cada cidadão. Assim, historicamente, toda nossa vida política tem se baseado nessa premissa de que podemos produzir igualdade e que podemos atuar igualitariamente no ambiente público, deixando nossas diferenças e particularidades enclausuradas em nossa vida privada. É o que diz Hannah Arendt em *Origens do totalitarismo*:

A razão pela qual comunidades políticas altamente desenvolvidas, como as antigas cidades-Estados ou os modernos Estados-nações, tão freqüentemente insistem na homogeneidade étnica é que esperam eliminar, tanto quanto possível, essas distinções e diferenciações naturais e onipresentes que, por si mesmas, despertam silencioso ódio, desconfiança e discriminação, porque mostram com impertinente clareza aquelas esferas onde o homem não pode atuar e mudar à vontade, isto é, os limites do artifício humano. O “estranho” é um símbolo assustador pelo fato da diferença em si, da individualidade em si, e evoca essa esfera onde o homem não pode atuar nem mudar e na qual tem, portanto, uma definida tendência a destruir. [...] Sem dúvida, onde quer que a vida pública e a sua lei da igualdade se imponham completamente, onde quer que uma civilização consiga eliminar ou reduzir ao mínimo o escuro pano de fundo das diferenças, o seu fim será a completa petrificação; será punida, por assim dizer, por haver esquecido que o homem é apenas o senhor, e não o criador do mundo (ARENDT, 1998, p. 335).

Pois bem, políticas públicas tais como a que é objeto do presente estudo costumam ser justificadas pela inserção de grupos minoritários no seio do restante da sociedade, afirmindo desse modo a igualdade para todos, não importando os valores, crenças e costumes pessoais ou de um determinada coletividade interna à sociedade. Entretanto tais justificativas não se fazem válidas quando a ação defendida invade nitidamente os direitos e liberdades alheios. As ações estatais devem se dar no sentido de garantir e fortalecer, pelo reconhecimento das diferenças, a esfera das liberdades individuais a ponto de se poder dizer que “a liberdade pessoal do indivíduo foi em tal medida assegurada e promovida que estariam à sua disposição esferas de auto-realização nas quais ele pode obter, através do reconhecimento recíproco, um poder de ação muito maior” (HONNETH, p. 9).

Considerando que diversas culturas e realidades sociais se encontram presentes em nossa sociedade e que tais múltiplas identidades devam ser respeitadas igualmente, restrições à manifestação de uma dada identidade, seja de um grupo étnico, religiosos ou cultural, se mostra injustificável.

4. Conclusão

A democracia nasce por meio de uma concepção individualista do corpo social, isto é, pressupõe-se que, de forma oposta a uma visão orgânica ou holística segundo a qual o todo precede as partes, considera que a sociedade política, ou qualquer forma de sociedade em um modo mais geral, nasce como resultado da vontade dos indivíduos, como um produto artificial, um construto humano. Parte-se da ideia de que os indivíduos são soberanos e que são estes os protagonistas dentro de um jogo democrático. Entretanto, no desenvolver dos corpos democráticos, foi o oposto que se mostrou acontecer: os diversos grupos internos à sociedade (sejam eles associações, partidos, sindicatos, entre outros) acabaram por se mostrar mais politicamente proeminentes do que os indivíduos em si, isolados. “Os grupos e não os indivíduos são os protagonistas da vida política numa sociedade democrática, na qual não existe mais um soberano, o povo ou a nação, composto por indivíduos que adquiriram o direito de participar direta ou indiretamente do governo, na qual não existe mais o povo como unidade ideal (ou mística), mas apenas o povo dividido de fato em grupos contrapostos e concorrentes, com a sua relativa autonomia diante do governo central (autonomia que os indivíduos singulares perderam ou só tiveram num modelo ideal de governo democrático sempre desmentido pelos fatos)” (BOBBIO, 1986, p. 23).

A democracia não pode ser vista, e isso já é claro na teoria política, simplesmente como um governo da maioria. Foi graças a tal visão que regimes ‘democráticos’ se mostraram terríveis à história da humanidade, e se revelaram verdadeiros regimes totalitários, tais como o fascismo e o nazismo. Conforme preconizado pela grande maioria da doutrina dos direitos humanos, e até mesmo positivado em diversas Constituições mundo afora (como no inciso III do art. 1º da Constituição Federal brasileira) há de se levar em conta na modelação de uma democracia a dignidade da pessoa humana. Zelar por tal dignidade é garantir os direitos fundamentais, a igualdade substancial, o direito à diferença, as liberdades subjetivas não só da maioria do corpo democrático, mas também dos grupos minoritários, que constantemente demandam por seu efetivo reconhecimento.

A proibição do uso de burca e niqab em ambientes públicos exclui a legítima manifestação cultural de uma minoria religiosa: os islâmicos. Tal atitude é, na verdade, excludente e tendente à eliminação de uma diferença; e tal exclusão é contrária à concepção moderna de democracia e secularismo. A luta pela não proibição expressa, inclusive pela desobediência civil, denota a demanda de uma minoria inserida em um corpo democrático pela defesa de sua liberdade religiosa: pela proibição o Estado interfere em esferas tipicamente subjetivas e indisponíveis, contribuindo para a redução do pluralismo social.

A eliminação das diferenças tende a produzir na população uma massa indistinta e petrificada, e foi desse modo que grande parte dos regimes totalitários que conhecemos começou. A preservação das diferenças e da diversidade no corpo social é requisito para a existência de uma democracia forte, saudável e inclusiva; que em seus debates e deliberações inclua diferentes óticas e opiniões.

O véu é visto pela mulher muçulmana como uma demonstração de respeito a Deus e ao islamismo, e não como uma subordinação ao homem, ou a uma negação de sua identidade. O veto a seu uso corresponde, na verdade, um desrespeito a uma certa identidade cultural e religiosa, significa a exclusão oficial, isto é, por meio de atos governamentais, de um grupo social da comunidade; e constitui uma violação à legislação de direitos humanos, às liberdades pessoais e à liberdade religiosa.

Não faz sentido um governo da maioria para a maioria, pois a ideia de vontade geral do povo é inalcançável: não se pode determinar quem é o povo, e muito menos sua vontade geral, uma vez que coabitam, no corpo social, diversos, plurais e infindáveis interesses. A democracia, na modernidade deve, pela manutenção das diferenças, buscar ser um governo de todos: não se trata de ratificar um jargão, mas de uma defesa da busca ininterrupta pela inclusão: pela inclusão do *outro*; inclusão do diferente.

Em meio a tanto pluralismo e diversidade, se desenvolveu em nossa sociedade uma certa “injustiça estrutural” para com os grupos minoritários, como os islâmicos, revelando atos de exclusão social e de intolerância, e muitas vezes desprezo, para com o diferente. Nessa perspectiva o Estado Democrático de Direito ainda é o melhor, e talvez o único, modo pelo qual sejam garantidos os direitos de tais minorias. Nesse sentido, importante papel tem o judiciário com seu traço contra-majoritário, visto que os cargos em tal poder não são ocupados por vias eleitorais, imprimindo, pelo menos em tese, maior liberdade à atividade jurisdicional. O desenvolvimento, dentro do Estado democrático de Direito, de um modelo jurídico e político capaz de se adequar a diferentes contextos e a distintas realidades étnicas,

culturais, regionais e religiosas contribuirá para uma maior justiça social, e para uma maior reconhecimento efetivo de camadas da população que, *a priori*, se encontram excluídas em muitas das esferas sociais.

O princípio da igualdade não pode ter a pretensão de estabelecer na sociedade uma igualdade de fato, ou uma homogeneização social ou cultural, mas deve, ao contrário, pressupor tais desigualdades fáticas e uma grande heterogeneidade de valores, crenças e interesses. Uma das problemáticas do princípio da igualdade é que ele só pode ser formulado quando estiver inserida em sua estrutura a noção da desigualdade. Essa é a releitura que se deve fazer hodiernamente a tal clássico princípio.

Torna-se imprescindível a ideia de que no ambiente *público* haja um respeito recíproco e simétrico às diferenças, e que os direitos e garantias individuais acompanhem tal ideia, se mostrando sensíveis ao convívio simultâneo e inclusivo dos diferentes, possibilitando para estes um tratamento jurídico igualitário. Assim, o direito à diferença deve ser considerado como um pressuposto para a institucionalização jurídica e política da igualdade.

Referências Bibliográficas

- ARENDT, H. *Origens do Totalitarismo*, tradução de Roberto Raposo. São Paulo; Companhia das Letras, 1998.
- BOBBIO, N. *O futuro da democracia*; uma defesa das regras do jogo, traduzido por Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
- DWORKIN, R. *Is democracy possible here?* Princeton University Press, 2006, p. 52-89.
- _____. *O império do direito*. 2. ed. São Paulo; Martins Fontes, 2007.
- _____. *Uma questão de princípio*; tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- FRASER, N. *A justiça social na globalização*; tradução de Teresa Tavares. Conferência apresentada colóquio "Globalização: Fatalidade ou Utopia?" (22–23 de Fevereiro de 2002), organizado em Coimbra pelo Centro de Estudos Sociais. Disponível em <<http://www.eurozine.com/pdf/2003-01-24-fraser-pt.pdf>>. Acesso em 5 mai. 2009.
- FREITAG, B. *Habermas e a Teoria da Modernidade*. In Caderno CRH, n. 22, p. 138-163. Salvador, jan./jun. 1995.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*: doze lições; tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo, Martins Fontes, 2000.

_____. *Teoría de la acción comunicativa*: racionalidade de la acción y racionalización social, versión castellana de Manuel Jimenez Redondo. Madrid, Taurus, 2003.

_____. *Entre naturalismo y religion*; tradução de Pere Fabra et al. Barcelona, Paidós, p. 108-155.

HONNETH, A. *Justiça e liberdade comunicativa*: reflexões em conexão com Hegel; tradução para fins acadêmicos de Fernando Alves Gonçalves. Não publicado.

NEMOIANU, V. *The Church and the secular establishment*: a philosophical dialog between Joseph Ratzinger and Jürgen Habermas. In Logos, Oxford, v.9, n.2, abr./jun. 2006, p. 17-42.

NEVES, M. *Justiça e diferença numa sociedade global complexa*, in SOUZA, Jessé (organizador). *Democracia hoje*: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília, Editora UnB, 2001.

ROSENFELD, M. *A identidade do sujeito constitucional*, tradução de Menelick de Carvalho Netto. Belo Horizonte, Mandamentos, 2003.

ROULAND, N. *Nos confins do Direito*: antropologia jurídica da modernidade; tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo; Martins Fontes, 2008.

WALDRON, J. *Law and Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

EMANUEL LÉVINAS E O “FIM DA ÉTICA”

Andre Henrique Mendes Viana de Oliveira

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo apresentar alguns traços centrais do pensamento do filósofo Emanuel Lévinas, partindo de sua defesa de que a tarefa filosófica é eminentemente uma tarefa de natureza ética e que a concepção de filosofia que encontramos na tradição ocidental, cujo fundamento último reside na razão centrada no sujeito, não oferece uma perspectiva adequada ao tratamento da alteridade. Considerando que, para Lévinas, a alteridade seria o próprio ponto de partida da reflexão filosófica, e que aquela razão absoluta da tradição não é capaz de nos revelar isso, o pensamento de Lévinas apresenta aproximações com um modo de pensar denominado “fim da ética”, aproximações estas que procuraremos tornar claras a partir da confrontação do pensamento de Lévinas com as ideias apresentadas por J. Caputo no seu texto “The End of Ethics”.

Palavras-chave: Alteridade; Completamente Outro; Infinito; Singularidade; Rosto.

Abstract: This paper aims to present some central features of the thought of the philosopher Emanuel Lévinas, from his advocacy of the philosophical task as a task eminently ethical and that the conception of philosophy that we find in the Western tradition, which the ultimate foundation lies on the subject-centered reason, does not provide a proper perspective to the treatment of otherness. Whereas, for Lévinas, the alterity would be the very starting point of philosophical reflection, and this tradition of absolute reason is not able to reveal it, the thought of Lévinas presents some approaches to a way of thinking called “end of ethics”. These approaches we seek to make more clear from the confrontation of the Lévinas’s thought with the ideas presented by J. Caputo in the text “The End of Ethics”.

Key-words: Otherness; Another Completely; Infinite; Singularity; Face.

Ao considerarmos a tradição filosófica, mais especificamente o que entendemos como Ética ou filosofia moral, temas como o dever, a responsabilidade, a justiça e o Bem figuraram sempre como eixos centrais de discussão. Todos esses temas e, poderíamos afirmar, qualquer outro que diga respeito à ética, envolvem necessariamente o cuidado com o outro, isto é, com a alteridade. Só é possível pensarmos numa dimensão moral da vida humana porque nossas ações e julgamentos de ordem valorativa referem-se e afetam, não unicamente, mas também ao outro.

Dentre os pensadores que deram uma atenção especial ao reconhecimento e ao trato com a alteridade encontramos Emanuel Lévinas. Este filósofo lituano, de ascendência judaica, fez do questionamento ético o centro de sua filosofia. Mais do que isso, o pensamento de Lévinas caracteriza-se por um esforço no sentido de romper com uma maneira de pensar que,

mesmo no seio da investigação ética, coloca o sujeito, ou uma estrita subjetividade, como ponto de maior importância.

A filosofia de Lévinas possui a peculiaridade de conferir ao outro, e não ao sujeito, o status de centro da reflexão ética. Para este filósofo, a transcendência para-o-outro é que revela o sujeito ético, ou seja, o sujeito ético é o “entre-nós”, e não um eu isolado em introspecção. É sob esta perspectiva que Lévinas desenvolverá seu pensamento, tratando de temas como o amor, a sinceridade, a responsabilidade e a natureza da relação ética em geral, que une cada homem ao seu próximo. Devido a esta característica, o pensamento de Lévinas revela vários pontos de aproximação com uma corrente de pensamento que atualmente é conhecida como “fim da ética”.

Os pensadores do “fim da ética” compartilham a ideia de que a ética, considerada em seus moldes tradicionais, incorre em um erro ao tentar formular um conjunto de princípios capazes de servir como guia para a vida prática, isto porque os julgamentos e princípios morais formulados no plano da reflexão teriam uma pretensão de universalidade, a pretensão de subsumir qualquer problema moral a algum padrão abstrato elaborado previamente. Para os filósofos do “fim da ética”, os verdadeiros problemas de ordem moral surgem no âmbito da vida cotidiana de uma maneira sempre irrepetível e imprevisível, tornando inviável qualquer tentativa de contorná-los e compreendê-los dentro de esquemas vagos e gerais.

A partir de alguns traços fundamentais da filosofia de Emanuel Lévinas, veremos como se caracteriza a aproximação deste pensador com o pensamento do “fim da ética”.

A alteridade como ponto de partida

O contexto no qual se insere o pensamento de Lévinas fez emergir de maneira muito forte e urgente a reflexão sobre as questões morais, uma vez que o período em que sua produção se inicia foi marcado pela trágica experiência da Segunda Guerra. As consequências deste acontecimento atingiram diretamente a vida de Lévinas: seus pais e irmãos foram exterminados nos campos de concentração, além do próprio filósofo ter sido feito prisioneiro.

Os drásticos conflitos que marcaram esse período trouxeram à tona a pergunta de se ainda faria sentido tratar de temas como o Bem, a justiça, a verdade. Partindo desse ambiente caótico, Lévinas procura fixar a atenção sobre um problema filosófico que até então parecia não ter sido devidamente considerado, e cujas implicações concernem diretamente à nossa existência moral: a questão da alteridade.

Levando em consideração que a tradição filosófica sempre postulou como ponto de partida e como fundamento último a razão, entendida como faculdade ou princípio capaz de a tudo abracer e examinar, não é de causar surpresa que a sensibilidade para os apelos que não partem diretamente da razão subjetiva, mas que provém do outro, do estranho, tenham sido renegados a segundo plano. A razão enquanto fundamento auto-suficiente não teria a necessidade de atender ao que não parte de seus próprios pressupostos.

O humanismo defendido por Lévinas é um humanismo do outro homem, no sentido de que toma a alteridade como o começo do filosofar. O outro é quem desperta em mim o questionamento filosófico, sendo a filosofia, portanto, uma reflexão de origem eminentemente ética. Como afirma Pergentino S. Pivatto, comentando o pensamento levinasiano, “a ideia do indivíduo que se ergue imperiosamente, se emancipa e confere sentido subjetivo, fundamento autofundador, tal ideia se tornou precária” (LÉVINAS, 1997, p. 10). Doravante, faz-se necessário um sentido capaz de reorientar a razão e a vontade nas relações que os homens tecem entre si.

A razão grandiloquente e imperiosa teria nos conduzido à desmedida pretensão de a tudo explicar e dominar, levando o próprio ser humano a ficar exposto como algo aniquilável ou manipulável. Ao invés de procurar circunscrever o outro e reduzir a diferença, é trabalho do pensar filosófico, portanto, da ética, perceber que é enquanto próximo que o homem é acessível, e que a relação com a alteridade excede a compreensão, pois o outro não pode ser contido dentro dos limites de nossa cognição.

Nossa relação com ele [com o outro] consiste certamente em querer compreendê-lo, mas esta relação excede a compreensão. Não só porque o conhecimento de outrem exige, além da curiosidade, também simpatia ou amor, maneiras de ser distintas da contemplação impassível. Mas também porque, na nossa relação com outrem, este não nos afeta a partir de um conceito. Ele é ente e conta como tal. (LÉVINAS, 1997, p. 26)

O outro não pode, portanto, ser considerado como um mero objeto de compreensão. Na relação com o outro há algo que ultrapassa a estrita racionalidade, pois o contato com ele é necessariamente também sua invocação. Encontrar a alteridade implica expressar-lhe o próprio encontro, e nisto reside, segundo Lévinas, a diferença entre encontro e conhecimento. A afecção recíproca excede o simples ato de conhecimento e estabelece o encontro com um ente que recusa seu aprisionamento numa categoria abstrata. Para Lévinas, o “Rosto” expressa o fato de que somente enquanto próximo o homem é acessível, e no contato com a alteridade reconhecemos que o outro é Infinito. Infinito no sentido de que o Outro se recusa à posse, isto

é, resiste à tentativa de quem pretenda conhecê-lo, recusa-se ao totalitarismo da razão que busca converter tudo para si. O Infinito não se coaduna com a Totalidade sob a qual a razão quer abarcar toda a realidade.

Assim, podemos afirmar que para Lévinas a totalidade se define pela impossibilidade da alteridade, e o rosto é a expressão do Infinito.

O pensamento não é capaz, portanto, de reduzir a alteridade à totalidade, pois ela sempre lhe escapa, lhe excede, porquanto seja a expressão do Infinito. O outro é singular, é “*tout autre*”; completamente outro, e neste sentido ultrapassa os limites do eu.

Com efeito, a transcendência do interlocutor e o acesso a outrem pela linguagem manifestam que o homem é uma singularidade [...] Ao eu como ente não corresponde um conceito. Isto porque o próprio contexto da “experiência” de outrem não poderia ser delineado a partir de um trabalho de abstração aplicada a si e que finalizaria no “conceito” do eu. (LÉVINAS, 1997, p. 49-50)

Por isso, Lévinas inverte a perspectiva de compreensão e de aproximação do outro na reflexão moral; ao invés de uma perspectiva totalizadora, devemos buscar a singularidade. “À compreensão e à significação, tomadas a partir do horizonte, opomos a significância do rosto” (LÉVINAS, 1997, p. 33), diz o filósofo.

O contato com a alteridade exigirá de mim uma resposta, e a partir de então me torno responsável. Sou sujeito de uma responsabilidade inalienável, e isto, segundo Lévinas é o que nos torna humanos. Nas palavras do filósofo, “É precisamente neste chamado à responsabilidade do eu pelo rosto que o convoca, que o suplica e que o reclama, que outrem é o próximo do eu” (LÉVINAS, 1997, p. 237-238). Assim, sou o único capaz de responder por mim e pelo outro. A responsabilidade faz com que eu seja o Outro em mim mesmo.

Percebemos, portanto, que a filosofia de Lévinas é um convite para repensarmos o modo como entendemos a reflexão moral. A ética precisa estar atenta ao que é singular e “completamente outro” e o pensamento deve dar mais importância ao que é único, ao rosto.

O “pensamento” despertado ao rosto ou pelo rosto é comandado por uma diferença irredutível: pensamento que não é pensamento de, mas imediatamente, pensamento para..., não-in-diferença pelo outro, rompendo o equilíbrio da alma igual e impassível do conhecer. Significância do rosto: despertar para o outro homem na sua identidade indiscernível para o saber, aproximação do primeiro, vindo em sua proximidade de próximo, comércio com ele, irredutível à experiência. (LÉVINAS, 1997, p. 237)

O esforço de Lévinas, ao nos chamar a atenção para o rosto, para o que é singular e insubstituível, o aproxima da forma de pensar que o filósofo norte-americano John D. Caputo

nomeia de “fim da ética”. Tal corrente de pensamento, ao contrário do que essa denominação possa sugerir, não defende um abandono da reflexão moral, antes ela revela que a reflexão moral é mais do que uma questão abstrata, mais que um apelo deontológico, e que as experiências morais não se reduzem ao domínio da razão sistematizadora. Para os filósofos do “fim da ética”, a vivência moral toca o que, em nossa finitude, carregamos como singular. Como afirma Marcelo L. dos Santos: “Somos finitos em nossa singularidade, porém, o que podemos criar e desconstituir através de nossa interferência inteligível – nosso interpelar – está lançado ao abissal, está solto no infinito, tendo por condenação a impossibilidade de consolo de uma moldura lógica.” (SANTOS, 2006, p. 3)

O fim da Ética

Para alguns filósofos contemporâneos, a Ética, considerada como reflexão sistemática sobre a vida moral, não se encontra numa situação muito favorável, pois se levarmos em conta o modo como essa área da filosofia vem tratando de seus problemas, bem como o que ela tem produzido como supostas “verdades éticas”, chegaremos à conclusão de que seus objetivos não são alcançados a contento. As premissas invocadas para responder aos conflitos da existência moral são quase sempre imprecisas, uma vez que o problema presente sempre escapa aos princípios gerais a partir dos quais tentamos contornar a situação.

Segundo essa perspectiva, denominada de “fim da ética”, os problemas da ética precisam ser considerados como casualidades, “quedas”, situações imprevistas que nos surpreendem no decorrer de nossas existências. Sendo assim, a ética teórica, na medida em que carrega a pretensão de abranger os problemas morais dentro de padrões sistemáticos, emudece diante das situações singulares que atingem qualquer agente moral. Nas palavras de John Caputo: “As situações singulares da vida cotidiana voam muito próximas ao chão para serem detectadas pelo radar da ética teórica. A vida ética é uma série de tais acidentes e casualidades, contra os quais a ética teórica pode prover pouca segurança”. (CAPUTO, 2000, p. 112)

Uma vez que a série de casualidades e acidentes que compõem a vida moral acontecem ao nosso revés, sem que possamos prevê-los, o máximo que competiria à ética teórica seria se deter sobre as questões que surgem com certo grau de previsibilidade, problemas que não escapam ao âmbito da rotina, o que não seria uma tarefa muito gloriosa, já que não exigiria muito de nossa parte.

Na medida em que atenta para o que é único e singular, o pensamento do fim da ética identifica-se com a ideia do “completamente outro”. Aceitar que o que compõe de fato a vida moral é o conjunto de situações únicas e irrepetíveis, é admitir o completamente outro, é “abrir nosso lar para o estranho que bate à nossa porta” (CAPUTO, 2000, p. 113). Sempre que nos ocorre algo radicalmente novo, “completamente outro”, somos obrigados a rever nossas crenças e juízos, a reexaminar e refletir sobre nossa conduta.

Segundo Caputo, a diferença entre algo meramente novo e o “completamente outro” é que o que é produzido ou ocorre dentro de um esquema previamente conhecido que já possui seu padrão de julgamento, ou seja, pode ser facilmente avaliado. Já aqueles problemas que nos surpreendem, que atingem radicalmente nossas crenças morais, não são passíveis de uma avaliação que se baseie em padrões previamente estabelecidos. A singularidade dessas situações não permite que a avaliemos como um caso a ser colocado sob uma regra geral. Ao invés disso, as casualidades, isto é, os problemas morais, são marcados pela sua idiossincrasia, sua inclassificabilidade.

No confronto com o singular somos levados a uma experiência de responsabilidade radical, na qual exercitamos nossa capacidade de lidar com o imprevisto, e onde só podemos contar com o que geralmente é denominado de “sabedoria prática”. Como afirma Caputo:

O singular é algo para o qual não se pode fazer uma substituição: Eu posso lhe pagar para fazer muitas coisas por mim, para cortar minha grama ou tirar a neve do meu caminho, e eu posso conseguir uma máquina para me substituir no trabalho. Mas eu não posso pedir a alguém para carregar minha responsabilidade. (...) A singularidade desta situação me faz exigências às quais eu devo responder, elicitá uma escolha de minha parte para a qual eu não tenho o reconfortante recurso de regras universais. (CAPUTO, 2000, p. 113)

Entre antigos filósofos gregos, Aristóteles é o que mais se aproxima dessa linha de pensamento. Ao afirmar que, quando se trata de filosofia moral, o máximo que se pode oferecer é um esquema geral, que não garante uma excelência moral, mas que deve ser colocado em prática única e exclusivamente pelo sujeito, Aristóteles parece reconhecer a importância da singularidade. Nesse sentido é que Aristóteles enfatiza a noção de “*phrónesis*”, a capacidade de situar-se de modo equilibrado e prudente nas circunstâncias que exigem nossa sabedoria prática. Não se trata apenas de uma aplicação da regra universal, uma vez que esse não passa de um esquema vago e geral que não se realiza do mesmo modo que se encontra no plano abstrato ou teórico.

Aristóteles, entretanto, não aponta qualquer falha no que diz respeito ao esquema em si, ponto em que difere dos teóricos do fim da ética, pois para estes há um desacordo radical

entre o esquema, ou seja, o padrão geral, teórico, e a situação concreta. Para esses filósofos, a questão central aqui não se resume a uma assimilação do padrão, nem a uma questão de “moderação”, de tentar encontrar a justa medida, mas sim de uma “doação”, de um “presente”, ou seja, de ações que não se praticam por obrigação ou interesse, mas que possuem um caráter de gratuidade, como as ações que se praticam por um amor incondicional.

Este discurso para o fim da ética leva-nos antes a pensar em termos de *presente* e *doação*, o que favoreceria o modelo do excesso, do transbordamento hiperbólico. (...) Pensadores do fim da ética querem importar essa noção de excesso interminável para as relações que temos uns com os outros, ao mesmo tempo em que lamentam os limites e medidas que a ética está sempre perseguindo. (...) Que exemplo melhor do que o amor? (...) Amor é algo que “doamos” e doamos sem retorno, sem expectativa de uma recompensa. (CAPUTO, 2000, p. 121)

Interessante notar que se entendermos a ação moral como uma espécie de “gift”, ou seja, como algo que possui o caráter de gratuidade, chegaremos a um conflito com a noção de “dever”, uma das noções mais caras à ética. O “dever moral” é comumente apontado um elemento fundamental da ética. J. Caputo também reconhece um aspecto salutar na noção de dever, pois:

Nós não podemos depender de presentes em um mundo violento como o nosso. Nós não podemos depender do amor e das doações para motivar os banqueiros, acionistas, ou os chefes executivos das empresas de tabaco. Nós precisamos da lei e precisamos do salutar medo da lei. (CAPUTO, 2000, p. 123)

Assim, esse componente heteronômico do dever exerce uma função importante nas relações entre os indivíduos e, no entanto, por outro lado, a noção de dever nos torna cegos à singularidade, ao completamente outro, no sentido de que exige apenas o que “temos” que fazer, o que implica o oposto da ação gratuita, do “gift”, pois: “Dar um presente (assim como amor) é fazer precisamente o que eu não tenho que fazer ou fazer alguma coisa para a qual eu não tenho a expectativa de um pagamento”. (CAPUTO, 2000, p. 123)

Nesse sentido, o agir por dever não é suficiente para a dimensão moral de nossa existência. Para ela é essencial que as ações ultrapassem o território do dever e alcancem um caráter de doação desinteressada no contato com a alteridade, que é singularidade e infinito. Singularidade porque é única e não representa um exemplo qualquer dentro de um padrão; e infinito porque escapa aos limites de nossa razão que tenta enquadrá-lo num conceito totalizante.

Nessa perspectiva, o pensamento do “fim da ética” distancia a dimensão moral do dever e da lei, e a aproxima da gratuidade e do amor incondicional. Assim, no tratamento com o outro, com a alteridade, somos capazes de reconhecer o infinito que se expressa no rosto.

Considerações finais

A filosofia moral de Lévinas, tal como a expusemos anteriormente, compartilha da ideia de que a Ética não pode ser uma teoria totalizante, isto, é uma tentativa de compreender e apreender a alteridade a partir de um conceito abstrato, de um saber que se centra na subjetividade daquele que conhece, posto que o outro não possa ser considerado como um objeto de conhecimento.

Atender ao apelo do outro pressupõe reconhecê-lo como singularidade, como completamente outro. O respeito e a responsabilidade constituem igualmente condições essenciais para a ética da alteridade, assim como a capacidade de agir gratuitamente, isto é, não esperar uma compensação de qualquer ordem para nossas ações. A compensação e o interesse nos remetem ao plano do dever e da lei, pois em tal âmbito é que agimos porque “devemos” agir, e exigimos em troca um conjunto de direitos que devem ser respeitados, sob risco de punição.

A existência moral, no entanto, assim como nos mostra Lévinas e o pensamento do fim da ética, exige mais do que o dever; a vida moral requer gratuidade e doação, o que por sua vez exige que saibamos nos aproximar do outro sem querer trancafiá-lo em nossa razão. O reconhecimento do que é único e individual perfaz uma outra compreensão de nós e do outro, o que se traduz na expressão “outro-no-mesmo” e nos leva a enxergar o significado do “Rosto”:

Um Outro que conserva sua identidade no acontecer imediato de um Rosto que demanda responsabilidade e rompe a correlação linear saber-Ser. Frente a um Eu-pensante a-histórico, dono e senhor de uma razão universal, se invoca um Eu-interpelado que recebe ao Outro na nudez de seu Rosto, ação generosa que se oferece na espontaneidade do cara-a-cara, e enfrentamento que faz explodir o Eu-pensante em aridez intemporal e totalizadora. Rosto é, neste sentido, acontecer que vai mais além da figura plástica que se mostra e da exposição de qualidades físicas que envolvem uma imagem. (ECHEVERRI, 2010, p. 187)

Não há dúvidas de que uma conduta moral que reconheça na alteridade uma singularidade própria e insubstituível, e que consiga perceber a si mesmo como um outro, representa um desafio no mundo de relações fragmentadas e violentas em que vivemos. Para a

superação de tal desafio é necessário que a inteligência e a sensibilidade envolvam-se em um único processo, processo este que tem sua base na experiência do mundo da vida. Não basta olharmos de longe para o que acontece, não basta vermos o outro de nosso enclausuramento, precisamos ser afetados por ele, pois “compreender o ser é existir” (LÉVINAS, 1997, p. 25).

Estamos, por natureza, imersos num jogo de realidades que nos obriga a chamar a responsabilidade ao nosso encontro, e em cada situação precisamos aprender a aprender com o que é singular, com cada experiência e com cada rosto que se apresente a nós. É certo que:

A dificuldade maior consiste em aceitar que qualquer um de nós é, de saída, incompetente para esse jogo de realidades, mas, ao mesmo tempo, não pode ser considerado infértil, enquanto lançado à encenação de improvisos. Aprendizados não apenas envolvem a compreensão do ser, como também, são capazes de permitir tal compreensão. No entanto essa incompetência para o jogo de realidades se caracteriza pelo fato de um aprendizado vivido ser incapaz de determinar uma situação futura. Convivemos com fracassos. Aspiramos a possibilidades de fracassos. (SANTOS, 2006, p. 2-3)

No entanto, a própria convivência com o fracasso e com os traumas que daí advém fazem parte de nosso aprendizado, sendo fundamentais para o aprimoramento de nossa sensibilidade e para o reconhecimento do infinito, isto é, para a compreensão de que nunca há uma solução completa, mas que o traumático é um passo para o alargamento da inteligibilidade.

A alteridade, portanto, é o ponto de partida do filosofar, pois nela é que se descontina o infinito, a partir da experiência do que é singular, dos acidentes e das casualidades que preenchem nossa existência moral e revelam os limites de nossa razão. Assim, a tarefa da ética, tal como nos mostram Lévinas e o pensamento do fim da ética, não é tentar circunscrever tudo no plano abstrato dos conceitos, mas mostrar a necessidade de atender ao apelo do outro a partir daquilo que lhe é idiossincrático e particular.

Referências bibliográficas

CAPUTO, John D. *The End of Ethics*. In:- The Blackwell guide to ethical theory. UK: Blackwell Publishers, 2000. pp, 111-128.

DOS SANTOS, Marcelo L. *Emanuel Lévinas e a inteligibilidade da experienciação*. Utopía y Praxis Latinoamericana, vol. 11, n 34, 2006.

ECHEVERRI, Luis G. J. & GARCÍA, Juan C. A. *Rostro y Alteridad: de la presencia plástica a la desnudez ética*. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud, 8 (1), pp. 175-188, 2010.

LEVINAS, E. *Entre nós: ensaios sobre a Alteridade*. Petrópolis: Vozes, 1997.

A REPETIÇÃO COMO PSICOLOGIA EXPERIMENTAL

Uma análise a partir de Kierkegaard

Arthur Bartholo

Resumo: O presente ensaio visa adentrar na temática kierkegaardiana da repetição através da noção de psicologia experimental, que é designada no subtítulo do livro *A Repetição – ensaio em psicologia experimental*. O eixo interpretativo principal será dado por meio do livro de Niels Nyman Eriksen *Kierkegaard's category of Repetition: a reconstruction*, que aborda este tema no primeiro capítulo. O problema da definição da estrutura do livro de Kierkegaard como um experimento psicológico pode somente ser colocado simultaneamente a toda a gama de questões que tangenciam o conceito de repetição, mas o escopo deste ensaio limitar-se-á a uma relação mais estreita entre o que é concebido ali como psicologia experimental e o conceito de repetição, bem como salientar e delinear os limites concernentes aos aspectos *estéticos* – ou daquilo que mais propriamente é designado por Kierkegaard como sendo o estético – que se fazem presentes em vários momentos nessa relação.

Palavras chave: Repetição, Psicologia Experimental, Estética.

Abstract: The present essay has as objective to penetrate the Kierkegaardian theme of repetition through the notion of experimental psychology, which is in the subtitle of the book *Repetition – essay on experimental psychology*. The main interpretation will be given by Niels Nyman Eriksen's book *Kierkegaard's category of Repetition: a reconstruction*, that eludes this theme on its first chapter. The problem on Kierkegaard's book structure being defined as a psychological experiment can only be set simultaneously with all the scope of questions articulated within the concept of repetition, but the sight of this essay should limit itself to a more strict relation between what is conceived there as experimental psychology and the concept of repetition, as well as delineating and putting into evidence the limits concerning to the *aesthetic* aspects – or more specifically to the Kierkegaardian concept of the aesthetic – that are shown in various moments in this relation.

Keywords: Repetition, Experimental Psychology, Aesthetics.

O presente ensaio visa adentrar na temática kierkegaardiana da repetição através da noção de psicologia experimental, que é designada no subtítulo do livro *A Repetição – ensaio em psicologia experimental*. O eixo interpretativo principal será dado por meio do livro de Niels Nyman Eriksen *Kierkegaard's category of Repetition: a reconstruction*, que aborda este tema no primeiro capítulo. O problema da definição da estrutura do livro de Kierkegaard como um experimento psicológico pode somente ser colocado simultaneamente a toda a gama de questões que tangenciam o conceito de repetição, mas o escopo deste ensaio limitar-se-á a uma relação mais estreita entre o que é concebido ali como psicologia experimental e o conceito de repetição, bem como salientar e delinear os limites concernentes aos aspectos *estéticos* – ou daquilo que mais propriamente é designado por Kierkegaard como sendo o estético – que se fazem presentes em vários momentos nessa relação. Vale ressaltar que não se

trata de, com isso, realizar aqui um panegírico do estético, no sentido de conceber uma leitura unilateral; dado que uma crítica do estético é levada a cabo por Kierkegaard precisamente nessa sua fase de produção (em que foram produzidos *A Alternativa*, *Temor e Tremor* e *A Repetição*), e justamente por meio desta abrem-se as vias para sua concepção do ético, como é o caso em *A Alternativa*. O estético aparece na obra da *Repetição* na sua forma essencialmente performática, quase teatral, em que o significado do conceito principal aparece muito mais nas relações entre os personagens entre si e consigo próprios do que nas determinações conceituais explicitamente desenvolvidas no texto.

A tópica da psicologia experimental não aparece desenvolvida de maneira clara no texto, mas é manifesta somente como o subtítulo da obra. Sob uma primeira vista, o que pode ser subtraído desta expressão é pouco, mas ao mesmo tempo o suficiente para um primeiro ensejo de entrada na temática do livro, no sentido de que traça uma fronteira teorética entre o escopo dos acontecimentos e a sua relação com um experimentador. O autor pseudonímico, Constantin Constantius¹, é ao mesmo tempo um experimentador, aquele que não somente relata como conduz a “experiência”, mas o faz em virtude de sua própria tentativa de realizá-la, como também aquele que, nesta mesma tentativa, experimenta a si próprio como alguém que se submete na existência à possibilidade da repetição. O conteúdo do experimento a que o livro se refere a todo instante é a tentativa de realização desta na existência, que, *in abstracto*, se traduz na pergunta sobre esta possibilidade mesma. A experiência deriva dessa pergunta como a instância em que essa possibilidade se desdobra em suas múltiplas determinações conceituais e existenciais, embora não tenha aqui o sentido empírico tradicional. Cabe investigar qual é o sentido da experiência enquanto não somente uma em que se concebe um observador externo e desinteressado que aduz observações do experimento, mas também como tendo sua efetividade numa estrutura de personagens pseudonímicos, os quais representam individualmente figuras que condensam em si uma série de articulações de processos caracterizados como psicológicos, mas que são, em seu âmago, conceituais, no sentido de que os personagens são concebidos em função destas articulações mesmas. Nesse sentido, Constantius, o “experimentador”, assim como o jovem apaixonado e Jó, é ele próprio uma figura psicológica que tem a sua determinação específica na articulação conceitual-existencial da repetição. Ver-se-á adiante a centralidade dessa posição, bem como a importância de cada figura.

¹ Este é o pseudônimo utilizado por Kierkegaard para o personagem escritor dessa obra. A obra *A Repetição* surgiu em 1843, junto com outras duas de suas obras de juventude: *Temor e Tremor*, assinada por Johannes de Silentio, e os *Três Discursos Edificantes*, estes sim assinados por Kierkegaard ele mesmo.

Os diferentes traços psicológicos de cada uma das personificações da tentativa de efetivação psicológica da repetição na existência decorrem, na sua articulação, portanto, numa maneira pouco usual no delinear do conceito de experiência: o seu desenvolvimento se dá não enquanto desdobramento lógico-conceitual, mas sub-repticiamente ao longo do texto nessas relações. O caráter experimental mostra-se principalmente, de imediato, na ficcionalidade dos personagens, de tal modo que as características das possíveis interpretações da repetição aparecem experimentalmente encarnadas, por assim dizer, nestas figuras; não é, no entanto, possível lê-las como figurando o conceito de repetição em uma identidade absoluta, pois a única figura que a representa de modo paradigmático é Jó. As figuras são necessárias precisamente para especificar a distância a que cada uma delas se encontra dessa identidade paradigmática. Tal configuração na estrutura do livro não constitui senão uma estratégia para circunscrever a repetição enquanto conceito², o que pode ser entendido de outra maneira como *a única forma de exposição conceitual* da noção de repetição; não se trata de uma estratégia possível, mas a única concebível para tal, diante da dificuldade encontrada pelo próprio pseudônimo experimentador, Constantius, em realizar no seu escopo de possibilidades psicológicas a repetição, como se mostra na sua fracassada tentativa de efetivação material da repetição em uma viagem a Berlim³. Como se pode notar, tal empreendimento, que é chamado por alguns de construção imaginativa ou imaginária⁴, é, no entanto, meramente exterior, no sentido de que não apreende o sentido mais profundo do experimento psicológico realizado pela obra.

Eriksen sustenta que o significado do experimento pode ser compreendido em dois níveis, sendo que o primeiro deles é este referido aqui, que se dá na “representação de uma série de individualidades e situações nas quais o significado psicológico da repetição vem à tona” (ERIKSEN, 2000, p. 19). Tal nível de significação tem seu escopo somente na relação

2 Na edição portuguesa do livro *A Repetição*, consta uma nota na contracapa que trata da relação do uso da noção de psicologia experimental por Kierkegaard com as concepções históricas tanto do conceito de psicologia quanto da experiência. Afirma-se que a psicologia tem, antes de tudo, “um sentido meramente etimológico”, no sentido de uma doutrina da alma, em analogia com a psicologia racional clássica. A noção de experiência é a mesma referida aqui, distintamente de um empirismo científico, por exemplo: a de uma estratégia ficcional de delineamento conceitual da repetição, cujo caráter *estético* permanece mais destacado do que o metódico. Tais definições, no entanto, não esgotam o sentido mais profundo da intenção do subtítulo do livro.

3 O personagem Constantin Constantius, na tentativa de provar para si mesmo a possibilidade da repetição, viaja novamente a Berlim com a ideia de repetir uma viagem que anteriormente havia sido amena e agradável, e que nesta segunda empreitada se mostra um retumbante fracasso. Essa descrição superficial do que seria a repetição encarna o que Kierkegaard mais tarde declara como o humorístico do fracasso estético da repetição no imediato (ver *O Conceito de Angústia*, p. 19, nota 35)

4 Como é referido por Eriksen, os Hong assim o designaram em seu prefácio à tradução inglesa de *A Repetição*, cf. ERIKSEN, 2000, p. 19, nota 27.

entre personagens e situações imanentes ao próprio cenário figurativo do texto; diz respeito àquilo que aparece, por exemplo, como o mal-entendido no que concerne ao significado da repetição entre um personagem e outro, como no caso da relação de Constantius enquanto experimentador e o jovem apaixonado com o qual lida de diferentes maneiras em diversos trechos do texto, e também o descompasso que há entre a expectativa da repetição no caso do jovem e a sua efetivação plena em Jó. A experiência é então delimitada naquilo que concerne às sucessivas tentativas de realização desta, seguidas sucessivamente daquilo que Kierkegaard gosta de designar como *observações psicológicas*, que teriam aqui o seu análogo no resultado da experiência mesma.

Se tal nível de compreensão do significado desta resume portanto toda a estrutura interna do livro, o segundo nível, mais profundo e obscuro, deve referir-se à maneira como a totalidade do livro, que vai além do seu significado imanente, é apreendida pelo leitor através da comunicação indireta. Não consta no livro uma conclusão decisiva nem acerca da história do amor infeliz do jovem correspondente de Constantius⁵ nem do conceito de repetição, e tanto um como o outro são apresentados mais como um enigma do que propriamente uma representação efetiva; muito embora isso seja o que constitui o ponto de transição em que a intencionalidade da experiência psicológica ultrapassa os limites do livro e remete-se ao leitor mesmo: “em apresentando sua categoria na forma de uma charada, da qual o significado não pode ser deduzido do texto mas apenas prefigurado por meio de um ato de apropriação, Constantius entra numa relação de experimentação com o leitor” (ERIKSEN, 2000, p. 19). Isso possibilita que o texto mesmo trace alguns padrões de leitura do próprio leitor; como se mostra na carta de Constantius de agosto de 1843, que aparece ao final do livro⁶. Ali o leitor torna-se o interlocutor, e as possibilidades de compreensão do livro são jogadas inteiramente para a responsabilidade do leitor e de suas características específicas, na medida em que o próprio experimentador se interpõe ao retirar-se de toda a responsabilidade que lhe poderia ser imputada. Tal decorre não somente do fato de que o autor declara-se “um personagem sem importância”, cuja “personalidade é um pressuposto de consciência” (KIERKEGAARD, 2009, p. 140) que se retira para que o interesse caia sobre o objeto da experimentação, ou seja, o jovem de que se trata, como também do fato do livro “ter sido escrito de tal maneira que os heréticos o não entendam” (KIERKEGAARD, 2009, p. 135), o que, independentemente da

5 Cuja história será detalhada mais adiante.

6 Aqui o autor elucuba experimentalmente sobre os diferentes modos de compreensão possíveis do livro, seja este lido por um “gênio temporário”, para quem o assunto seria tomado “demasiado a sério”, um “jovial amigo da casa”, para quem tudo se trivializa demais, “um vigoroso defensor da realidade”, para quem “todo o livro gira em torno de nada”, etc. Ver KIERKEGAARD, 2009, p. 136.

maneira como se o lê, a responsabilidade se encontra sempre no leitor, pois a este livro falta o “genuinamente especulativo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 136) que diz a realidade do pensar por meio da autoridade filosófica.

A ausência desse elemento especulativo de moldes hegelianos é um indicativo de que o pensar que se envolve com determinações da existência deve lançar mão de recursos que são em última instância muito mais *literários* que conceituais; o que demonstra que o estético permanece presente em alguma medida enquanto forma de exposição vinculada àquilo que em Kierkegaard se consagrou como método da *comunicação indireta*⁷, por mais que seja combatido por Kierkegaard enquanto esfera da existência. Na *Repetição*, pode-se facilmente identificar os elementos estéticos que determinam não somente o experimentador Constantius, como aquele espectador contemplativo cujo interesse com o exterior dá-se em função de uma experimentação com relação a si próprio, quer dizer, o seu interesse é meramente reflexivo, auto-referente; bem como na conclusão em que se chega quando é posto que o jovem não atinge a repetição por ser ele próprio submetido demasiadamente ao poético⁸. A ausência do especulativo não implica, por outro lado, que se ausente também por isso o dialético; ele se faz presente principalmente por meio desse caráter reflexivo que é encarnado por meio de elementos que se mostram em Kierkegaard como estéticos; mas aqui ele não aparece, como em Hegel, como o desdobramento lógico-discursivo do real efetivo, mas se mostra *a serviço de uma ideia*.

O poético no jovem vem a ser como um diagnóstico padecente, como “uma generosidade melancólica intempestiva” (KIERKEGAARD, 2009, p. 127), mas cuja força mantinha a *ideia em movimento* (KIERKEGAARD, 2009, p. 129) nesse padecer. Constantius, por outro lado, define a si mesmo esteticamente como um prosador (KIERKEGAARD, 2009, p. 129), um observador cujo interesse no jovem deu-se em função desse movimento da ideia na sua paixão. Jó, por sua vez, só aparece esteticamente determinado de modo negativo: ele se situa sempre para além daquilo que os personagens do livro são capazes de realizar, ele corporifica o ideal religioso da repetição perfeita, da união do temporal com o eterno. O que

7 A estrutura pseudonímica, a forma não-acadêmica de exposição, a sua auto-depreciação enquanto autoridade do discurso e a ironia que se interpõe entre o leitor e o texto, levando-os a um estranhamento mútuo, são partes constitutivas desse caráter indireto da comunicação da obra de Kierkegaard; tal não constitui um caráter meramente formal ou fortuito, mas consiste num elemento essencial da sua filosofia.

8 Muito embora esta seja apenas uma concepção possível. A repetição aparece por vezes como algo que é realizado em gradações e não somente num Ou/Ou; e em que cada modo de efetividade subsiste diante do seu absoluto ideal. Tal é corroborado no livro com sua determinação *espiritual*, que não corresponde em perfeição àquela que se obtém na eternidade. O jovem comprehende a si mesmo como tendo obtido este tipo de repetição, embora esta “nunca seja tão perfeita na temporalidade como na eternidade, que é a verdadeira repetição”; ver KIERKEGAARD, 2009, p. 132.

se pode depreender dessa relação, principalmente no que concerne a Constantius e ao jovem, é que, na medida em que o estético constitui uma determinação espiritual para ambos, cada qual à sua maneira, ele assume a forma de uma determinação *psicológica*, no sentido de estabelecer-se como a forma que abrange o conteúdo da experiência. Dessa maneira, poder-se-ia dizer que não constituiria um abuso terminológico a substituição daquilo que é designado como experimento psicológico por uma expressão tal como experimento estético-literário, na medida em que ambos os personagens reconhecem que, em primeiro lugar, o estético se define em função do religioso como o negativo; em segundo, que ambos os personagens principais, Constantius e o jovem, se encontram por ele determinado, e, portanto, afastados do *quid* da repetição na medida em que esta se define na sua relação com a eternidade (KIERKEGAARD, 2009, p. 132).

Tais determinações estético-psicológicas são muito bem captadas por Eriksen no momento em que vêm à tona os pressupostos fenomenológicos do projeto kierkegaardiano da concepção da repetição⁹. As atitudes com relação à repetição são figurativamente ilustradas, todavia, em *A Alternativa*, principalmente, no que diz respeito à concepção de psicologia experimental, relacionada a categorias estéticas. Eriksen as enumera da seguinte forma: a primeira delas é aquela na qual a liberdade na repetição é identificada com o desejo, tal como na fenomenologia hegeliana, onde o desejo é o imediato da consciência-de-si, e cuja encarnação figurativa é o Don Juan como o estágio erótico imediato ou o erótico musical. A segunda, aquela cuja forma é a do desespero na liberdade, que, assumindo a forma da prudência, tenta ganhar na repetição uma variabilidade tal que não seja acometida pelo tédio, a qual é bem ilustrada pelo texto *Rotação de Cultivos*. Na última etapa, a liberdade passa a ser idêntica à repetição; esta, no entanto, na tentativa de realizar-se, termina por degringolar no poético, ao invés de concretizar-se como repetição efetiva: essa passagem é encarnada no jovem de *A Repetição*. A culminação dessa graduação é, portanto, negativa. De acordo com Eriksen, não caberia a nós realizar um experimento psicológico do tipo realizado por Constantius, pois todos os três momentos da sua “psicologia fenomenológica” (ERIKSEN, 2000, p. 22) fracassam no que diz respeito a uma realização efetiva da repetição, na medida em que ela se revela como “demasiado transcendente” (KIERKEGAARD, 2009, p. 91) para

⁹ A psicologia experimental kierkegaardiana é aqui tomada por Eriksen como constituída a partir de raízes hegelianas, no sentido de que as diferentes figuras que ilustram um defronte com a repetição têm um paralelo com aquilo que em Hegel se chama de superação (*Aufhebung*) das formas imediatas da consciência. As figuras expostas aqui corresponderiam aos respectivos momentos na *Fenomenologia do Espírito* do desenvolvimento da consciência-de-si; a concepção kierkegaardiana difere aqui no entanto principalmente na concepção de mediação que põe a transição em movimento.

ele. Constantius descreve a situação como uma em que nem a reminiscência grega nem a superação (*Aufhebung*) moderna são capazes de solucionar: “sou capaz de me circunavegar, mas não sou capaz de elevar-me acima de mim mesmo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 91). Cada momento será analisado detalhadamente adiante.

Contudo, para além dessa meta, o propósito da experiência consiste em colocar por meio dela o indivíduo numa relação histórica consigo próprio: “a atitude de uma pessoa diante da repetição revela em que medida ela vive historicamente. No momento da repetição o eu presente é confrontado com o eu passado, no qual o indivíduo deve reconhecer-se” (ERIKSEN, 2000, p. 22). Essa relação negativa da repetição com o que ele chama de historicidade da existência mostra para o indivíduo em que medida a repetição pode posteriormente ser concebida como uma categoria autêntica de historicidade. Aqui cabe atentar para o fato de o sentido original da palavra repetição dar-se a partir da tradução da palavra dinamarquesa *Gjentagelse*, que pode também ser traduzida como *retomada*¹⁰. Dessa maneira, põe-se em evidência o sentido histórico da expressão, no sentido de que denotar o processo temporal de resolução do próprio passado, sem que se anule um direcionamento existencial para o futuro; e é isso que, segundo Eriksen, deve ser concebido como a “auto-apropriação e auto-coincidência” que “apontam para o momento em que *nada de novo é acrescentado ao velho, mas o velho é tornado novo*” (ERIKSEN, 2000, p. 9). O próprio sentido da concretude da repetição enquanto categoria existencial funda-se na historicidade enquanto um vir-a-ser de si mesmo, cujo análogo encontra-se na máxima grega do “torna-te quem tu és”, que foi apropriada por Kierkegaard na expressão do *tornar-se cristão*. Tal significado existencial, no entanto, dada a impossibilidade efetiva da repetição nos escritos em que ela aparece figurada em personagens estéticos, só pode ser aduzido positivamente a partir dos *Dezoito Discursos Edificantes*. Vale acompanhar aqui os movimentos dessa analogia fenomenológica com as figuras estéticas concebidas na psicologia experimental mais de perto.

A primeira figura, que na *Fenomenologia* se identifica com o desejo como o imediato da consciência-de-si, é a do Don Juan mozartiano que aparece em *A Alternativa*. Este estágio

10 O termo *Gjentagelse* tem sua raiz no prefixo *Gjen*, que significa novamente, e numa substantivação da expressão verbal *at tage*, que significa tomar. De fato, a expressão *retomada* não sugere a carga da identidade reprodutiva, mecânica, que a palavra latina *repetitio* nos traz; mas aduz mais a uma reelaboração, uma nova expressão do que já foi, o velho tornado novo por meio de uma reconciliação no tempo, por meio de um *re-ligare*, que aproxima a repetição da ideia religiosa fundamental, que é o sentido original da ideia de Constantius. Em suma, é provável que a tradução da *Gjentagelse* por repetição somente dificulte as coisas, e configure mais um erro que se tradicionalizou.

é chamado de erotismo musical imediato, pois na sua efetividade ainda não se faz presente a reflexividade como mediação com a repetição; por isso a musicalidade puramente sensual do *Don Giovanni*, representa aquilo, que de acordo com o esteta A, o autor de *A Alternativa*, se encontra “excluído da esfera do espírito” (KIERKEGAARD, 2004, p. 81). A razão reflexiva advinda da mediação do pensamento não se encontra presente, pois ela “mata o imediato e é por isso que é impassível de expressão na linguagem musical” (KIERKEGAARD, 2004, p. 80). A totalidade da vida se encontra para ele no imediato: não há vida além do momento, de tal forma que ele mantém-se apartado de qualquer historicidade, e de qualquer relação positiva com o próprio passado; donde se deriva o caráter sensual da musicalidade: pelo fato do seu amor e da sua sedução carecerem de reflexividade, ele é incapaz de atingir o psíquico, pois este requer alguma duração temporal: “as repetições do amor sensual de Don Juan são opostas às do amor psíquico” (ERIKSEN, 2000, p. 24), e a sua “má-infinitude” no âmbito da sedução dá-se “precisamente para evitar o senso de continuidade que segue de uma relação que resiste através do tempo” (ERIKSEN, 2000, p. 24). A sua repetição aparece, pois, como uma fuga inconsciente da historicidade: não há nenhum sentido no seu passado, e sua força que o sustenta nessa inconstância na verdade não lhe pertence, mas subsiste somente como uma negação da realidade espiritual. Por isso é inevitável que ele sucumba quando o passado se interpõe diante dele, personificado pelo fantasma da estátua do comendador; a introdução da temporalidade significa o suplantar do erotismo imediato de *Don Giovanni*. A sua repetição é caracterizada por Eriksen como uma “*repetição compulsiva*”, “produzida precisamente pela sua fuga inconsciente da repetição desses momentos na consciência (recordação) ou na atualidade (repetição ética)” (ERIKSEN, 2000, p. 25).

O sucumbir de *Don Giovanni* à temporalidade se configura também no seu assumir-se culpado pelo seu próprio passado, ponto em que ele deixa de ser ele mesmo enquanto sedutor. Aqui a repetição é aceita enquanto “condição da vida” (ERIKSEN, 2000, p. 26); sendo ela inescapável, para um esteta o maior perigo se torna então a monotonia dentro daquilo que sempre se repete, e aparece a *prudência social* sob a forma da diversão enquanto método para evitar o tédio na repetição: tal é o subtítulo do texto “Rotação de Cultivos: uma ensaio sobre Teoria da Prudência Social”. Os três princípios básicos de que o esteta “A” parte, a saber, de que todas as pessoas são entediantes, de que o tédio é a raiz de todo o mal, e de que a essência do tédio é um sentido do nada que há em todas as coisas (ERIKSEN, 2000, p. 27), denotam um tipo de relação com a repetição em que ela é tomada como um pressuposto, mas não levada a sério o suficiente a ponto de efetivar-se como uma fonte de sentido, ela é um

pressuposto que pretende ser superado na contemplação ociosa da vida, que é, segundo o esteta, “o verdadeiro modo de vida divino, mas enquanto não se está entediado” (KIERKEGAARD, 2004, p. 230). A afirmação de todas as pessoas como entediantes gera a subdivisão entre os plebeus, que são aqueles que entediam os outros e são divertidos para si próprios, e os aristocratas, que entediam a si mesmos, mas geralmente são diversão para os outros; na devida proporção, “quanto mais profundamente eles entediam a si mesmos, mais oferecem poderosos meios de diversão para outrem” (KIERKEGAARD, 2004, p. 230). Para um plebeu, o destino da sua vida é o trabalho, e a ociosidade não pode para ele ter um sentido positivo. Somente um aristocrata do espírito tem condições, portanto, de realizar o método proposto para anular o tédio; o próprio tédio, enquanto raiz de todo o mal, se constitui como a totalidade do que deve ser superado: “O tédio é o panteísmo demoníaco. Se nele permanecermos, ele se torna o mal; por outro lado, tão logo ele é anulado, é verdadeiro. Mas o indivíduo só o anula através do divertimento – *ergo* o indivíduo deve divertir-se” (KIERKEGAARD, 2004, p. 231). A qualidade de panteísmo do tédio, no entanto, entra em conformidade somente na relação com o todo na medida em que este é negativo; portanto, ao passo que o “panteísmo, em geral, contém a qualidade da completude, com o tédio se dá o oposto, é baseado na vacuidade, mas é por essa mesma razão uma categoria panteística” (KIERKEGAARD, 2004, p. 232). Essa negatividade ontológica resulta na busca constante por divertimento não como uma fuga da falta de realidade, como no caso do primeiro estágio; a repetição se dá aqui numa inventividade subjetiva, numa ingenuidade induzida pela consciência com o único objetivo de suspender o negativo que sempre se repete, retornando sempre sob a forma do tédio. Não pode haver, pois, um divertimento absoluto, pois o negativo permanece o absoluto; ele permanece, pois, sempre à espreita, como um pano de fundo ao divertimento que se sobrepõe, mas é em seguida sobrepujado.

O segredo da rotação de cultivos é a variabilidade infinita do finito. O sentido fundante do termo é retirado da agricultura, consiste numa troca de cultivo dentro do mesmo solo; depende da “ilimitada infinidade de mudança, nas suas dimensões extensivas” (KIERKEGAARD, 2004, p. 232). Sua mudança se dá num limite bem definido, e o que varia propriamente é o método de cultivo e o tipo de colheita; procura-se “alívio na intensidade antes da extensão” (ERIKSEN, 2000, p. 27). Ao contrário do método “vulgar, inartístico” (KIERKEGAARD, 2004, p. 233), no qual o tédio é vencido por meio do movimento dentro da extensão, seja através da variação espacial (o desejo infinito de viajar), ou da material (“queimar metade de Roma pra se ter uma ideia da conflagração em Tróia”

(KIERKEGAARD, 2004, p. 233)). Esse método consiste, segundo “A”, na má-infinitude. A verdadeira rotação de cultivos depende antes de tudo da limitação: é necessário limitar-se para que a inventividade tenha seu lugar; o infinito se dá de maneira imanente ao finito: “quanto mais um indivíduo se limita, mais inventivo se torna” (KIERKEGAARD, 2004, p. 233). Desse modo, é possível fazer com que o secundário apareça como essencial, e o essencial fique em segundo plano; mas tal inventividade é condicionada à “regra geral da relação entre a recordação e o esquecimento” (KIERKEGAARD, 2004, p. 233). O esquecimento é para ele uma arte passível de ser dominada; quem a domina consegue viver artisticamente, no sentido de ter um domínio sobre a intencionalidade da vista do objeto de tédio não mais como um negativo, mas como uma ocasião para a inventividade. A arte do esquecimento consiste numa maneira peculiar de recordar, pois aquilo que é esquecido não é suprimido, mas apenas é sobreposto por aquilo que se lembra. O elemento involuntário não desaparece nessa intencionalidade do esquecimento, mas pode ser condicionado pela própria maneira como essa intencionalidade tem o seu ensejo na consciência: “estar apto a esquecer depende sempre do modo como se recorda, mas como se recorda depende por sua vez de como se experimenta a realidade” (KIERKEGAARD, 2004, p. 234). Aqui aparece a prudência, na forma do *nil admirari* (KIERKEGAARD, 2004, p. 234), como sabedoria de vida: a introjeção da recordação no momento presente efetiva a suspensão do imediato da diversão, e insere o elemento da temporalidade: “quando se começa a notar que se está deixando-se levar por um contentamento ou uma situação de vida demasiado fortemente, pare por um momento e recorde” (KIERKEGAARD, 2004, p. 234). A repetição já se mostra em alguma medida nessa assertiva, na medida em que a recordação já é vista aqui como algo que deve ser contraposto, muito embora a insuficiência desse modo de contraposição se mostre enquanto ela permanece em relação dialética com o esquecimento: “o indivíduo esquece para poder relembrar” (KIERKEGAARD, 2004, p. 235). O que falta a esta atitude para com a repetição é justamente o movimento que dá extensão ao temporal, apontando para o futuro, para além da atualidade, o movimento da consciência; pois a diversão proporcionada por este método tem como sua referência apenas a atualidade presente.

A condição psicológica para ativar a relação dialética entre a recordação e o esquecimento é caracterizada como o abandono da esperança; a temporalidade que se faz presente no movimento crucial da dialética da recordação e do esquecimento por meio da introjeção da recordação no momento é apenas psicológica, poeticamente desvanecida, e não insere o indivíduo na historicidade: “para um sujeito verdadeiramente artístico, no entanto,

qualquer momento na vida é insignificante o suficiente para ser esquecido” (ERIKSEN, 2000, p. 28). O abandono da esperança firma-se como o pressuposto na medida em que constitui o ato intencional da instauração da negatividade como pano de fundo ontológico; ela constitui a garantia de que nenhum momento na vida subsiste enquanto norte de sentido para o futuro, pois enquanto a esperança subsiste, o acontecimento se encontra na possibilidade, subsiste enquanto uma promessa de preenchimento positivo. O momento estético deve bastar-se a si mesmo, de tal forma que seja possível uma reflexividade psicológica em que ele é vivido concomitantemente como atualidade e como recordação. Um detalhe que parece decisivo é o fato de o conselho dado para o aperfeiçoamento do “método” pelo esteta “A” constituir-se na suspensão da atualidade por meio da efetividade intencional da recordação. De fato, ela por si só constitui a barreira imposta pela vontade ao puro fruir da situação; constitui, pois, um elemento da reflexão. Mas ao mesmo tempo ela constitui a mediação por meio da qual se instaura a dialética da recordação e do esquecimento, já que este último é, por si só, o negativo, e como tal não se encontra *sub judice* com relação à consciência. Ele só vem a constituir-se como positivo na medida em que a dialética já se encontra em movimento, mas o *fiat* primordial que instaura esse movimento vem a ser somente fora do seu domínio. Portanto, a historicidade permanece apartada do indivíduo, na medida em que este só a constitui sob a instância da recordação, e na temporalidade passada como plataforma; esta ainda não é vista como algo constituído por ele próprio enquanto parte constituinte da totalidade da existência. A verdadeira historicidade, que Eriksen caracteriza como a consciência para a qual “o ser humano está, de um lado, determinado pelo seu passado e, de outro lado, continuamente transcendendo esta determinação em relacionando-se com ele e em projetando a si mesmo para o futuro” (ERIKSEN, 2000, p. 11), ou seja, cuja forma é a contradição sob a determinação da temporalidade¹¹, só vem a ser para o indivíduo na medida em que é posta para ele a questão da repetição como liberdade.

Nesse contexto, a repetição aparece como uma alternativa ao modo da recordação de superar o problema da liberdade. Sob o registro da recordação, a liberdade só vem à tona a partir da reconstituição do sentido mediada pela elaboração do passado enquanto uma totalidade; Eriksen traduz tal relação como “resolver o conflito entre o ‘viver’ e o

11 Cuja concretude se mostra no conflito entre o entendimento, cuja atualidade nessa relação se dá na interpretação da instância do passado, e a própria atualidade da vida, que se direciona no projetar-se para o futuro. Tal assertiva é retirada dos *Diários* de Kierkegaard: “A filosofia está perfeitamente correta em dizer que a vida deve ser entendida para trás. Mas assim se esquece a cláusula oposta: que ela deve ser vivida para frente. Quanto mais se pensa por esta cláusula, mais se conclui que a vida na temporalidade nunca torna-se propriamente compreensível, simplesmente porque nunca e em tempo algum se alcança perfeito repouso para se olhar para trás”. Ver KIERKEGAARD, 1967, IV A 148.

entendimento por meio da suprassunção do 'viver' no entendimento" (ERIKSEN, 2000, p. 12). Eriksen dá sequência à descrição:

Desde que o indivíduo comprehende a si mesmo na recordação como enraizado no âmbito do ser, a verdade da sua vida reside nele ou atrás dele, na origem do seu ser. Ele atinge a verdade quando se volta contra o mundo temporal e multifacetado para concentrar-se na tarefa de conhecer a si mesmo. Embora a filosofia ocidental tenha abandonado a parte mítica da doutrina platônica da *anamnese* ela ainda, de acordo com Constantius, permanece no paradigma da recordação: a vida verdadeira é, consequentemente, apreendida como um viver para trás (ERIKSEN, 2000, p. 12).

A recordação, na medida em que pressupõe a validade ontológica do sentido na totalidade da temporalidade enquanto reminiscência, não pressupõe outra coisa senão a unidade entre ser e pensar, pois somente nesses termos é possível retrair a unidade do outro com a univocidade originária do ser. Nesse sentido, as duas posições precedentes marcam o fracasso da relação da historicidade com a liberdade individual; nenhuma delas concebe corretamente o conceito da repetição ou é capaz de realizá-lo. A terceira posição, representada pelo jovem apaixonado, funda-se nessa mediação entre a liberdade e a repetição, em que ambas são vistas como expressão do homem inserido temporalmente na historicidade. Aqui este problema é, portanto, evidente; ausente esta relação com a liberdade, o indivíduo está sempre anulado na sua subjetividade e, portanto, é submetido à categoria do *destino* no que diz respeito à historicidade: "a menos que haja uma repetição no reino do espírito, não há maneira em que o indivíduo possa manter a si mesmo contra a força da história" (ERIKSEN, 2000, p. 30). Na temporalidade determinada pelo destino, o futuro vem a ser apenas na mediação com o passado, e a liberdade individual só subsiste, de um lado, enquanto um abstrato vir-a-ser de si mesmo enquanto fruto da pura necessidade, mas, ao mesmo tempo, enquanto consequência de uma subsunção à contingência dos acontecimentos fortuitos em sentido exterior. A repetição, que se pretende enquanto movimento contrário à recordação, deve fundar-se enquanto *concretude desse devir* da liberdade individual e do vir-a-ser de si mesmo; suprassumindo assim essa dicotomia no instaurar-se da interioridade.

A concepção dessa atitude imediata da historicidade na repetição depende da efetivação da liberdade concebida sob a determinação do *poético*. A narrativa de Constantius conduz a uma experiência de mão dupla no seu decorrer: de um lado, tem-se a tentativa dele enquanto experimentador, na realização material do conceito de repetição na efetividade temporal (a sua viagem para Berlim é o exemplo primordial); e, por outro lado, tem-se a experiência do jovem com quem se relaciona, que consiste numa narrativa de um caso de

amor constituído poeticamente. A possibilidade de leitura de cada uma dessas experiências separadamente decorre na possibilidade de concepção de nuances do que seja o poético que determina cada uma delas; todavia, elas confluem num ponto fulcral, aquele em que Constantius declara que o próprio jovem é uma criação poética sua, ao mesmo tempo em que se declara distinto dele, tanto em importância de destaque na narrativa, quanto no que diz respeito ao direcionamento de seu interesse: “O jovem que eu criei é poeta. Mais não posso fazer; porque no máximo posso imaginar um poeta e engendrá-lo com o meu pensamento; pessoalmente não sou capaz de me transformar em poeta, já que aliás meu interesse reside noutra coisa” (KIERKEGAARD, 2009, p. 138). A repetição enquanto “tarefa da liberdade”,¹² consiste nesse interesse primordial, a saber, o caráter do *religioso* efetivado pela repetição enquanto uma reatualização do presente; que permanece, contudo, como uma transcendência. Constantius termina por definir-se enquanto um experimentador cuja tarefa o ocupa “de modo puramente estético e psicológico” (KIERKEGAARD, 2009, p. 138). Sua importância é, pois, destituída de autoridade, de modo que o foco é intencionalmente voltado para sua criação poética.

Nesse sentido, cabe perguntar qual seria a distinção da determinação poética deste enquanto experimentador e do jovem enquanto aquele em que o amor poético é de fato vivido, ou como aquele em que “a ideia está em movimento” (KIERKEGAARD, 2009, p. 85). Enquanto o proceder poético de Constantius é ao mesmo tempo de um artista imaginativo cuja criação deve sobrepor-se à interioridade do autor, e ao mesmo tempo se assemelha à maiêutica socrática, na medida em que para ele “a arte do observador é expor o que está escondido” (KIERKEGAARD, 2009, p. 34), o jovem é o padecente que constitui precisamente a incógnita do livro, sobre quem recai precisamente o *interesse* poético do leitor; a relação, no entanto, não pode ser reduzida àquela de criador e criatura, pois a concepção do observador depende da existência do *quidam* da experiência, ainda também porque a relação de criação poética revela-se somente ao final, e não anula com isso a validade da obra; ao contrário, com isso a obra toda parece volatilizar-se ainda mais em seu caráter poético. Não cabe aqui, pois, levar essa distinção a cabo tão seriamente, pois as suas últimas consequências dificilmente serão alcançadas na medida em que as características estético-psicológicas encontram-se mutuamente imbricadas em ambos. O foco deve permanecer no jovem, este “desditoso cavaleiro do amor infeliz” (KIERKEGAARD, 2009, p. 47), pois ele é aquele para

12 Essa designação é do próprio Kierkegaard; ver KIERKEGAARD, 1967, IV B 117; citado em ERIKSEN, 2000, p. 30.

quem a repetição aparece como *problema interior*, ou seja, é ele quem está de posse da ideia – ao contrário de Constantius, para quem esta é algo que cresce diante dele. Ele possui de fato todas as condições para isso, como ele próprio assente, ao afirmar-se de posse da “concentração do pressentimento”, uma espécie de constituição feminina essencial para que a ideia o fecunde e o ponha “em relação de descoberta com a realidade” (KIERKEGAARD, 2009, p. 48), e o permite vislumbrar, como um verdadeiro experimentador, as consequências que ainda hão de desdobrar-se na realidade futura. Desse modo, o observador ao menos aparenta para si próprio, enquanto tal, encontrar-se aqui mais próximo da repetição¹³. Na narrativa, o ponto fulcral da amizade entre os dois é aquele momento em que, seguindo o conselho do “prosador” Constantius, o jovem encarna propositadamente um desprezo artificial com o intuito de ludibriar a jovem e, não obstante, dessa maneira salvar a sua integridade interior; e todavia não é capaz de levar o plano às últimas consequências por ser ele mesmo demasiado poético para ser capaz de acreditar na repetição, o que o caracteriza, como se torna claro para Constantius a partir daí, como o arauto do amor-recordação.

A ideia é, pois, a instância em que o jovem busca refúgio, a sua salvaguarda, na medida em que o movimento desta na sua interioridade é ensejado pela situação em que ele se encontra. O conteúdo particular da ideia permanece um tanto obscuro tanto para o leitor quanto para o próprio experimentador; só se o conhece por meio de uma dialética que oscila entre o estético e o religioso. Nesse ínterim vem a ser posta em questão o que exatamente a jovem por quem ele se apaixona representa para ele: se ela é positivamente um objeto de amor para ele, o que o levaria a concebê-la ao menos sob uma determinação ética, e o removeria do arrebalde da “confusão poética em que tinha entrado” (KIERKEGAARD, 2009, p. 47) ou apenas uma ocasião que a sua personalidade melancólica encontra para que a ideia mantenha-se em movimento. Pode-se notar dessa maneira que, ao menos na sua relação com a moça, se faz presente um elemento religioso, mas apenas de maneira negativa: a sua melancolia tem um caráter demasiado poético para que seja efetivo o “movimento religioso” (KIERKEGAARD, 2009, p. 88) – que constitui para o observador a única saída diante do fracasso da sua empreitada. Dessa maneira a moça passa a constituir-se para ele não como “uma realidade, mas apenas um reflexo de movimentos nele acontecidos e uma incitação

¹³ Ao menos nessa etapa da narrativa. A maior dificuldade em seguir as observações psicológicas em *A Repetição* encontra-se precisamente no fato de a repetição, na medida em que ela própria engendra conceitualmente o movimento ou o devir da ideia, ser tão difícil de apreender na medida em que depende dialeticamente dessas determinações psicológicas mesmas. Dito de outro modo, estas estabelecem-se entre os personagens numa reciprocidade reflexiva, em que um ponto de vista de um sobre o outro vem a ser, em outro momento da narrativa, um ponto de vista sobre si mesmo.

desses movimentos” (KIERKEGAARD, 2009, p. 90); ela passa a constituir não mais uma alteridade para ele, mas uma ocasião poética; “ela é por assim dizer a fronteira para o ser dele, mas uma tal relação não é erótica” (KIERKEGAARD, 2009, p. 90). A extrusão da moça da efetividade da vida do jovem constitui a seu libertar poético, mas somente na interioridade da sua melancolia subjetiva; a relação aqui não é mais erótica, mas ainda não abandonou o estético, pois o seu vir-a-ser não atinge a concretude da realidade. E, no entanto, a melancolia não tem condições de ser suspensa, pois ela subsiste enquanto o único laço do jovem com o real, o qual o próprio Constantius chega a temer que seja rompido com um suicídio¹⁴. Há, portanto, nessa empreitada um *profundo mal-entendido* entre Constantius e o jovem: a sua “experiência” não teve o efeito desejado, pois ele não levou suficientemente a sério a profundidade do amor do rapaz, e é esse mal entendido que gera o efeito cômico que o livro pretende trazer de maneira subjacente. Realmente, Constantius só passa a desconfiar que o jovem amava a moça com tanta intensidade depois que é declarado como um “perturbado mental”, sem que com isso a relação por si só seja rompida: “quando na carta cheguei àquela explicação não propriamente infeliz segundo a qual eu era um perturbado mental, prontamente me ocorreu: agora tem decerto um segredo” (KIERKEGAARD, 2009, p. 87). O fato de depois disso ele persistir na crença de que a situação é por isso mais reconfortante, pois agora o jovem não manteria mais nenhuma reserva enquanto confidente, pode ser visto como, no mínimo, irônico. Mas desse mal-entendido decorre que a profundidade insondável do jovem constitui agora um ensejo para que este possa se enveredar pelo âmbito da repetição religiosa, coisa para qual desde o início o observador se mostrou inapto.

A carta explicativa do jovem ao confidente traz momentos bastante esclarecedores principalmente acerca de como o jovem enxerga a si mesmo em meio a esse imbróglio. A causa fundamental desse mal-entendido pode ser entendida justamente no fato de a ideia encontrar-se no jovem, e somente nele, em movimento; tal que a ruptura momentânea entre ele e Constantius, que se dá com o seu desaparecimento na suspensão da tarefa proposta por este último, tem o seu fundamento, do ponto de vista do jovem, na disparidade entre a proposição mesma dada por Constantius, que é de caráter estético, e a sua busca, que, ao mesmo tempo em que ele se declara insuficientemente “artista que tivesse força suficiente para uma tal prestação, ou a necessária perseverança” (KIERKEGAARD, 2009, p. 95), aponta, na profundidade de sua melancolia, para fora dele. O fato da ideia estar em

14 De fato, na primeira concepção do livro por Kierkegaard o suicídio acontecia de fato, o que veio a ser substituído pelo desaparecimento do jovem. Ver. KIERKEGAARD, 2009, p. 47, nota 30.

movimento aparece conscientemente para ele no momento em que ele beira uma catarse de admiração do confidente ao mesmo tempo em que o tem como um perturbado mental; ele angustia-se da “superioridade que faz parte de um saber sobre todas as coisas tão grande que nada é novo ou desconhecido” (KIERKEGAARD, 2009, p. 94) justamente por não se ver capaz de fazer uso dessa sabedoria sem tê-lo como um gênio, um *dáimon* flutuante na sua consciência a cada momento; ele angustia-se pelo silêncio do confidente, pois, enquanto tal, não é mais conselheiro. A sabedoria experimental de Constantius constituiu para o jovem “uma descoberta no âmbito do erótico” (KIERKEGAARD, 2009, p. 95), mas do qual ele havia inadvertidamente sido excluído. Constantius diagnostica por fim tal exclusão na caracterização da proximidade do rapaz com a jovem como *determinada pelo arrependimento, ou seja, uma categoria ética*; quer dizer, a melancolia enquanto o último lastro do real na interioridade do jovem tem o seu fundamento no arrependimento. Isso diz muito acerca da possibilidade mesma da realização da repetição religiosa nele: o fato de ele se encontrar a serviço de uma ideia em movimento condiciona a possibilidade da repetição efetiva¹⁵. Se compararmos com as condições dadas numa interioridade como a do observador, a ideia vem à tona de uma maneira muito mais abstrata, apartada em algum sentido da efetividade e do devir do real; isso se torna claro quando o jovem exclama, num arroubo angustiado de indignação:

Ou não será uma espécie de perturbação mental ter a tal ponto subjugado sob o frio regimento da reflexão todas as paixões, todas as emoções, todas as disposições de espírito! Não será perturbação mental ser normal dessa maneira, somente ideia, nada de um ser humano, nada de igual às outras pessoas, flexíveis e transigentes, perdidas e perdendo-se! (KIERKEGAARD, 2009, p. 94)

O significado da ideia em movimento se dá quando ela é corretamente concebida como fonte de sentido para o amor do jovem; a ela tudo se submete, pois ela que confere unidade às múltiplas determinações do seu movimento. Esta unidade constitui, pois, a insígnia mesma do poético: “quem não estiver entusiasticamente convencido de que, no amor, a ideia é o princípio da vida e de que por ela, se necessário, é preciso sacrificar a vida ou, o que mais é, sacrificar o próprio amor por muito que a realidade o favoreça, este está excluído da poesia” (KIERKEGAARD, 2009, p. 41). A ideia em movimento constitui portanto o elemento essencial da possibilidade da dialética¹⁶. O “serviço fatigante” (KIERKEGAARD, 2009, p.

15 Mesmo conceitualmente falando: o movimento é uma condição *sine qua non* da repetição, pois o que se repete é algo que já foi, mas que por isso mesmo deixou de ser e deve readquirir esse estatuto no vir-a-ser.

16 Talvez por isso seja válido remeter à relação entre os dois personagens, Constantius e o seu jovem, no seu momento de diferença, a partir daquela distinção que Kierkegaard explicita no *Conceito de Ironia*, a saber, a de que, naquilo que diz respeito a Sócrates, atinge-se com a ironia a ideia de dialética, mas não a

41) em que essa idealização consiste deve ser posto numa relação sempre de novo reatualizada, pois “a cólera da ideia, que acima de tudo é impossível de esquecer” (KIERKEGAARD, 2009, p. 41). Ora, tal mediação de subserviência à ideia de tal modo que ela se torna uma caprichosa e exigente senhora da existência precisa de um elo forte precisamente com essa determinação do não-esquecimento; a relação do jovem com a ideia tem a recordação como ponto de apoio fundamental, mas não se resolve aí. Nesse tipo de relação com a ideia, esta se sobrepõe à felicidade mundana; deve-se “salvar o sentimento” (KIERKEGAARD, 2009, p. 128) às expensas de todo o resto. Constantius não concorda com tal assertiva, embora sua “visão artística da vida” também remeta a uma unidade na ideia (quando ele diz que “poder desposar outra pessoa não é grandeza”, mas um “virtuosismo simplista” (KIERKEGAARD, 2009, p. 128)), soa para ele de muito mau gosto esse padecer melancólico na ideia. A sua relação com a ideia não é, pois, tão aferrada quanto a do jovem, e é nesse ponto onde pode-se começar a delinear o religioso nos traços da sua personalidade, o que Constantius não foi capaz de atingir. A sua leitura da história do jovem parece, de fato, deter-se demais na sua designação como poeta, e permanece oculto para ele o “*confinium* com a poesia” (KIERKEGAARD, 2009, p. 114) que precisamente o aproxima de Jó.

Tal conflito delineia o caráter geral do jovem no livro. A determinação do poético está presente nele nos termos postos por Eriksen: “ao final da sua jornada, o jovem se torna um poeta, e a poesia torna-se para ele a força transformadora da vida” (ERIKSEN, 2000, p. 32), mas deve-se atentar que a poesia para ele encontra-se nesse *confinium* com o religioso. Nesse sentido, aquilo que Kierkegaard chama de *poetizar a existência* é descrito como “o procedimento de projetar a si mesmo no futuro distante e então de volta para o momento presente” (ERIKSEN, 2000, p. 31) como o passado. Esta maneira de conceber a temporalidade é descrita como “a segunda potência do sonho” (ERIKSEN, 2000, p. 31), como no poema de Poul Møller “O Velho Amante”¹⁷: através desse proceder, a realidade presente é poetizada, negativizada; a atualidade é transformada ela própria num sonho, e dessa maneira o jovem passa a viver para trás. Para Constantius, esse é o erro do jovem: ele se encontra, no seu relacionamento com a moça, no fim de algo que deveria estar apenas começando. Quando ela se casa com outro, o jovem sente-se, pois, libertado; pois agora se encontra livre do fardo do passado e das amarras da responsabilidade, e realiza um retorno ao poético, iludido com a

dialética da ideia. Ver KIERKEGAARD, 2005, p. 11.

17 Møller foi poeta e professor de filosofia. Sua influência foi profundamente marcante no jovem Kierkegaard e a ele foi dedicado o livro *O Conceito de Angústia*. O poema aparece em KIERKEGAARD, 2009, p. 36.

crença de que atingiu a repetição. Constantius no entanto permanece convencido de que ele situa-se na recordação: ele permanece preso ao poético, no que a repetição constituiria “um retorno à atualidade” (ERIKSEN, 2000, p. 32); o jovem falha em efetivar este retorno ao romper com a segunda potência do sonho, e a esperada transfiguração religiosa da atualidade se traduz “numa produtividade poética que é conduzida por um humor religioso” (ERIKSEN, 2000, p. 32). Tal é o conflito em que o livro se encerra: a repetição religiosa permanece apartada da efetividade poética na medida em que esta se dá no registro da recordação. Mas a conexão, o momento de identidade, aparece na medida em que o indivíduo vem a ser para si mesmo um sacrifício em nome da ideia. No poético, tal determinação se faz presente de maneira inconsciente: “a existência poética é na sua generalidade um sacrifício humano” (KIERKEGAARD, 1967, III A 62 n.d., 1840); pois, na medida em que o movimento da poesia é elevar a realidade à ideia, substituindo-a pela idealidade, o religioso efetiva o movimento contrário, trazendo a idealidade ao vir-a-ser do real. Nesse sentido, a totalidade do sentido é dada no religioso em função da efetividade desse sacrifício na consciência, pois essa totalidade aparece somente em função do conceito ético de arrependimento.

A existência sob a insígnia do poético mostra-se então como o negativo do religioso, cuja mediação é o redirecionamento do movimento que deveria ser caracterizado como repetição rumo à recordação poética. Tal é o significado da “religiosidade fracassada” (ERIKSEN, 2000, p. 33): não há uma transsubstanciação da realidade que a reconcilie com o indivíduo, mas ele permanece apartado desta e mantém com ela uma relação demasiado exterior, contemplativa, indiferente, tendo como único refúgio o estético. A dor do infortúnio do poeta deve ser transfigurada no belo; mas isso com relação ao religioso traduz-se na impossibilidade de realização deste mesmo. Para superar esse tormento, ele deve abandoná-lo ao humilhar-se ao próprio tormento na fé. Quando o poetizar substitui o ser, o indivíduo se torna um sacrifício humano; no entanto, “o sentido deste sacrifício permanece obscuro para ele próprio” (ERIKSEN, 2000, p. 33), na medida em que o poeta abre mão de si mesmo em nome da obra, mas a obra permanece diante dele como uma cifra; muito embora ainda seja o único mundo habitável para ele enquanto poeta. Dessa maneira, pode-se concluir que o caráter da passagem para o religioso, o “salto” propriamente elucidado, constitui-se no paradoxal reconhecimento de si enquanto sacrificado em nome de uma ideia, o que caracteriza ao mesmo tempo uma subsunção total a ela enquanto transcendência absoluta. Tal reconhecimento não se caracteriza nos moldes de um esclarecimento dialético, no sentido de um triunfo da consciência sobre o imediato do não-reconhecido que se consuma no imediato

infinitamente mediatizado; antes, caracteriza a assunção do limite da totalidade da consciência diante de algo que a ultrapassa em termos de possibilidade de esgotamento dialético, de tal maneira que a própria condição fundamental da infinitude da mediação éposta não mais como um resultado da dialética do reconhecimento, mas como um pressuposto da consciência, que tem seu efetivar-se precisamente naquilo que a designa em seu âmago como fé, ou seja, na sua eterna repetição.

Referências Bibliográficas

KIERKEGAARD, S.; *Either/Or*. Londres: Penguin Classics, 2004.

_____; *A Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água editores, 2009.

_____; *Journal and Papers*, Bloomington / Londres: Indiana University Press, 1967.

_____; *O Conceito de Angústia*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____; *O Conceito de Ironia Constantemente Referido a Sócrates*. 2^a edição, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

ERIKSEN, N. N.; *Kierkegaard's category of Repetition: a reconstruction*. Berlim / Nova York: Ed. Walter de Gruyter, 2000.

VERDADE, TÉCNICA E ARTE: UMA CRÍTICA DA MODERNIDADE A PARTIR DE MARTIN HEIDEGGER

Bianca Machado

Resumo: O presente artigo pretende considerar a *Kehre* de Heidegger sob o ponto de vista de sua tese acerca da arte. Neste sentido, optou-se, primeiramente, por recuperar temas diretivos da *análítica existencial*, desenvolvida em *Ser e Tempo*, enfatizando as noções de compreensão, diferença ontológica e a apropriação da fenomenologia pelo projeto de ontologia fundamental (1). Em seguida, recupera-se a interpretação heideggeriana do conceito pré-socrático de verdade (*alétheia*) em sua conexão com uma concepção pré-predicativa da linguagem (*lógos*) (2). Na terceira parte, evidencia-se a conexão entre a essência da técnica e a diferenciação *Vorhandensein/Zuhandensein* na tematização do diagnóstico heideggeriano do mundo contemporâneo, sob a égide da supressão do estranhamento entre sujeito e objeto, em termos da continuidade entre a metafísica ocidental e a radicalização tecnicista da ciência moderna (3). Em conclusão, procede-se uma apreciação geral da tese heideggeriana da obra de arte como essencialização da verdade, examinando, a partir de uma discussão acerca do conceito de *Ereignis*, tanto o sentido em que se pode falar de uma ontologia da arte em Heidegger, quanto o que diferencia este programa de uma analítica existencial e, por fim, como a ontologia da arte forneceria acesso à tematização da dimensão hermenêutica e pré-predicativa da linguagem (4).

Palavras-Chave: Ontologia; Verdade; Técnica; Arte; Heidegger.

Abstract: This paper intends to consider Heidegger's "Kehre" from the point of view of his position concerning art. To begin with some topics of Heidegger's existential analytics was examined, developed in *Being and Time*, especially the concepts of comprehension and ontological difference, as well as the appropriation of phenomenology by the fundamental ontology (1). Then, an investigation of Heidegger's interpretation of the pre-socratic notion of truth (*aletheia*) was proceeded and the way Heidegger aims at unfolding this notion in a pre-predicative conception of language (2). Thirdly a discussion of Heidegger's conception of technology in connection with the *Vorhandensein/Zuhandensein* distinction was made in order to delineate Heidegger's critical diagnosis of contemporary world, marked by the enduring desire to eliminate alienation of subject and object, in terms of the continuity between metaphysics, modern science and technology (3). After explaining the conceptual innovations underlying Heidegger's notion of *Ereignis*, the paper ends with a discussion of Heidegger's thesis of the work of art as essentialization of truth. In the concluding remarks, I attempt to account for Heidegger's late philosophical project as an ontology of art. In addition to this, I reflect upon the main differences between the late project and existential analytic, and argue that the ontology of art provides access to the hermeneutic and pre-predicative dimension of language.

Keywords: Ontology; Truth; Technology; Art; Heidegger.

1. *O esquecimento do ser*

Martin Heidegger, em sua obra *Ser e Tempo* (1927), coloca como tarefa de seu pensamento a questão acerca do sentido do ser. Heidegger procura mostrar que a metafísica tradicional, ao longo de toda história, não responde a essa questão fundamental, pois seu questionamento padece do erro de tomar o ser como se fosse um ente: é o *esquecimento do ser* do qual nos fala Heidegger em seus escritos.

Heidegger atribui este esquecimento a uma má interpretação platônica do pensamento pré-socrático sobre o ser, pensamento esse que, segundo Heidegger, se compunha, originariamente, de uma identificação entre *ser* e *compreensão de ser*. Absorvido pela filosofia ocidental, o pensamento de Platão identifica o *ser* com *idéa*, e feito reduz a compreensão de ser à representação. Heidegger, no ensaio *A doutrina de Platão sobre a verdade* discorre acerca dessa identificação:

A verdade não é mais, como não-velamento, o traço fundamental do próprio ser; mas, torna-se exatidão em razão de sua escravização à Idéia, ela é doravante o traço distintivo do conhecimento do ente. Desde então existe um esforço pela ‘verdade’ no sentido da exatidão do olhar e de sua direção. Desde então, todas as posições fundamentais tomadas a respeito do ente, a obtenção de um olhar correto para a Idéia tornam-se decisivos. (HEIDEGGER, *A doutrina de Platão sobre a verdade*, p.10).

A confusão entre ser e ente se estabeleceu, transformando todo o questionar-se pelo sentido do ser, toda demanda por sua compreensão, em um questionar-se sobre o ente, sobre sua correta apreensão. A metafísica *entificou* o ser, tangenciando uma questão que lhe deveria ser primordial:

A Metafísica realmente representa o ente em seu ser e assim busca o ser do ente. Mas ela não pensa a diferença entre ambos. A Metafísica não levanta a questão da verdade do ser mesmo. [...] O ser ainda está à espera de que ele mesmo de torne digno de ser pensado pelo homem. (HEIDEGGER, 1979, p. 352)

Propondo-se a recolocação da questão pelo sentido do ser, Heidegger inicia uma reelaboração da ontologia em sentido originário. O esquecimento do ser está relacionado a uma não observância daquilo que Heidegger denomina como *diferença ontológica*. É preciso que a filosofia se desvencilhe da sobreposição dos âmbitos ôntico e ontológico. O primeiro se refere ao mundo em que os homens se relacionam entre si e travam contato com as coisas a sua volta; é o âmbito dos entes, da realidade das coisas, do cotidiano do homem e dos objetos

da pesquisa científica. Ontológico é a esfera do que é *ser*, que se deixará investigar apenas a partir de uma nova pergunta, mais autêntica, pelo sentido deste.

O homem é o único ente capaz de colocar a questão pelo sentido do ser. O projeto heideggeriano de desconstrução da metafísica tradicional se inicia com o reconhecimento de um ente privilegiado. Segundo Heidegger, “*Dasein* é este ente que cada homem é, que possui em seu ser a possibilidade de questionar” (HEIDEGGER, 2008, p.43). O *Dasein* é, para Heidegger, um ente marcado pela compreensão que tem de ser.

Pelo conceito heideggeriano de *Dasein*, ocorre que homem nunca é, mas está constantemente em busca de seu ser, pois “a essência do *Dasein* está em sua existência” (HEIDEGGER, 2008, p.85). O *Dasein* tem com seu próprio ser uma relação de compreensão. É lançado na temporalidade e facticidade inerentes à própria existência, inserido de forma incontornável na historicidade de seu ser, que o *Dasein* se relaciona, questiona e comprehende seu próprio ser:

Visualizar, compreender, escolher, aceder a são atitudes constitutivas do questionar e, ao mesmo tempo, modos de ser de um determinado ente, *daquele* ente que nós mesmos, os que questionam, sempre somos. Elaborar a questão do ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo presença [*Dasein*] esse ente que cada um de nós sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a capacidade de questionar (HEIDEGGER, 2008, p.42).

Para Heidegger, o trabalho de reestruturação da ontologia é possível apenas como fenomenologia. A fenomenologia representa, ainda em *Ser e Tempo*, uma nova forma de acesso aos objetos. Essa permite que o pensamento sobre o ser se desvincile daquele admitido pela metafísica, que, segundo Heidegger, culmina no *Idealismo Transcendental* de Immanuel Kant e na cisão que este estabelece entre o *fenômeno* como o que é comprehensível, passível de ser captado pelas faculdades humanas, e a *coisa-em-si*, uma essência inatingível pela razão, determinando o que é passível de ser apreendido objetivamente acerca dos objetos, cisão que, segundo explica Heidegger no ensaio *A tese de Kant sobre o ser*, surge do fato de que “a própria natureza do objeto não permite um grau maior de clarificação” (HEIDEGGER, 1973, p. 439).

O conceito heideggeriano de fenômeno não admite a existência de um âmbito inatingível pelo homem, no que se refere ao voltar-se deste para os objetos no mundo, na tentativa de conhecê-los. Em vista disso, Heidegger desenvolve em *Ser e Tempo* a

diferenciação entre aparecimento [*Erscheinung*] e fenômeno, destacando que o primeiro é um indício, o anúncio de algo que não se mostra, enquanto o segundo seria o próprio mostrar-se deste algo.

Desse modo, a fenomenologia é tomada por Heidegger como “via de acesso primeira e modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia” (HEIDEGGER, 2008, p.75), dado que não considera a possibilidade de que o ser de um ente seja algo oculto, *por detrás* do objeto que se manifesta; é não apenas uma nova possibilidade de pensar o ser, mas inclusive a única via de acesso e modo de investigação do que será tema da chamada *ontologia fundamental*, o que torna seu projeto em *Ser e Tempo* uma *ontologia fenomenológica*. Trata-se de uma passagem para a *abertura* do ser, que o *Dasein* vislumbra em seu contato com os entes que o cercam no plano ôntico da existência.

A fenomenologia é a via de acesso e o modo de comprovação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *Ontologia só é possível como fenomenologia*. O conceito fenomenológico de fenômeno propõe, como o que se mostra, o ser dos entes, o seu sentido, suas modificações e derivados. Pois, o mostrar-se não é um mostrar-se qualquer e, muito menos, uma manifestação [*Erscheinung*]. O ser dos entes nunca pode ser uma coisa ‘atrás’ da qual esteja outra coisa ‘que não se manifesta’ (HEIDEGGER, 2008, p.75).

A chamada *analítica existencial* heideggeriana é o cerne da ontologia que, fundamentada por um novo olhar sobre suas origens gregas, torna-se, em *Ser e Tempo*, uma *ontologia fundamental* e revela, no esclarecimento dos modos de ser do *Dasein*, a forma como este comprehende e se apropria do seu ser.

Heidegger se vale da fenomenologia no entendimento desta enquanto exercício filosófico que permite visualizar o ente naquilo que este possui de mais originário, justamente porque essa busca pelo originário é, em última análise, uma busca pela essência do homem como tal, uma pergunta ontológica pela essência do *Dasein*.

Entretanto, a suspensão fenomenológica efetuada por Heidegger, em muito diferente da *epoché* elaborada por Edmund Husserl, envolve o que se pode caracterizar como uma suspensão da própria consciência do homem, enquanto observador. Na obra *Passagem para o poético*, Benedito Nunes afirma, sobre a apropriação heideggeriana da fenomenologia:

O tratamento fenomenológico, como Analítica do *Dasein*, da questão do ser, numa longa pauta interpretativa, que dispensa a noção de consciência, tem por respaldo essa segunda redução, que anula a primeira já feita por Husserl. [...] Em lugar de consciência, leremos *Dasein*. [...] A *epoché* de Heidegger, invertendo a de Husserl,

levar-nos-ia ao domínio da existência, que Kierkegaard concebeu como a realidade singular e única do indivíduo, o modo de ser indestituível do homem, de que o pensamento conceptual abstrai (NUNES, 1986, p. 62).

Para Husserl, os objetos possuem modos de doação e a visada da consciência para estes é já embasada por uma intencionalidade. A consciência, na fenomenologia husserliana, é intencional: ela vê nos objetos o que procura neles. Heidegger radicaliza a *epokhē*, suspendendo inclusive a visada intencional da consciência, pois esta mesma, na *analítica existencial*, é suspensa, na consideração do *Dasein* como ente que constitui o seu ser próprio na medida em que se relaciona comprehensivamente com outros entes, e para o qual é fenômeno aquilo que se mostra como realmente é, não para uma consciência, ou mesmo possuindo um âmbito inalcançável.

Esta relação do homem com os objetos que o cercam é, para Heidegger, fundamentada por uma concepção prévia. O *Dasein* pré-compreende: elabora juízos acerca do que observa, valendo-se de uma compreensão anterior, que já possui, acerca de outra coisa, ou mesmo sobre aquele objeto em questão. Esse conceito de concepção prévia, no pensamento de Heidegger, pode ser entendido a partir da tentativa de reconhecer a existência de um princípio orientador das experiências humanas. O conceito de compreensão, para Heidegger, está calcado na idéia de que qualquer ato humano de visualização das coisas é determinado, antecipado por apreensões prévias, originárias de sua existência no mundo, de suas vivências, e elaboradas com base em sua relação existencial com os outros entes. São *prévias* exatamente porque anteriores a qualquer orientação teorizante, muito embora possam ser, igualmente, influenciadas por teorias e por conhecimentos advindos mesmo de um pensar objetivante.

A compreensão, para Heidegger, resulta do movimento que relaciona o que se conhece com o que se busca conhecer, que articula o conhecido e o novo. É um movimento empreendido não apenas na interpretação dos fenômenos do mundo circundante, mas enquanto visão do fenômeno de desvelamento próprio do ser a que Heidegger se refere quando toma o termo grego *alētheia* como verdade em sentido originário, como movimento de velar-desvelar do ente em seu ser. Em si mesmo, o compreender possui a estrutura existencial de um “*projeto*” (HEIDEGGER, 2008, p. 205), que conduz às possibilidades de abertura do ser enquanto tal.

2. Verdade

O §44 de *Ser e Tempo* é iniciado por Heidegger com a citação do fragmento de Parmênides que identificaria o ser com o compreender que percebe o ser (HEIDEGGER, 2008, p. 282). Heidegger defende que, em sua origem, o termo grego para verdade possuía um nexo originário com o ser, ou seja, envolvia uma problemática ontológica de compreensão do ser.

É o privilégio conferido à razão intuitiva pelo pensamento moderno que ocasiona o desdobramento do conceito de verdade na noção tradicional de verdade enquanto concordância. Heidegger explica este processo como tendo seu início com a interpretação do conceito grego de enquanto proposição enunciativa. O *lógos* é, em seu sentido originário, a possibilidade, a capacidade humana para o discurso, para a fala. Assim, entende-se *lógos* como enunciação, proposição, e proposição como juízo, enquanto algo que permite, que possibilita a compreensão. Dado que o homem é capaz de compreender, esta capacidade lhe é essencial, estrutural.

Na conferência *Lógos (Heráclito, fragmento 50)*¹, Heidegger explicitaria o que julga como a conexão entre o conceito de *alétheia* e o sentido originário, heraclitiano, de *lógos*. Interpretando o fragmento de Heráclito, Heidegger defende o entendimento de *lógos* enquanto *proposição recolhedora*, na medida em que o discurso é o que permite que o real se ponha, em seu conjunto, em sua disponibilidade. O discurso, a linguagem, seria, dessa forma, o que permite a abertura do real em sua vigência.

Heidegger, ao se referir ao conceito de *lógos*, fala deste como aquilo que “leva o fenômeno, isto é, aquilo que se põe à disposição, a aparecer por si mesmo, a brilhar à luz de seu mostrar-se” (HEIDEGGER, 2008b, p. 188). Nesta mesma conferência Heidegger enuncia:

Ao deixar dispor-se o disponível, como tal, o *logos* desencobre o vigente em sua vigência. Ora, todo desencobrimento é *alétheia*. *Logos* e *alétheia* são o mesmo. [...] *Logos* é simultaneamente desvelar e velar (HEIDEGGER, 2008., p. 195).

¹

A primeira publicação da conferência em questão data de 1951, isto é, já bem posterior a *Ser e tempo*, cuja publicação, como dito anteriormente, data de 1927.

O caráter dúbio do jogo velar-desvelar do conceito heraclitiano de *lógos* se vincula à compreensão de Heidegger de que é essencialmente através da linguagem que o ser se desdobra em seu desvelamento; entretanto, não há desvelar sem um velar-se, e o conceito de verdade possui um caráter essencialmente originário, enquanto identificado com *lógos*: a verdade do ser não se desvela enquanto dado determinado e fixo, que, entretanto, carece de um âmbito de validade pelo fato de que está estritamente relacionada ao ente em suas categorias; porém, se constrói no movimento de compreensão que é de contínuo o desenrolar-se e atualizar-se de uma pré-compreensão, um desvendar das diferentes formas de desencobrimento da própria coisa, que não se deixa captar completamente, não por possuir um âmbito inatingível, mas porque não se permite esgotar em uma única formulação, em uma apropriação única do real.

A crítica de Heidegger se volta contra a identificação entre *lógos* e *razão*. Aristóteles confere à razão intuitiva o caráter de “lugar originário da verdade” (HEIDEGGER, 2008a, p.284); o pensamento escolástico, por sua vez, põe em um mesmo patamar razão e juízo, e este perde seu sentido originário de enunciação, muito embora não já se reduzisse apenas a este, passando a ser entendido essencialmente enquanto *intelecto*. O efeito disto é que a verdade é entendida enquanto concordância ou adequação, isto é, o critério de validade do conhecimento é um tipo de objetividade entendido como a adequação entre o juízo formulado racionalmente e seu objeto.

Heidegger aponta, na Modernidade, diversos projetos epistemológicos que debatem a problemática surgida ao se tentar pensar as possibilidades de validade universal do conhecimento. Porém, segundo Heidegger, estes o fazem sem questionar o que é a verdade ou o conceito de verdade de que se valem, tomando como princípio um conceito reduzido à forma de verdade proposicional.

O afastamento entre o homem que conhece e o objeto que este pretende conhecer é radicalizado com a fixação, tipicamente moderna, do sujeito enquanto determinante do processo de conhecimento. Heidegger aponta o pensamento kantiano como o responsável por esta radicalização moderna. Este, ao articular racionalismo e empirismo, atesta que a fonte primordial do conhecimento humano é a realidade empírica, mas que o regulador deste conhecimento é o homem. Assim, Kant afirma a não existência de leis na natureza, mas comprehende o homem enquanto dotado de capacidades *a priori*, das quais se vale para elaborar leis determinantes do conhecimento da realidade.

Heidegger então se volta para pensamento grego, na tentativa de resgatar um conceito originário de verdade. A compreensão do conceito grego de *alētheia* difere radicalmente da acepção tradicional de verdade, sobretudo porque trata da verdade do ser, não apenas do ente. O conceito de verdade enquanto *alētheia* resgataria o sentido ontológico originário de verdade, da qual o entendimento da verdade no plano ôntico seria derivado. Heidegger assim explica, em *Sobre a Essência do Fundamento*:

A caracterização da verdade antepredicativa como intuição se insinua com facilidade pelo fato de a verdade ôntica, e aparentemente a verdade propriamente dita, ser determinada como verdade proposicional, isto é, como ‘*união da representação*’. O mais simples em face *desta* é, então, um puro representar [...]. Este representar tem, não há dúvida, sua função própria para a *objetivação* do ente, certamente, então já sempre necessariamente revelado. A revelação ôntica mesma, porém, acontece num sentir-se situado em meio ao ente, marcado pela disposição de humor, pela impulsividade e em comportamentos em face do ente [...]. Contudo, mesmo estes comportamentos não seriam capazes de tornar acessível o ente em si mesmo, se sua ação reveladora não fosse antes sempre iluminada e conduzida por uma compreensão do ser (constituição do ser: ser-que e como-ser) do ente. *Desvelamento do ser* é o que primeiramente possibilita o grau de revelação do ente. Este desvelamento como verdade sobre o ser é chamado *verdade ontológica*. [...] *Lógos* do ón significa: o interpelar (*légein*) do ente enquanto ente, significa, porém, ao mesmo tempo, o *horizonte* (*Woraufhin*) em direção ao qual o ente é interpelado (*legómenon*). Interpelar algo enquanto algo não significa ainda necessariamente: *compreender* o assim interpelado *em sua essência* (HEIDEGGER, 1973, p. 299).

3. A técnica moderna e o acabamento da filosofia

Considerando o conceito de verdade em sua identificação com o conceito heraclítiano de *lógos*, é possível delinear o projeto elaborado por Heidegger em sua pretensão de evidenciar a maneira como a apropriação irrefletida do conceito proposicional de verdade, efetuada ao longo de toda a história do pensamento ocidental, conduziu a problemas típicos da modernidade.

Para Heidegger, o pensamento metafísico tradicional delineia um processo específico que culmina com a tendência, no pensamento filosófico, de se estabelecer uma cisão entre sujeito e objeto. Esse estranhamento é apontado por Heidegger como característica fundamental de um modo de racionalidade característico da modernidade, qual seja, a racionalidade técnica.

Em linhas gerais, pode-se dizer que o pressuposto teórico deste modo de racionalidade é o constante tratamento do objeto que se diz conhecido, ou que se visa conhecer, como algo disponível, imediatamente dado. A racionalidade técnica se vale

fundamentalmente da prescrição de uma distância, que permitiria a neutralidade do indivíduo frente ao *outro*, ao que lhe é estranho.

Esta é a causa do que Heidegger anuncia, na conferência *O Fim da Filosofia e Tarefa do Pensamento*, como “o acabamento legítimo da filosofia” (HEIDEGGER, 1973, p. 270). O término da filosofia é, para Heidegger, o acabamento desta enquanto uma metafísica cuja principal consequência foi desenvolver uma forma de racionalidade que se tornou ponto de partida para processos de tecnização do conhecimento e redução do acesso à verdade a uma única via, à do *método*.

Assim, para Heidegger, a busca constante pelo método ideal é o trabalho que pauta, na Modernidade, todas as ciências, e ocasiona a sua divisão em campos de conhecimento cada vez mais específicos e desconectados. Heidegger pretende mostrar que a especialização é uma consequência necessária da essência da ciência moderna, fundamentada em uma racionalidade meramente instrumental, que permite que se vislumbre o fim da filosofia, justamente porque a afasta terminantemente do que deveria ser sua questão primeira, a pergunta pelo sentido do ser, interferindo na vigência do real ao atestar como único modo de seu desvelamento aquele passível de captação por seu método.

A técnica, enquanto *tekhnē*, em seu sentido originário, é derivada do conceito grego de *poiēsis*. Trata-se de uma pro-dução. No ensaio ...*Poeticamente o homem habita...*, Heidegger afirma que “*fazer* se diz em grego com a palavra *poiesis*” (HEIDEGGER, 2008b, p. 166). Segundo Heidegger, remonta a Aristóteles o entendimento da *técnica* como um modo de desvelamento, também uma forma da se atingir a verdade. Aquela é um pro-duzir, um fazer humano. Mais especificamente, um fazer que traz até a luz da vigência, que efetiva aquilo que não se produz por sua própria conta. Esse movimento é indispensável para qualquer ciência, pois, é o fazer que retira do objeto aquilo que nele estava oculto. É o trabalho feito, Heidegger exemplifica, por quem constrói uma casa ou um navio. Era algo que não estava lá antes, que foi criado pelo homem. Mas não é apenas um fazer relacionado à simples manufatura, pois carrega em si um vínculo com a essência da verdade:

A palavra *techné* nomeia muito mais um modo do saber [*Wissen*]. Saber significa: ter visto, no mais amplo sentido de ver, quer dizer: o perceber do presente como um tal. A essência do saber repousa, para o pensamento grego, na *alétheia*, ou seja, no desencobrimento [*Entbergung*] do ente. Ela traz e acompanha cada comportamento para com o ente. A *techné*, como experimentada no saber grego, é um trazer-à-frente do ente, na medida em que *traz* o presente como um tal *desde* o encobrimento, especialmente, *ao* não-encobrimento de seu aspecto; *techné* significa a atividade de um fazer (HEIDEGGER, 2007, p. 43).

É imperativo compreender que Heidegger reconhece que o produzir técnico, mesmo o artesanal, exige conhecimento e métodos específicos. Entretanto, Heidegger ressalta que o produzir da técnica moderna é essencialmente diferente. Esta não é uma simples produção no sentido originário de *poiēsis*, mas uma dis-posição, no sentido de uma exploração. Trata-se de um processo que disponibiliza os objetos, embotando seu desvelamento, exatamente porque impõe sobre o ente um modo de desvelamento pré-determinado e único. O problema, portanto, não é o fazer técnico e seus métodos, ou o fazer científico em geral, mas o modo de racionalidade que determina este fazer técnico, especificamente na Modernidade.

A essência da técnica moderna, o que a distingue do modelo aristotélico, é precisamente a imposição do homem frente ao objeto, que toma o real como dado e o disponibiliza, na tentativa de explorá-lo, esgotando-o em um modo de desvelamento que não é próprio:

A ciência põe o real. E o dis-põe a pro-por-se num conjunto de operações e processamentos, isto é, numa sequência de causas aduzidas que se podem prever. Desta maneira, o real pode ser perseguido e tornar-se perseguido em suas consequências. É como se assegura do real em sua objetidate. Desta decorrem domínios de objetos que o tratamento científico pode, então, processar à vontade. [...] Com isto, todo o real se transforma, já de antemão, numa variedade de objetos para o asseguramento processador das pesquisas científicas. (HEIDEGGER, 2008b, p. 48)

O conceito de verdade perpetrado pela metafísica leva o conhecimento às vias da racionalidade científica. Esta se constrói com o intuito de atingir um conhecimento absoluto e inquestionável, pois pretende superar todo estranhamento do homem frente ao objeto investigado. O conhecimento se pauta por um rigor metodológico que, ao longo da história do pensamento, equiparou-se ao sentido lógico-matemático de rigor. Assim consta, na obra *Introdução à Filosofia*:

É fácil depreender que as coisas se dão assim devido ao modo como caracterizamos o rigor: a saber, o modo como pode ser conquistado e determinado o conhecimento adequado ao objeto. Rigor é conseqüentemente um determinado caráter da apropriação referente à adequação do objeto do conhecimento. Essa adequação do conhecimento está apreendida na definição escolástica de verdade: *Adaequatio intellectus ad rem*. Rigor é um modo de conquista da verdade (HEIDEGGER, 2008, p. 47).

A busca pelo esgotamento do objeto em sua manifestação perfaz o ímpeto moderno de dominação, no qual o objetivo do homem frente à natureza é não somente o conhecer, mas

também o *assegurar-se de*, controlando os fenômenos naturais, sociais e políticos. O sujeito da técnica moderna reduz a natureza ao que pode ser submetido a leis. Estas conferem plausibilidade, calculabilidade e previsibilidade aos fenômenos, extraíndo daquela todos os bens dos quais julga necessitar e neutralizando as manifestações que lhe sejam desagradáveis ou desnecessárias.

Dessa forma, Heidegger investiga as reais consequências do advento de uma racionalidade que tende a considerar a via da disponibilização do objeto como a única a conceder ao homem um conhecimento de fato autêntico, enquanto que desse se pode dizer que seja *racional*. A técnica moderna difere significativamente do fazer característico da *techné* aristotélica; o fazer científico moderno que, segundo Heidegger, se pauta por esse afastamento entre o objeto e o sujeito cognoscente, ultrapassa muito seus *limites*, como delineia Heidegger no capítulo da obra *Introdução à Filosofia*, intitulado *Filosofia e Ciência*, ao abandonar o recorte epistemológico que demarcaria seu âmbito de ação, para se tornar a medida mais elevada do saber humano.

Para Heidegger, o desencobrimento, o desvelar do ser, não se esgota com a imposição do sujeito que observa. Heidegger aponta que a problemática em torno do conceito moderno de técnica é o fato de esta ser, na Modernidade, o acabamento de um projeto de racionalização do mundo que comprehende o homem sempre enquanto totalmente capaz de esgotar plenamente todos os processos que o conduzem à verdade de algo, atestando, em certo momento, essa verdade como atingida. Isso não seria possível senão a partir da pressuposição de que o objeto se deixa disponível, se permitindo esgotar por meio de métodos que organizam os objetos no mundo com base em critérios *a priori*, e igualmente se permitindo prever, em sua totalidade, com base em esquematizações lógico-matemáticas do real.

Portanto, é possível afirmar que o acontecer da verdade em seu desencobrimento, possui algo de próprio, que é embocado pela *ânsia* de esgotamento que conduz, em suas diversas manifestações, à técnica moderna. Essa *ânsia* é o ímpeto moderno por tornar o objeto disponível, que, “destrói toda visão do que o desencobrimento faz acontecer de próprio e, assim, em princípio, põe em perigo qualquer relacionamento com a essência da verdade” (HEIDEGGER, 2008b, p. 35).

É imperativo observar que o filósofo não elabora apenas uma crítica à ciência; a ciência é uma das formas com as quais o homem conhece, chega à verdade, uma das formas possíveis de desvelamento da verdade do ser. No entanto, o pensador pretende mostrar que o desvelar do ente não se define nem se esgota na racionalidade categorial e conceitual em que

se resumiu todo o saber moderno, evidenciando que mesmo a relação sujeito-objeto de que se vale o fazer científico é derivada de uma relação homem-mundo anterior à técnica:

Se a ciência em geral é de alguma maneira um tipo de verdade e se, contudo, a verdade como desvelamento pertence à constituição ontológica do ser-aí [*Dasein*] existente, então a ciência é, em sentido originário, algo que necessariamente pertence à existência do ser-aí. Isso quer dizer: a ciência não está ligada ao ser-aí humano apenas de modo incidental e ulterior, tampouco é produzida pelo ser-aí humano. Ao contrário, como um tipo de verdade, ela é uma determinação essencial do ser-aí; não significa outra coisa senão um modo particular do ser-na-verdade. [...] Verdade significa desvelamento do ser-aí e a ciência é um tipo de verdade. Portanto a ciência é um tipo de desvelamento do ser-aí, ou seja, um modo da existência humana. Por meio disso se conquista o horizonte fundamental para uma interpretação da ciência a partir da constituição ontológica do ser-aí (HEIDEGGER, 2008c, p.p 167-168).

Heidegger se refere à mesma idéia do impulso da técnica moderna por tornar o ente disponível em sua conferência *A coisa*, ao falar da Modernidade como “uma época de supressão apressada de todo distanciamento” (HEIDEGGER, 2008b, p. 143). Ao tornar o objeto algo outro, completamente alheio, o homem julga aproximar-se deste, na medida em que pensa colocar a si mesmo, sob este alheiamento, em uma postura neutra, indispensável para o real conhecimento do objeto em tudo o que lhe é peculiar. Neste escrito, entretanto, Heidegger aponta para a existência de um modo mais originário de contato do homem com os entes à sua volta. Já em *Ser e Tempo*, Heidegger distinguiu o *ser simplesmente dado*, diante da mão e disponível [*Vorhandenheit*], modo como, para Heidegger, este é tomado pela ciência, e a *manualidade* [*Zuhandenheit*], ou seja, a forma como esse mesmo ser faz parte do cotidiano do homem, à mão, utilizando-o para algum fim, tomando-o sem questionamento, teorização ou conceituação.

4. A obra de arte

A reflexão heideggeriana elabora diferenças entre os objetos de uso, os objetos que o homem torna disponíveis e, finalmente, aqueles entes cujo mero chamar de “coisa” acarreta dificuldades. A caracterização de cada um destes, em sua importância no desenvolvimento do projeto ontológico de Heidegger, ganhará um novo viés sob o foco da análise da obra de arte como âmbito de desvelamento, na conferência *A Origem da Obra de Arte*, escrita entre os anos de 1935-1937, posteriormente, portanto, à *Kehre*. Muito embora exemplos como os de uma jarra ou de um trinco sejam demonstrações de modos de abertura como a *surpresa* e a *manualidade*, tematizados já em *Ser e Tempo*, e, neste sentido, permaneça ainda de suma

importância a questão da *coisalidade da coisa*, também modo de desvelamento do ente em seu ser, tematizado por Heidegger na forma do potencial de desvelamento das coisas, Heidegger virá a apontar ainda um modo mais originário e, por isso mesmo, considerado em seu pensamento como um plano distinto de abertura; este âmbito é a *arte*.

Nesta conferência, Heidegger inicialmente elabora semelhante divisão entre os objetos. A primeira noção é a de *coisa*, que é paralela ao conceito de objeto para a ciência moderna, como ente do qual o sujeito se distancia, tomando uma posição pretensamente neutra, para, acerca daquele, formular teorias e aplicar leis. A segunda noção é a de *utensílio*, que o autor já demonstra enquanto dotado de um maior potencial de abertura, principalmente porque se trata do simples objeto à mão, inserido no cotidiano do homem, dotado de um caráter de *serventia*, e que se despe do papel de objeto a ser conhecido, acerca do qual são formuladas teorias. Finalmente, se distingue a obra de arte do utensílio, assinalando que aquela é dotada de um modo *privilegiado* de abertura da verdade do ser. É nessa conferência que desenvolve sua ideia da obra de arte como essencialização da verdade.

É preciso observar, primeiramente, que o autor considera que, como *poiēsis*, a obra é um fazer do homem e mantém seu caráter de coisa, inclusive na acepção moderna de objeto. Entretanto, Heidegger defende que, em seu modo de ser coisa, a arte também possui um modo de ser obra, caracterizado como *alegoria* e *símbolo*. Esses modos de ser são os modos pelos quais tradicionalmente se procurou pensar o que há de específico em cada obra, a essência que torna *arte*, por exemplo, uma pintura, que é tão objeto quanto qualquer utensílio. Em suma, é como, desde há muito, se caracteriza uma obra de arte.

Entretanto, Heidegger pretende buscar, para além da *alegoria* e do *símbolo*, o que há na obra de arte que a torna arte efetiva, defendendo a obra, em relação com a *coisa* e o *utensílio*, como possuidora de uma *auto-suficiência* que os outros entes não possuem. Assim, é elaborada uma hierarquia entre as coisas, fundamentada no desvelar de seu ser, do qual cada uma se mostra capaz. A *mera coisa* é o inanimado do que se convencionou chamar objeto, o que o sujeito estranha, pois o toma como não tendo nada de si. É, contradiatoriamente, o ente mais próximo do homem e, contudo, o mais distante, entendendo a proximidade como ocorrência de um modo de desvelar próprio do ente, em muito diferente do modo da disposição, imposto pela relação sujeito-objeto. O *utensílio* é produto de uma fabricação e dotado de uma *serventia* [*Dienlichkeit*]. É nesta que consiste “o ser-utensílio do utensílio” (HEIDEGGER, 2007, p. 19). Este possui maior parentesco com a obra, pois se trata de um

feito humano dotado de um “repousar-em-si” (HEIDEGGER, 2007, p. 20) de um caráter intermediário, entre a mera coisa e a obra:

Esse ente, o utensílio, é próximo à representação do homem de uma maneira especial, porque aporta ao ser através do nosso próprio produzir [*Erzeugen*]. Esse ente assim íntimo em seu ser, o utensílio, tem ao mesmo tempo uma singular posição intermediária entre a coisa e a obra. (HEIDEGGER, 2007, p. 18).

As formas tradicionais de conceitualização da coisa são delineadas por Heidegger, que as apresenta, em *A origem da Obra de Arte*, como sendo três: são a substância e seus acidentes; a unidade da multiplicidade de sensações captadas pelos sentidos e, finalmente, como ajunte entre matéria e forma. Este último é o modo pelo qual toda estética tradicional comprehende a obra de arte. Nenhuma dessas diferenciações, tornadas correntes pela história do pensamento, julga Heidegger, são capazes de conceder uma caracterização real da essência da coisa, em suas múltiplas formas de apresentação. Somente uma busca pela essência da coisa leva, defende Heidegger, ao pensamento da essência da obra de arte.

A obra de arte, também uma produção no sentido de *poiēsis*, é privilegiada por se tratar de uma criação com potencial para ordenar e desencadear uma realidade nova, que instaura um *mundo*. Na conferência *A Questão da Técnica*, Heidegger sugere que talvez somente a arte possa fazer frente ao destino contemporâneo de fim da filosofia no esquecimento do ser, em um mundo no qual se vê o domínio da vigência da técnica moderna, em sua essência fundada numa forma de racionalidade meramente instrumental, em todos os modos de apropriação da verdade. E essa expectativa se vislumbra porque a arte é o único âmbito de livre desocultar de ser, que desvela a verdade do ser no momento mesmo em que a oculta.

5. *Origem e Ereignis*

A postura do indivíduo que não procura determinar e esgotar a coisa em questão, mas reconhece sua potencialidade em suas múltiplas e até contraditórias formas de apresentação, permite a abertura e instauração de um novo mundo, que é, para Heidegger, uma forma diferente de apropriação da verdade, mais originária justamente porque anterior ao impulso de controle, cálculo e representação da realidade. O mesmo controle do real, fundamentado na imposição e controle do homem sobre a natureza, é possível apenas porque é derivada de um modo de abertura próprio do objeto. Em suma, Heidegger defende uma *autonomia* do objeto.

A obra de arte é privilegiada por ser dotada de uma auto-suficiência incomum aos outros entes.

Desse modo, é possível falar, na obra de Heidegger, de uma *Ontologia da Arte*. Porque a arte, neste sentido, antes mesmo de um fenômeno estético, é um âmbito originário de abertura, próprio e livre, do ente em seu ser, que permite a passagem do homem a diferentes formas de desvelamento do real. Heidegger supera a *analítica existencial* na medida em que percebe que com base nesta não se atinge o desvelamento da verdade a partir de uma análise compreensiva do *ser-aí* como *ser-no-mundo*; isso só ocorre partindo de uma *escuta* da própria obra, que *fala* ao homem de seu ser. André Duarte escreve, no ensaio *Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial e político*:

A arte, portanto, não teria que ver em primeiro lugar com o belo e a beleza, tal como pensado no domínio da estética, nem seria uma imitação do belo natural, mas estaria relacionada com a verdade no sentido do desvelamento, isto é, como o trazer o ente à luz. A novidade teórica consiste em que ao pensar a verdade Heidegger não mais privilegia o *Dasein* como o ente que, sendo uma abertura, torna possível o encontro e a descoberta dos demais entes. Agora, ao pensar a verdade, Heidegger privilegia a obra de arte como ente peculiar em torno do qual ganha forma, consistência e acessibilidade ao próprio acontecimento da clareira do ser [*Lichtung des Seins*] na qual o *ser-aí* se encontra sempre lançado. Ou seja, mais importante do que pensar o *ser-aí* como a instância ontológica que opera os diferentes modos de desvelamento dos entes é a consideração de que o próprio *ser-aí* somente “é” na medida em que já está sempre lançado no aberto da clareira do ser [...]. (DUARTE, 2008, p. 26)

Heidegger, em *A Origem da Obra de Arte*, toma uma pintura em que de Van Gogh retrata um par de sapatos, evidenciando que parte da pintura mesma o abrir-se autêntico do utensílio, na obra, ao afirmar que “a obra de arte deu a conhecer o que o utensílio na verdade é” (HEIDEGGER, 2007, p. 21). Sua intenção é mostrar que a obra de arte, e apenas esta, concede ao homem uma visão do ser das coisas que não se pauta por qualquer imposição deste sobre o ente pelo qual a verdade do ser se desvela; porque na pintura não está retratado tão somente o utensílio particular que é o sapato, mas na imagem deste sapato a verdade daquele ente acontece por um desencobrimento próprio. Os processos de conhecimento passíveis de formalização, característicos da racionalidade técnica, compõem determinada forma de desvelamento da verdade do ser; entretanto, não a mais originária. Esta sequer é capaz de pensar os fundamentos do conhecimento proporcionado pelo objeto que investiga.

A arte é o *pôr-se-em-obra-da-verdade*, pois permite a visualização da verdade do ente. A técnica moderna é uma abertura do ser refratária à visualização do seu momento

produtivo, do pôr-se-em-obra. Isso se deve ao fato de que o dispor característico da técnica elimina o momento da transcendência, aquilo que não é revelado, que não está à mostra:

Nunca haveremos, porém, de avaliar o alcance da essência da ciência enquanto a tomarmos apenas nesse sentido cultural. O mesmo vale para a arte. Ainda hoje costuma-se evocar ambas juntas: arte e ciência. É que também se pode representar a arte como um setor da atividade cultural. Neste caso, porém, nada se percebe de sua essência. Encarada em sua essência, a arte é uma sagrada e um refúgio em que, cada vez de maneira nova, o real presenteia o homem com o esplendor, até então, encoberto de seu brilho a fim de que, nesta claridade, possa ver, com mais pureza, e escutar, com maior transparência, o apelo de sua essência. (HEIDEGGER, 2008b, p. 39)

Heidegger explica, partindo da análise do acontecimento da verdade na obra de Van Gogh, que o desvelamento que ocorre a partir da obra de arte é de um tipo completamente diverso, pois se dá à medida que o homem inicia uma *escuta*. É a obra que *fala* ao homem, trazendo à luz o utensílio naquilo que o homem não impõe, no que, para este, é inesperado. Capaz de conservar a constante articulação entre o *mundo*, como âmbito do que se desvela, e *terra*, momento no qual o mistério do ente se resguarda, a obra de arte mantém a tensão entre encobrimento e desencobrimento, no embate da *clareira* do ser. A racionalidade técnica, iniciada pela metafísica platônica e radicalizada na Modernidade, ignora o encobrimento na pretensão de tornar evidentes, de forma imediata, todas as formas de desvelamento do ente em questão:

Pela pintura de Van Gogh não podemos nem verificar onde ficam os sapatos. (...) Um par de sapatos de camponês e nada mais. E todavia, da escura abertura do gasto interior do calçado olha-nos fixamente a fadiga do andar do trabalho. Na dura gravidade do calçado retém-se a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que sempre iguais se estendem longe pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro fica a umidade e a fartura do solo. Sob as solas demove-se a solidão do caminho do campo pelo final da tarde. No calçado vibra o quieto chamado da terra, sua silenciosa oferta do trigo maduro, sua inexplicável recusa na desolação do campo no inverno. Por esse utensílio passa o calado desassossego pela segurança do pão, a alegria sem palavras por ter mais uma vez suportado a falta, a vibração pela chegada do nascimento e o tremor ante o retorno da morte. À *terra* pertence esse utensílio e no *mundo* da camponesa ele é abrigado. É dessa abrigada pertença que o próprio utensílio ressurge para seu repousar em si. (HEIDEGGER, 2007, p. 20)

Este desencobrimento próprio, o *acontecimento do ser* ao qual o filósofo se refere em defesa da autonomia máxima do objeto na obra de arte é entendido apenas na consideração do seu conceito de *Ereignis*. Na obra *Hermenêutica em Retrospectiva*, Hans-Georg Gadamer discorre acerca deste conceito heideggeriano:

“Heidegger emprega o termo *Ereignis* com um sentido técnico bastante determinado. *Ereignis* não designa apenas um acontecimento entre outros, um evento ou uma ocorrência historiográfica qualquer. Ao contrário, ele aponta originariamente para um acontecimento, no interior do qual o ser se abre em uma de suas determinações históricas e o ser-aí conquista o seu próprio como o fundador da verdade do ser e como guardião da dinâmica de seu desvelamento e de sua retração. Heidegger vale-se aqui da presença de *-äugen* (visão) e *-eigen* (próprio) na etimologia de *Ereignis* e utiliza o termo para descrever a gênese instantânea de um próprio ao ser-aí e ao ser em meio a abertura do mundo.” (GADAMER, 2009, p. 118)

Ereignis é um *acontecimento* a partir do qual se determina o sentido do ser. A arte participa deste acontecimento, pois instaura o combate entre *mundo*, o que se desvela, o que aparece para o homem, e *terra*, como o que permanece oculto. A obra de arte é uma forma *privilegiada* de desvelamento, devido ao seu caráter não esgotável, pois mesmo permanecendo um fazer do homem, possui uma autonomia que a permite conservar o âmbito do que, no movimento de compreensão de ser, mantém-se velado, escondido. Entretanto, o *acontecimento* não se mantém a parte do movimento que instaura um mundo novo, pois é precisamente este o acontecer que surge na obra: é um acontecimento apropriativo, no qual ocorre que não apenas o sujeito impõe o desvelar ao objeto, na medida em que sequer se mantém possível sustentar a oposição sujeito-objeto. *Ereignis* é o acontecimento do *comum-pertencer* de homem e obra no embate *terra-mundo* que ocorre no que Heidegger chama de *clareira [Lichtung] do ser*. Neste combate, obra de arte e homem se apropriam mutuamente, frente ao ser que se desvela e que instaura um mundo novo. Ernildo Stein, na introdução que escreve para a conferência *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, resume a proposta heideggeriana:

A questão própria do pensamento para Hegel, tanto quanto para Husserl, foi a subjetividade, e esta levada a seu momento supremo: o método. Heidegger, procurando superar os dois, afirma como nova questão do pensamento a *Alétheia*. Com esta palavra comprehende ele o sentido, a verdade, o desvelamento, o velamento, a clareira do ser, resumindo tudo na palavra síntese: *Ereignis*. (STEIN, In: Heidegger, *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*, 1973, p. 265).

Homem e obra pertencem à *clareia do ser*. É esta co-pertença que permite a abertura originária que desvela a verdade do ente em seu ser e que possibilita mesmo a imposição de um único modo de abertura, característica da moderna metafísica da subjetividade, que Heidegger aspira combater. *Clareira* é *alétheia*. O vir-a-ser pressupõe um âmbito de abertura. É problemático pensar no conceito heideggeriano de verdade como desvelamento, apenas, pois *alétheia* designa uma co-pertença originária do ser-aí humano e dos entes na verdade do

ser e remete não somente ao desvelar originário, mas também ao simultâneo velamento do movimento que o acontecer da verdade sempre é, pois o não-encobrimento também *acontece*. A obra de arte comprehende, em si, ambos os instantes, simultâneos, de desvelar e velar. Gadamer, na Introdução que escreve a *A Origem da Obra de Arte*, evidencia esse caráter ambíguo:

Tudo isso, ao contrário, deve ser possibilitado apenas pelo fato de o desencobrimento [*Entbergung*] e o acobertamento [*Verbergung*] serem um acontecer do próprio ser. A compreensão habitual da essência da obra de arte ajuda-nos a compreender isso. Aí há expressamente uma tensão entre a irrupção e o recolhimento, que constitui o ser da própria obra. O vibrante nessa tensão é o que constitui o nível de formação de uma obra de arte e gera o brilho pelo qual ela ofusca tudo o mais. Sua verdade não é o plano aberto do sentido. Assim ela é segundo sua essência combate entre mundo e terra, erupção e recolhimento (GADAMER, In HEIDEGGER, *A origem da obra de arte*. 2007, p. 77).

A arte não se resume à representação do ente, mas instaura um mundo novo. A partir do *Ereignis*, e este a partir da obra, inicia-se uma nova abertura historial do ser, diversa daquela constantemente reafirmada pela metafísica tradicional. “Tempo e ser acontecem apropriados no *Ereignis*” (HEIDEGGER, In: *Tempo e ser*, 1973, p. 467) A arte, nessa conjuntura, se converte na possibilidade de instauração de uma nova origem para o ser e para o homem. A origem da obra de arte é a origem do ser-aí historial de um povo.

Sempre que o ente no todo enquanto o ente mesmo anela a fundação na abertura, a arte aporta à sua essência historial como instituição. Ela aconteceu no Ocidente pela primeira vez na Grécia. O que futuramente veio a se chamar ser foi posto paradigmaticamente em obra. O ente assim aberto no todo foi então transformado em ente no sentido criado por Deus. Isso aconteceu na Idade Média. Esse ente foi então revertido em início e transcorrer dos tempos modernos. O ente se converteu em objeto, assenhoreável pelo cálculo e absolutamente decifrável. A cada vez, rebentou um mundo novo e essencial. A cada vez a abertura do ente teve de se direcionar no próprio ente através do firmamento da verdade na forma. A cada vez aconteceu o não-encobrimento do ente. Ele põe a si em obra, e a arte consuma esse pôr. Sempre que a arte acontece, isto é, quando um início é, vem um abalo na história, história tem início pela primeira vez ou novamente. História não significa aqui a sequência sucessiva de incidentes quaisquer no tempo, por mais importantes que sejam. História é o demovimento [*Entrückung*] de um povo para o que lhe é dado como tarefa enquanto inserção no que lhe é entregue [*Mitgegebenes*] (HEIDEGGER, 2007, p.57-58).

A arte deixa a verdade originar-se. Essa é, simultaneamente, sujeito e objeto do pôr-se-em-obra da verdade. A verdade, desse modo, não surge através da imposição do homem, através de um método; nem mesmo é possível considerar o homem um sujeito, pois é a obra que possibilita a abertura do acontecer da verdade e conduz homem e ser a co-habitarem.

Quanto mais isoladamente a obra se mantém em si, firmemente estabelecida na forma, quanto mais puramente parece cortar todas as relações aos homens, tanto mais simplesmente entra no aberto o choque – que esta obra é -, tanto mais essencialmente sobrevém o insuspeitado e o que até então parecia insuspeito vem abaixo. Mas esse múltiplo chocar não tem nada de violento; pois, quanto mais puramente a própria obra é levada para a abertura do ente aberta por ela mesma, tanto mais simplesmente nos insere nessa abertura e ao mesmo tempo nos arranca do habitual. (HEIDEGGER, 2007, p. 49).

A virada [*Kehre*] heideggeriana que, após a metade dos anos 30, começa a moldar a analítica existencial em uma ontologia hermenêutica, confere ao problema da compreensão a um caráter central. O desafio de se desvincular de um modelo tradicional de linguagem se torna essencial para pensar o comum-pertencer entre ser e pensar, elaborado sob a idéia de *clareira* do ser no conceito de *Ereignis*.

Heidegger afirma, no ensaio *A Essência da Linguagem* que “a linguagem é a casa do ser” (HEIDEGGER, 2003, p. 127). O co-habitar entre homem e ser, na abertura instaurada pela obra de arte, só se torna possível através da linguagem. O projeto heideggeriano de uma ontologia hermenêutica desvincula o exercício de interpretação de sua tradicional acepção normativo-metodológica. A compreensão da verdade enquanto *alétheia*, como um co-pertencer de homem e ser, ocorre apenas na perspectiva de um movimento circular de articulações prévias, inseparável da existência do homem em sua totalidade. Trata-se, aqui, de um movimento ontológico de abertura do ser em seu âmbito originário de velamento e desvelamento, que apenas na obra de arte encontra seu potencial de instaurar uma nova história da verdade do ser. A relação do homem com a obra representa uma radicalização da experiência hermenêutica heideggeriana.

Esta experiência seria impensável, senão sob a consideração de um vínculo entre ontologia e linguagem. A obra é capaz de comunicar sua abertura ao homem apenas porque a linguagem é a casa do ser; é a linguagem que nomeia o que cada coisa é e permite o vigorar desse ser. Heidegger se afasta da acepção que se solidificou ao longo da história da filosofia, que toma a linguagem apenas por seu caráter instrumental e designativo, nomeador de todas as coisas, para tornar a experiência da verdade do ser fundamentalmente uma experiência com a linguagem.

Isso é o que Heidegger pretende evidenciar, na interpretação do *lógos* heraclitiano, como uma dimensão originária, já apontada pelo pensamento pré-socrático e esquecida pela metafísica, como um lugar comum do qual o homem e ser fazem parte e que os constitui, e

somente através do qual o homem se torna capaz de compreender o mundo. O *lógos* é a morada do ser.

É aqui interessante considerar a polêmica afirmação de Heidegger, presente no ensaio *O Que Quer Dizer Pensar*, de que a ciência não pensa, considerando que um pensar autêntico não excluiria qualquer dimensão de desvelamento de verdade, pois tal exclusão só poderia surgir de uma compreensão problemática e mesmo limitada do que é “verdade”; entretanto, o poeta é o homem que verdadeiramente pensa, na medida em que não teme o perigo de adentrar um mundo novo e desconhecido, que não domina, mas dentro do qual, no vislumbrar da verdade do ente em seu ser, permite que o ser autenticamente se revele e oculte no que lhe é mais próprio.

O poeta, para Heidegger, faz uma experiência pensante com a linguagem, que se desdobra na única possibilidade de uma experiência com o ser. Esse pensamento, que deve permitir que o ser fale, por si, em sua autenticidade, é um pensar em tudo diferente do pensar da racionalidade técnica que a cada momento se reafirma na Modernidade. Uma nova abertura, a instauração de um mundo que articule homem e ser, que ocorre a partir da arte que *põe* a verdade em obra, é passível de se vislumbrar apenas a partir de uma mudança do próprio homem, que se deve manter aberto à escuta do ser, ao invés de arrancar do real apenas o modo de desencobrimento que anteriormente impôs.

Referências Bibliográficas

- DUARTE, A. Heidegger e a Obra de Arte como Acontecimento Historial-Político. In: *Artefilosofia*, Ouro Preto, v. 1, n. 5, p. 23-34, 2008.
- DREYFUS, H. L. Heidegger's Ontology of Art; POLT, R. *Ereignis*. In: *A Companion to Heidegger*. Oxford: Blackwell, 2005; pp. 375-391/407-419.
- GADAMER, H.G. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Tradução: Marco Antônio Casanova. 1.ed. Petrópolis: Editora Vozes. 2009.
- HEIDEGGER, M. A Origem da Obra de Arte. Tradução: Laura de Borba Moosburger. In: “A Origem da Obra de Arte” de Martin Heidegger: Tradução, Comentário e Notas”, pp. 05-80. Curitiba. 2007.
- _____ *A Doutrina de Platão sobre a Verdade*. Tradução: Antônio Jardim. Sem referências.
- _____ A Essência da Linguagem; O Caminho Para a Linguagem; A Linguagem na Poesia. In: *A Caminho da Linguagem*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis. Editora Vozes. 2003.

_____ *Caminos de Bosque*. Alianza Editorial: Madrid, 1995.

_____ Que é Isto – A Filosofia?; O Fim da Filosofia e a Tarefa do Pensamento; Que é Metafísica? Sobre a Essência da Verdade; A Tese de Kant Sobre o Ser; Tempo e Ser; O Princípio de Identidade; In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Coleção Os Pensadores. São Paulo. Editora Abril Cultural. 1.ed. 1973.

_____ A Questão da Técnica; A Coisa; Ciência e Pensamento de Sentido; O Que Quer Dizer Pensar?; Aletheia (Heráclito, fragmento 16); Logos (Heráclito, fragmento 50). In: *Ensaios e Conferências*. Tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2008.

_____ *Ser e Tempo*. Tradução: Márcia Sá Cavalcante Schuback. 3.ed. Petrópolis. Editora Vozes. 2008.

NUNES, B. *Hermenêutica e Poesia: O Pensamento Poético*. Belo Horizonte: Editora UFMG. 2007.

_____ *Passagem Para o Poético: Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Editora Ática. 1985.

O POÉTICO COMO LUGAR PRIVILEGIADO DA FILOSOFIA

Incursões sobre a linguagem filosófica e poemática

Elzahra M. R. O. Osman

Resumo: A Kehre, que inicia a assim chamada segunda fase da filosofia de Heidegger, tornou-se, para a filosofia contemporânea, a principal reconsideração da relação entre filosofia da linguagem e poética, tema fortemente conectado à guinada hermenêutica da ontologia. Antes de querer nos ensinar a pensar, Heidegger nos incita ao reconhecimento de que a linguagem é o lugar originário da experiência do Ser. Assim a linguagem teria prevalência sobre qualquer discurso, mesmo o científico, vindo a se tornar o principal contraponto à metafísica. María Zambrano, como Heidegger, escreverá suas obras na tentativa de compreender a poesia e a filosofia como contrapontos históricos do pensamento e da linguagem, e o mesmo fará Octavio Paz. Para estes pensadores ilustres, a linguagem da metafísica não apenas deveria ser repensada, como também teríamos de construir um pensamento que servisse apenas à linguagem; tal é já perscrutado no lugar ocupado pelo poético, pela linguagem da poesia ou a despeito dela.

Palavras-chave: Linguagem. Metafísica. Poesia. María Zambrano. Martin Heidegger. Octavio Paz.

Abstract: The Kehre, which starts the so-called second phase of Heidegger's philosophy, became for contemporary philosophy a major rethinking of the relationship between poetry and philosophy of language, theme strongly connected to the turn of the hermeneutic ontology. Before wanting to teach us to think, Heidegger urges to recognize that language is the originating place of the experience of Being. So the language would have precedence over any speech, even scientific, becoming the main counterpoint to metaphysics. María Zambrano, like Heidegger, will write her work in an attempt to understand the poetry and philosophy as historical counterpoints of thought and language, and the same will Octavio Paz. For those illustrious thinkers, the language of metaphysics not only should be reconsidered, but we should build a thought that would serve only to language, which is already scrutinized in the place occupied by the poetic, in the language of poetry or despite of it.

Keywords: Language. Methaphysics. Poetry. María Zambrano. Martin Heidegger. Octavio Paz.

La historia del hombre podría reducirse a la de las relaciones entre las palabras y el pensamiento. Todo período de crisis se inicia o coincide con una crítica del lenguaje. Octavio Paz

No início era o verbo...

Esta pesquisa se propôs a fazer uma investigação sobre a linguagem; não a dos linguistas, dos antropólogos, dos analíticos, mas da linguagem que diz o Ser. Sendo assim, foi preciso recorrer à tradição do pensamento que se espantou com o fato de que a linguagem era vista apenas como um meio de representação da palavra sobre a coisa, do signo e seu

significante, e a defendeu como lugar de criação e liberdade, deslumbramento e hesitação frente à nomeação, e também como espaço originário onde a experiência humana ainda não havia perdido sua ligação com o sagrado, visto que se encontrava integrada a toda realidade existente, constituindo o inefável e o dito uma mesma equação.

Parece problemático defender o estudo da linguagem senão para conhecimento técnico, como o estudo sobre o surgimento da linguagem humana, sua historicidade; ou para fins analógicos entre as primitivas e as modernas, com fim à “descoberta” de parâmetros similares que conduzissem a uma teoria universal sobre a linguagem. Ou ainda, como o estruturalismo se propôs, a encontrar na linguagem as estruturas simbólicas da experiência humana. No entanto, ainda que problemático, é isso que se fará aqui.

A linguagem como campo de estudo foi objetivada pela Filosofia Analítica, para quem as proposições e enunciados são meios de comunicação que a colocam à disposição do falante: a concepção sobre a linguagem sendo aquela que a percebe como a um utilitário, apenas um fim para a fala, para a comunicação e, finalmente, para o próprio fazer filosófico. Assim, a Filosofia da linguagem tem seu nascimento com os primeiros filósofos analíticos, pois que será a partir das exposições de Ludwig Wittgenstein, o Círculo de Viena e os neopositivistas que a preocupação sobre o que é possível dizer com a linguagem torna-se o basilar empreendimento filosófico do século XX. Será exatamente devido à concepção da linguagem para fins técnicos que, nos pensamentos de virada ou de segunda fase como em Wittgenstein e Martin Heidegger, começa a aparecer o desconforto com a concepção e o consequente uso que se fazia da linguagem. De modo pragmático, com Wittgenstein, ou ultra-hermenêutico, com Heidegger (CABRERA, 2009), a Filosofia vivenciará mais uma de suas muitas crises: existiria um suporte privilegiado para o fazer filosófico (e por suporte entendemos tanto o uso que se faz da linguagem quanto o gênero que a carrega)?

Segundo autores como Manfredo Oliveira (2006), a tradição que percebe a linguagem como problema filosófico está inscrita desde a filosofia de Platão. Provavelmente está também nos pré-socráticos como em Heráclito e suas formas de dizer o ser. No entanto, a partir do estudo da história da Filosofia Ocidental, é improvável falar a partir de/sobre/com a linguagem sem citar o filósofo alemão Martin Heidegger. E sobre isto falaremos exaustivamente no corpo do presente texto. Neste sentido, a investigação sobre a linguagem a que se propôs este trabalho foi inspirada pelo pensamento do referido filósofo. E pelo fato de que muitos outros autores terem se sucedido a ele, revisando e ampliando suas reflexões, ao ponto de terem reescrito a história da crítica e da teoria literária, vindo a integrar o que se conheceu posteriormente por *filósofos da literatura*. Este trabalho poderia ter sido produzido

com tais herdeiros, mas se optou por trabalhar com outros pensadore(a)s que não sofreram influência direta de Heidegger.

É sabido que María Zambrano, filósofa espanhola que viveu na mesma época que nosso filósofo-referência, deve muito de sua filosofia a outro mestre, também contemporâneo a Heidegger, Ortega y Gasset. Importante notar que tanto quanto o filósofo alemão se incomodaram com a filosofia que era produzida na Europa do início do século passado. As críticas e as conclusões a que ambos chegam sobre a Filosofia da época, tomada como uma ciência exata, com métodos e fins quantificáveis, são bastante aproximadas. No entanto, será Heidegger quem faz de sua escritura um campo privilegiado para a experiência da linguagem, começada a pensar em *Ser e Tempo* (2008), e radicalizada na sua *Kehre* (segunda fase). A filósofa María Zambrano, seguindo os passos de Ortega y Gasset quanto à crítica à ontologia clássica - o que se convencionou chamar metafísica da presença, heideggerianamente como esquecimento do ser, ou em termos mais simplórios, objetivação do saber e de seu (sua) detentor (a) – produzirá uma filosofia sempre às voltas com o problema da linguagem, e consequentemente, com a linguagem que produz e é produzida pela Filosofia. Assim se confrontará, em muitos de seus escritos, com o problema do suporte em Filosofia; usando, para tanto, uma velha querela: a separação ocorrida entre Filosofia e Poesia no início do pensamento filosófico ocidental. María Zambrano é, então, a autora deste último século que nos ajudará a pensar esta suposta cisão, como também os suportes em que ambas operam, e, principalmente, se haveria um *lugar* privilegiado para o ato filosófico.

No entanto, confrontar ambos os autores, e pretender perceber suas diferenças e aproximações, não parecia suficiente. Tanto Heidegger quanto Zambrano veem na poesia o completo oposto da linguagem instrumentalizada no querer dizer, seja ele filosófico ou científico, mas não são poetas *stricto sensu*. Assim, era preciso recorrer àquele que refletisse sobre seu próprio ofício, e tivesse alguma pretensão a pensar a linguagem poética por vias filosóficas; mas não apenas isso, escolhi propositadamente Octavio Paz, Nobel mexicano de Literatura, e renomado ensaísta, por reconhecer em seus escritos certa aproximação com o pensamento tanto de Zambrano quanto com o de Heidegger. O desafio intelectual tornou-se maior, portanto, já que além de perscrutar a concepção sobre a linguagem nos referidos autores, seria necessário perceber se o lugar de onde falavam, se a partir da filosofia ou desde a poesia, trariam conclusões diferentes sobre a linguagem poemática e o pensamento filosófico.

Assim trabalharemos com autores que percebem a linguagem para além da sua tecnificação, significando isso que a linguagem não será estudada naquela que se configurou como sendo sua exclusiva função, a comunicação. Tais autores reconhecem-na como a principal instância de revisão do pensamento contemporâneo, já que advogam que é a partir da linguagem que o discurso, e a realidade que este engendra, constrói-se e desconstrói-se continuamente e ao mesmo tempo. Isso porque a linguagem é tida também pelo seu vacilo em comunicar, pelos muitos inomináveis da experiência humana, pelo nominado que não abre a coisa para o seu ser, pelo não-dito desde o dito, pela criação do existente humano, pela liberdade oferecida a seu falante a cada ato de fala, pelo incrível que é sua existência e o que ela cria, por ser inescrutável, mas ainda sim oferecer-se à investigação. E por que buscar a compreensão sobre o que não é ouvido ou considerado seria importante senão devido ao fato de que tal existe a despeito de nosso conhecimento, conformando nossas experiências, relegando o vivido para um lugar de não-existência, enquanto continua a operar...? Finalmente, é possível responder a pergunta, o que é a linguagem? Por que a poesia teria algo a dizer sobre ela? Por que a filosofia quer dizer algo sobre a Poesia? É sobre essas questões que tangenciaremos nas páginas seguintes.

Adentrando à Linguagem

Ser un gran pintor quiere decir ser un gran poeta: alguien que trasciende los límites de su lenguaje. Octavio Paz

Faz-se necessário trazer a este presente artigo algumas das considerações textuais dos autores e da autora em questão sobre a linguagem, já que será a partir destas mesmas tentativas de aproximação a esta espantosa questão, que pensaremos a relação entre linguagem, poesia e filosofia.

Importante observar, mais de uma vez, que a suposta relação existente entre tais entidades é sugerida tanto por Heidegger, quanto por Zambrano e Paz. Sendo assim, para estes autores, não há que se pensar a filosofia, sem pensar a linguagem, ou pensar a poesia sem a filosofia. Considerando a escritura destes autores, aparecerão observações comuns e bastante intuitivas sobre a relação entre a linguagem e a poesia, por exemplo. E digo intuitivas porque dizer a linguagem por meio da linguagem sem querer se ver enredado por ela, ou querer dizer o que é a poesia, sem incorrer no poético, é incidir no erro metafísico que os nossos autores querem evitar. Sendo assim, as assertivas destes autores estão longe de se enquadrarem dentro de uma investigação de caráter científico “se considerarmos o que a partir

de agora ensaiaremos dizer como uma sequência de enunciados sobre a linguagem, isso não passará de uma série de afirmações cientificamente indemonstradas e indemonstráveis sobre a linguagem” (HEIDEGGER, 2008, p. 191).¹

Daí, por exemplo, encontrarmos entre eles a negação da oposição bastante difundida entre a linguagem discursiva e a linguagem poética. A primeira geralmente concebida como o legado da Filosofia para a Ciência, espaço onde se constrói o conhecimento e a comunicação; enquanto que a poesia é gozo artístico. Estes autores enfrentaram tal problema pela análise da unidade mínima da linguagem, que às vezes será a palavra, outras a linguagem poemática como fundamento último da linguagem, ou ainda o discurso que a linguagem engendra entrelinhas, ou seja, a despeito do que suas palavras *queiram* dizer.

Vejamos um trecho do Ensaio, *O Arco e a Lira* de Octavio Paz:

La forma más alta de la prosa es el discurso, en el sentido recto de la palabra. En el discurso las palabras aspiran a constituirse en significado único. Este trabajo implica reflexión y análisis. Al mismo tiempo, entraña un ideal inalcanzable, porque la palabra se niega a ser mero concepto, significado sin más. Cada palabra —aparte de sus propiedades físicas— encierra una pluralidad de sentidos. Así, la actividad del prosista se ejerce contra la naturaleza misma de la palabra. (...) En el poema el lenguaje recobra su originalidad primera, mutilada por la reducción que le imponen prosa y habla cotidiana. La reconquista de su naturaleza es total y afecta a los valores sonoros y plásticos tanto como a los significativos. La palabra, al fin en libertad, muestra todas sus entrañas, todos sus sentidos y alusiones, como un fruto maduro o como un cohete en el momento de estallar en el cielo. El poeta pone en libertad su materia. El prosista la aprisiona (PAZ, 1996, p. 16).

De acordo com Paz, a tentativa de dizer algo com a linguagem não significa que será possível aprisioná-la dentro de uma possibilidade estável de significado. O poder da linguagem é maior do que a do seu portador, e será tanto maior se o poema for o suporte desta linguagem. Para Zambrano, a linguagem possuiria este mesmo efeito construtor e devastador sobre o humano. No entanto, para não querer naturalizar a linguagem, Zambrano apela para a *palavra* como o fundamento último da linguagem, lugar onde ela ainda não estava historicizada, e onde se encontraria a *palavra perdida*, a palavra sagrada, anterior ao tempo discursivo divinizado pela razão.

Antes de que tal uso de la palabra apareciera, de que ella misma, la palabra, fuese colonizada, habría sólo palabras sin lenguaje propiamente. Al ser humano le ha sido permitido, fatídicamente, colonizarse a sí mismo; su ser y su haber. Y de haber sido esto el verdadero argumento de su vivir sobre la tierra, la palabra no le habría sido dada,

¹ Ensaio: *O caminho para a linguagem*.

confiada. El lenguaje no la necesita, como hoy bien se sabe de tantas maneras (ZAMBRANO, 1986, p. 81).

Mesmo no não compreendido da linguagem e de sua fala, apenas no som que ela emite, ou finalmente, pelo seu silêncio, ela, a linguagem, constitui a experiência do pensamento, onde o acontecer do ser dá-se na linguagem. Daí Zambrano afirmar que a palavra é anterior à linguagem, e ter sido colonizada, conformando o ser, pelo humano.

A linguagem é sibilante, e disto temos notícia quando escrevemos, quando falamos, quando nos expressamos numa língua que não é a nossa, quando deixamos que a linguagem guie a nossa fala, já que não somos nós quem a guiamos. Quem já escreveu um poema reconhece o poder de uma instituição anterior ao homem, mas em constante fundamento pela fala. Assim que a linguagem é e ao mesmo tempo não pode ser:

La esencia del lenguaje es simbólica porque consiste en representar un elemento de la realidad por otro, según ocurre con las metáforas. La ciencia verifica una creencia común a todos los poetas de todos los tiempos: el lenguaje es poesía en estado natural. Cada palabra o grupo de palabras es una metáfora. Y asimismo es un instrumento mágico, esto es, algo susceptible de cambiarse en otra cosa y de trasmutar aquello que toca: la palabra pan, tocada por la palabra sol, se vuelve efectivamente un astro; y el sol, a su vez, se vuelve un alimento luminoso. La palabra es un símbolo que emite símbolos. El hombre es hombre gracias al lenguaje, gracias a la metáfora original que lo hizo ser otro y lo separó del mundo natural. El hombre es un ser que se ha creado a sí mismo al crear un lenguaje (PAZ, 1996, p. 21).

Não existe linguagem natural no sentido de que a linguagem constituiria uma natureza humana, isenta de destino, simplesmente dada e existente. Toda linguagem é um envio histórico, mesmo quando o homem não conhece a história, no sentido moderno europeu. Também a linguagem como informação não é a linguagem em si, mas envio histórico do sentido e dos limites da época, uma época que não inaugura o novo, que somente leva ao extremo o velho, o já prelineado na Modernidade (HEIDEGGER, 2008, p. 213)². Daí Heidegger pressentir na linguagem o abismo de uma falta de sentido, de fundamento último. A linguagem é o último fundamento onde não pode haver fundamento último. Esta seria a concepção heideggeriana de linguagem, ainda que criação do humano, não podemos dizê-la sem nos dizer, nela já estamos enredados:

Somos, antes de tudo, na linguagem e pela linguagem. Não é necessário um caminho para a linguagem. Um caminho para a linguagem é até mesmo impossível, uma vez que estamos no lugar para o qual o caminho deveria nos conduzir. Mas será que estamos mesmo neste lugar? Será que somos e estamos na linguagem a ponto de fazermos a

² Ensaio: *O caminho para a linguagem*.

experiência de sua essência, de a pensarmos como linguagem, percebendo, numa escuta, o próprio da linguagem? Será que já estamos na proximidade da linguagem mesmo sem uma ação nossa? Ou será o caminho para a linguagem como linguagem o mais longo e extenso que se pode pensar? E não apenas o mais longo, mas também o mais cheio de obstáculos oriundos da própria linguagem tão logo tentamos pensar, genuinamente e sem desvios, a linguagem no que lhe é próprio? (HEIDEGGER, 2008, p. 191/192)³

A linguagem dispõe do humano enquanto delimita suas possibilidades de experiência. O ser não é outra coisa que o dar-se na linguagem, o evento do ser e da linguagem é o mesmo.

Ser e linguagem

A linguagem é a casa do ser.
Martin Heidegger

Não nos parece estranho que para os dois autores e a autora em análise *Ser* e *linguagem* sejam intercambiáveis. Mas sim que apenas em Heidegger haja a preocupação em justificar a relação entre ambos. Tanto para Zambrano quanto para Paz, tal aparecerá como um dado em seus textos. O questionamento sobre o fato de que as ontologias existentes até então ignoravam a importância da linguagem quando pretendiam dizer o Ser não ocorre em seus escritos, pois fica subentendido que não há como se falar em Ser e não perscrutá-lo como linguagem.

Sendo assim, parece haver uma clara adesão à crítica da metafísica engendrada pela filosofia contemporânea. Bastaria citar o *Fim da Filosofia* (1983) para Heidegger, o fim do pensamento em Agamben (2004), o império do significante em autores como Derrida, Blanchot e Lacan, a busca desenfreada pelo devir observada em Deleuze e Guatarri: tais autores estão reclamando aquilo que a metafísica deixou de fora quando pretendeu dizer o Ser. Para eles, junto com Heidegger, a metafísica buscou o ser pela identidade através da alegação de que a fórmula lógica que diz A=A poderia ser transposta para a experiência do pensamento. Para Heidegger, a *diferença ontológica* entre ser e ente é a de-cisão desocultante-ocultante: o mesmo é percebido através da di-ferença, e não a despeito dela; naquilo que faz o ser se desvelar e velar encontra-se a possibilidade da diferença, que é reconhecida por ser parte integrante do ser: “acontecem como fenômenos enquanto são assim diferenciados a partir do mesmo, a partir da di-ferença” (HEIDEGGER, 2006, p. 70) (...) “enquanto procuramos

³ Ensaio: *O caminho para a linguagem*.

considerar a diferença enquanto tal não a conseguimos fazer desaparecer, mas a perseguimos na sua origem essencial” (*ibidem*).

Para que fique menos abstrato, e mais palatável, usemos um exemplo do próprio autor: a questão do fundamento em Heidegger (2006), como abordado em *Identidade e Diferença* será nosso mote de compreensão de como a metafísica entificou o ser do ente. Analisemos o seguinte excerto:

O que é assim designado remete nosso pensamento para o âmbito que não pode mais ser dito pelas palavras-guias da metafísica, ser e ente, fundamento-fundado. Pois, o que estas palavras designam, o que representa o modo de pensar por elas orientado, nasce como o diferente da diferença. A origem da diferença não mais se deixa pensar no horizonte da metafísica (HEIDEGGER, 2006, p. 74)⁴.

Ora, a metafísica alega um saber mais primitivo e total sobre o Ser, portanto, quer encontrar a verdade em seu próprio fundamento. A oposição realizada por aquilo que funda o ser, distinguindo-o de si mesmo, constituirá o problema irremediável da metafísica. Na medida em que a metafísica diz o que é, ela pensa deixar de fora a diferença do ser. Zambrano aponta na metafísica a mesma pretensão da verdade observada nas assertivas de Heidegger. A isto ela dará o nome de *metafísica da criação*:

Na ordem do conhecimento quer-se encontrar a fundamentação da ciência, isto é, do conhecimento que já se possui, mas que, pelo visto, não basta possuí-lo se não se possui desde a última raiz. Trata-se, realmente, de um conhecimento ambicioso. Pois, na realidade, chegar à fundamentação do conhecimento é tanto como saber das coisas o que se saberia se nós as tivéssemos criado. É conhecer desde a própria raiz do ser. É conhecer absolutamente (ZAMBRANO, 2000, p. 105)⁵.

No entanto, o que Heidegger e Zambrano querem nos mostrar, é que isto que ela (a metafísica) pensa deixar de fora ao fazer a distinção entre os iguais e os diferentes na verdade não ocorre, já que o ser carrega consigo a de-cisão cortante, o próprio traço da sua diferença: ser e ente, aquilo que é e seu fundamento não são separáveis. O único logro da metafísica teria sido erigir seu império sob o alijamento da linguagem. O que não significa dizer que a linguagem ou a palavra não carregue seu fundamento originário, o que lhes permitiu vir a ser, e que é vislumbrado pelo ser, pois que o próprio da palavra é ter dado origem ao humano:

LA PALABRA⁶ que un ser humano guarda como de su misma sustancia, aunque la aprendiera o la formara él mismo un día. La que no se dice porque el decirla la

⁴ Ensaio: *Identidade e Diferença*.

⁵ Ensaio: *Poesia e Metafísica*.

⁶ Grifo do autor

desdeciría también al darla como nueva o al enunciarla, como si pudiera pasar; la palabra que no puede convertirse en pasado y para la que no se cuenta con el futuro, la que se ha unido con el ser (ZAMBRANO, 1986, p. 88).

Assim, para além das assertivas de que a linguagem funda a existência humana, que define a experiência desta com o mundo, e de que é a realidade última do ser, ser e linguagem não apenas se confundem como conceito, mas não podem ser vislumbrados separadamente, como ocorreu ao longo da tradição da onto-teo-logia filosófica:

O lugar onde se captura a relação do ser com o humano é a linguagem. O evento do ser e da linguagem é um mesmo evento. O ser humano não seria humano se lhe fosse recusado falar incessantemente e por toda parte, variadamente e a cada vez, no modo de um “isso é”, na maior parte das vezes, impronunciado. À medida que a linguagem concede esse sustento, a essência do homem repousa na linguagem (HEIDEGGER, 2008, p. 191)⁷.

A relação entre ser e linguagem ocorre pela impossibilidade de pensá-los separadamente. O recurso utilizado para se apontar a esta suposta indiferenciação é trazer a poesia à fala demonstrando o que ela possui de originário e criativo, apontando para o fato de ser ela a primeira fala dos humanos, constituidora de toda realidade existente, e, portanto, do ser:

La poesía vive en las capas más profundas del ser, en tanto que las ideologías y todo lo que llamamos ideas y opiniones constituyen los estratos más superficiales de la conciencia. El poema se nutre del lenguaje vivo de una comunidad, de sus mitos, sus sueños y sus pasiones, esto es, de sus tendencias más secretas y poderosas. El poema funda al pueblo porque el poeta remonta la corriente del lenguaje y bebe en la fuente original. En el poema la sociedad se enfrenta con los fundamentos de su ser, con su palabra primera. Al proferir esa palabra original, el hombre se creó. Aquiles y Odiseo son algo más que dos figuras heroicas: son el destino griego creándose a sí mismo. El poema es mediación entre la sociedad y aquello que la funda. Sin Homero, el pueblo griego no sería lo que fue. El poema nos revela lo que somos y nos invita a ser eso que somos (PAZ, 1996, p. 23).

Linguagem e Poesia

He tenido el proyecto de buscar los lugares decisivos del pensamiento filosófico, encontrando que la mayor parte de ellos eran revelaciones poéticas. Y al encontrar y consumirme en los lugares decisivos de la poesía me encontraba con la filosofía. María Zambrano

Para os poetas modernos, e mesmo para os filósofos pós-virada linguística, não parece novidade alguma pensar a poesia desde uma perspectiva sobre a linguagem. A poesia

⁷ Ensaio: *O caminho para a linguagem*.

moderna, desde Rimbaud, Baudelaire, Valéry, citando os franceses, ou ainda e. e. cummings, Gertrude Stein, entre os americanos, Stefan George, Paul Celan, entre os alemães, tornou o poema nada mais que o pretexto de uma metalinguagem. A assertiva largamente ouvida de que os poetas escrevem apenas para os poetas parece ser comum até hoje. Em grande medida, a crítica especializada tende a considerar o poema sendo poético se, para além da formação de imagens ou da criação de metáforas, o poema possa dizer entrelinhas o motivo de cada uma de suas palavras estarem naquele lugar, naquela sintaxe, e constituindo aquela exata forma. E os motivos disso seriam dois: o fato de uma maior consciência sobre a linguagem ter ressurgido no último século, e o fato de a poesia, seja ela moderna ou não, oferecer ao leitor o mesmo espanto que teria oferecido ao escritor enquanto este se consumava em criá-la: “la lectura del poema ostenta una gran semejanza con la creación poética. El poeta crea imágenes, poemas; y el poema hace del lector imagen, poesía” (PAZ, 1996, p. 18).

Basta que tenhamos em mãos o testemunho de tradutores (como o de Haroldo de Campos (CAMPOS; PAZ, 1986) que transformou *Blanco* de Octavio Paz na tradução para o português em *Transblanco*) ou mesmo de poetas: a função poética é própria à linguagem, à palavra, e ao ato poético em si, ela está sempre latente na linguagem, é percebida na medida em que não adianta conhecer o significado de uma palavra em outra língua, ou compreender a pragmática em que aquela palavra está sendo usada:

Palabras, sonidos, colores y demás materiales sufren una transmutación apenas ingresan en el círculo de la poesía. Sin dejar de ser instrumentos de significación y comunicación, se convierten en «otra cosa». Ese cambio —al contrario de lo que ocurre en la técnica— no consiste en abandonar su naturaleza original, sino en volver a ella. Ser «otra cosa» quiere decir ser «la misma cosa»: la cosa misma, aquello que real y primitivamente son (PAZ, 1996, p. 16)

En los venturosos pasajes de la poesía y del pensamiento, aparecen inconfundiblemente entre las del uso, siendo igualmente usuales. Mas ellas saltan diáficamente, promesa de un orden sin sintaxis, de una unidad sin síntesis, aboliendo todo el relacionar, rompiendo la concatenación a veces. Suspendidas, hacedoras de plenitud, aunque sea en un suspiro (ZAMBRANO, 1986, p. 82).

Como observado nos excertos acima, de Paz e Zambrano, a poesia é outra coisa que signos ou materialidade da linguagem, ela é o que a transforma, o que tira a linguagem de sua tecnificação e a devolve ao seu lugar originário. A linguagem poética é a que movimenta a linguagem sempre para um novo lugar, o que vem a transformar o largamente conhecido em estranho, para depois se tornar comum novamente. Neste sentido, a poesia tem a função de renovação da linguagem. Daí ouvirmos que a literatura é o espaço de construção de mundos. O que faz sentido se pensarmos que o grego de Homero, o inglês de Shakespeare, o português

de Camões e o espanhol de Cervantes nascem como línguas poéticas estranhas à comunidade e passam a ser a linguagem cotidiana até hoje.

Seria redundante afirmar que tanto Paz quanto Heidegger possuem a mesma intuição quanto ao lugar do poético, que julgam encontrar no poema, mas não o é, visto que por muito tempo a concepção sobre a poesia esteve ligada ao poema propriamente dito e às metáforas e suas possibilidades de formação de imagens que estabelecem em cada ouvinte.

Heidegger elege o lugar do poético como sendo o poema, o lugar onde a linguagem fala, ainda que a linguagem que se remeta ao originário não tenha prevalência na linguagem poemática: “o que se opõe ao puramente dito, ao poema, não é a prosa. Prosa em sentido puro nunca é “prosaica”. A prosa é tão poética e, por isso, tão rara como a poesia (HEIDEGGER, 2008, p 24)⁸. A linguagem que nos fala e diz sobre nós, e com a qual tentamos dizer o mundo, é perceptível em sua essência por meio do poema, lugar onde a liberdade languageira se faz presente. A correspondência do ser com a linguagem é algo que está mais próximo da poesia e do pensamento que da filosofia:

Mas pelo fato de a poesia, em comparação com o pensamento, estar de modo bem diverso e privilegiado a serviço da linguagem, nosso encontro que medita sobre a filosofia é necessariamente levado a discutir a relação entre pensar e poetar. Entre ambos, pensar e poetar, impera um oculto parentesco porque ambos, a serviço da linguagem, intervêm por ela e por ela se sacrificam. Entre ambos, entretanto, se abre ao mesmo tempo um abismo, pois “moram nas montanhas mais separadas” (HEIDEGGER, 1983, p. 23)⁹.

Linguagem e poesia não são apenas um mote para o fazer filosófico. Sem a poesia não se pode discutir o estatuto da linguagem, e sem a compreensão da importância da linguagem não há como produzir uma filosofia correspondente ao Ser. A correspondência do pensamento ao Ser é atividade da linguagem, e por correspondência Heidegger entende a não ocorrência no erro metafísico: querer *dizer* o ser, e ao fazê-lo, e por não comprehendê-lo como linguagem, entificar o ser do ente. Parece claro (o quê em questão a Heidegger é sempre temeroso) de que não será em qualquer lugar que poderemos encontrar o *logos* perdido, aquele que fazia par com o sagrado, já que a filosofia contemporânea não parece viver o momento epocal para tanto.

⁸ Ensaio: *A linguagem*.

⁹ Ensaio: *Que é isto – A Filosofia?*

Paz também concebe o poema como este lugar privilegiado da linguagem e do poético, como observado no excerto abaixo:

Lo poético es poesía en estado amorfó; el poema es creación, poesía erguida. Sólo en el poema la poesía se aisla y revela plenamente. Es lícito preguntar al poema por el ser de la poesía si deja de concebirse a éste como una forma capaz de llenarse con cualquier contenido. El poema no es una forma literaria sino el lugar de encuentro entre la poesía y el hombre. Poema es un organismo verbal que contiene, suscita o emite poesía. Forma y substancia son lo mismo (PAZ, 1996, p. 13).

Há que se perguntar se podemos conceber o fato de que a poesia (o poético) possa ser encontrada anteriormente à linguagem e ao poema, pois que os múltiplos fragmentos encontrados nos textos de Paz nos permitem tal interpretação. Ou deveríamos conceber a poesia e o poético como instâncias desiguais, ainda que complementares? A poesia só poderia ser encontrada no poema, e o poético viria a ser a concepção abstrata de um devir poemático? Tal questão não é leviana se considerarmos que o *ser* que é *linguagem* é poesia, e, portanto, poderia ser encontrado em outras formas que não apenas no poema. Também, se pensarmos na assertiva paziana, não é o conteúdo que o poema explicita que faz dele o lugar do poético, ou o fato de a poesia estar circunscrita dentro de um poema, já que “o poema não é uma forma literária senão o lugar de encontro entre a poesia e o homem”.

Em Zambrano há uma diferença sutil em relação aos outros dois autores: linguagem para a filósofa é nada mais que história, enquanto que o que está perdido é a palavra, detentora de todo poder criador, anterior à linguagem, à fala, legado do próprio silêncio, o motivo, enfim, do poema. Daí para Zambrano o poético não estar ligado necessariamente ao poema ou à linguagem poemática, já que ele é facilmente observável mesmo nos discursos filosóficos ou no silêncio que antecede a poesia. A palavra é a unidade mínima e mais importante da linguagem, ela nos remete ao lugar do sagrado, anterior ao lugar do divino que transforma a palavra em discurso. No sagrado o som é compartilhado e transformador como o som da natureza ou dos animais, ele é anterior à fala, ele apenas existe, mas essa existência é conformadora de todo o resto.

A poesia primeira que nos é dado conhecer é linguagem sagrada, antes a linguagem própria de um período sagrado anterior à história, verdadeira pré-história. Palavras sagradas que hoje ouvimos ainda nas fórmulas da Religião; mas elas para o crente não são poesia mas misteriosa verdade. A **palavra**¹⁰ sagrada é operante, activa antes de mais nada; verifica uma ação indefinível, porque não é um ato determinado e concreto, mas algo mais; algo infinitamente mais precioso e importante, ação, pura, libertadora e

¹⁰ Grifo da autora

criadora, com o qual a poesia guardará sempre parentesco (ZAMBRANO, 2000, p. 43)¹¹.

O lugar do Poético na Filosofia

Qualquer filosofia pode ser poética ainda que não versificada. E para prová-lo não precisaríamos de uma investigação filosófica. Restaria então nos perguntarmos por que procurar o lugar do poético na filosofia. Se ainda não ficou claro do que já foi dito, vamos ao ponto: o poético é o lugar privilegiado do fazer filosófico tendo em vista a unanimidade, entre os autores estudados, quanto à relação de poder que a palavra poemática exerce sobre o Ser, e, portanto, sobre o pensamento. A poesia é para nossos autores o contato com o primitivo e com o arcaico perdido na modernidade. Haveria um pensamento não-redutor, desgastado com o tempo e escondido pela violência do gesto filosófico. Querem que às coisas sejam devolvidas sua fala originária, e esta estaria na poesia.

A Filosofia separou-se rapidamente da Poesia, - que velocidade vertiginosa no espaço percorrido desde o venerável poema de Parmenides à antipoética prosa de Aristóteles! Mas, filha da Poesia, a Filosofia veio criar nos seus momentos de maturidade, na plenitude da posse de si mesma, uma forma em que a antiga unidade reaparece, embora irreconhecível de imediato. O sistema, a forma fechada do sistema, tem com o poema uma relação muito maior do que os poetas rancorosos e os filósofos depreciativos quiseram dar a entender. Na realidade, a distância entre poetas e filósofos foi tanta, tanta a vontade de discórdia, que nem sequer se salientaram as diferenças. Pois as diferenças só têm lugar sobre uma comunidade anterior. A poesia ressentida perante a objectividade da Filosofia, e esta embriagada de absoluto, não entraram sequer em semelhante discussão; discussão com os poetas como Platão fez, mesmo com tanta crueldade, é confessar publicamente uma subordinação (ZAMBRANO, 2000, p. 48/49)¹².

Ora, sabemos que a razão substitui um lugar ocupado pela poesia, que era um lugar sagrado, de homens e mulheres dotados de poderes mágicos, apenas porque usavam a palavra como o fazia um profeta: a palavra era corporizada e o poder emanava deste corpo falante. O profeta detinha a total autoridade sobre o saber, até o momento em que a razão substitui a fala mágica, tornando-se o espaço de reflexão e deliberação comuns. Interessante notar que Zambrano nos dá notícia de tal fato ao conceituar sua concepção de palavra poética, mediada por uma razão própria ao corpo (a razão poética), enquanto que à Filosofia teria restado apenas o discurso e uma linguagem historicizada pelo pensamento conceitual. Ao

¹¹ Ensaio: *Apontamentos sobre o Tempo e a Poesia*.

¹² Ensaio: *Poesia e Sistema*.

compararmos um tratado filosófico com o poema sobre o ser de Parmênides, fica latente a que diferença os nossos autores se debruçam. Na verdade, a **di-ferença** aqui pode ser vista desde o ponto de vista de Heidegger: o tratado e o poema não precisam ser tão diferentes se estivermos aptos a escutar a poética do que se diz no tratado, e a filosofia da fala do poema. Assim a poesia teria sim um lugar privilegiado na ontologia existencial de Zambrano, e claro, de Heidegger também. Isso porque a poesia é que lega à linguagem algo de originário e fundante. Como nos diz Heidegger, “o que dura, fundam-no os poetas”. A poesia traria um saber mais completo e amplo do que qualquer outra possibilidade de conhecimento:

E isto, que o filósofo devia ter sabido, soube-o o poeta. Não porque ao poeta não lhe importasse a unidade, mas sempre soube que nunca a conseguiria a não ser saindo de si, entregando-se, esquecendo-se. (...) A poesia é um abrir-se do ser para dentro e para fora, ao mesmo tempo. É um ouvir no silêncio, e um ver na escuridão (ZAMBRANO, 2000, p. 128)¹³.

Ao menos, de algum modo, fomos levados a acreditar que no passado filosofia e poesia caminhavam juntas e que hoje também poderia sê-lo. Na verdade, este trabalho foi um empreendimento em direção à pergunta há onde a poesia? Onde encontrá-la quando o poema não é necessariamente sua morada, quando a linguagem, sendo a morada do ser, é o lugar mais apropriado para o saber poético, mas impossibilitada de dizer tanto quanto o silêncio? Ao menos, em relação a esta questão, não há falácia: a poesia não é um lugar para onde se vai, a descoberta de um tesouro perdido no tempo e no espaço, não é uma viagem, nem de chegada, nem de partida, ela é a palavra que também pode substituir outra, de pouco apelo poético, a palavra experiência.

El equívoco de toda filosofía depende de su fatal sujeción a las palabras. Casi todos los filósofos afirman que los vocablos son instrumentos groseros, incapaces de asir la realidad. Ahora bien, ¿es posible una filosofía sin palabras? Los símbolos son también lenguaje, aun los más abstractos y puros, como los de la lógica y la matemática. Además, los signos deben ser explicados y no hay otro medio de explicación que el lenguaje. Pero imaginemos lo imposible: una filosofía dueña de un lenguaje simbólico o matemático sin referencia a las palabras. El hombre y sus problemas —tema esencial de toda filosofía— no tendrían cabida en ella. Pues el hombre es inseparable de las palabras. Sin ellas, es inasible. El hombre es un ser de palabras. Y a la inversa: toda filosofía que se sirve de palabras está condenada a la servidumbre de la historia, porque las palabras nacen y mueren, como los hombres. Así, en un extremo, la realidad que las palabras no pueden expresar; en el otro, la realidad del hombre que sólo puede expresarse con palabras (PAZ, 1996, p. 20).

¹³ Ensaio: *Poesia*.

O dito do poema nomeia o mundo, o traz para o mundo através de um mostrar. Não porque pré-exista um mundo anterior à linguagem, mas porque somente através da linguagem sabemos do mundo. Esta é a saga da linguagem e a saga do ser. “A poesia diz-se e ouve-se”¹⁴, ao mesmo tempo. Enquanto é uma nomeação, é uma evocação, o desvelamento do ser, “(...) evocar é retirar o que se evoca da distância que o resguarda quando é evocado. Evocar é sempre provocar e invocar, provocar a vigência e invocar a ausência” (HEIDEGGER, 2008, p 16) ¹⁵, ao mesmo tempo, pois o ser quando desvela, vela, quando se abre, se fecha; quando nomeia abre para o ser, “(...) a linguagem fala dizendo, ou seja, mostrando” (HEIDEGGER, 2008, p 2)¹⁶, contudo traz com ela o não dito, o que de ausente carrega pela evocação. Nomear é também esquecer.

Referências Bibliográficas

- AGAMBEN, G. *Fim do Pensamento*. TERCEIRA MARGEM: Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes, Faculdade de Letras, Pós-Graduação, Ano IX, nº 11, 2004. 200p.
- APEL, K-O. *Transformação da Filosofia, volume 1*: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica. São Paulo: Editora Loyola, 2000.
- CANTINHO. Maria João. *A dança da metamorfose*. Conferência sobre María Zambrano. Também disponível em: <http://br.monografias.com/trabalhos-pdf902/a-danca-metamorfose/a-danca-metamorfose.shtml>.
- CABRERA, J. *Margens da filosofia da linguagem*. Brasília: Editora UnB, 2009.
- CAMPOS, H; PAZ, O. *Transblanco: em torno a Blanco de Octavio Paz*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- CÁRDENAS. Marcela. *El mono gramático. Lenguaje y lenguaje poético*. Disponível em: <http://www.javeriana.edu.co/biblos/tesis/csociales/tesis06.pdf>
- HEIDEGGER, M. *Conferências e Escritos Filosóficos*. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).

¹⁴ Título de um poema de Octavio Paz.

¹⁵ Ensaio: *A linguagem*.

¹⁶ Ensaio: *A caminho da linguagem*.

- _____. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Ed. Univ. São Francisco, 2003.
- _____. *A origem da obra de arte*. In: MOOSBURGER, Laura de Borba. “A origem da obra de arte” de Martin Heidegger: tradução, comentários e notas. Dissertação de Mestrado. Curitiba: UFPR, 2007.
- _____. *Ser e tempo*. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HENRIQUES. Fernanda. *María Zambrano e a razão poética: um pensar contemplativo*. Disponível em: <http://home.uevora.pt/~fhenriques/textos-filocont/Mar%EDa%20Zambrano-um%20pensar%20contemplativo.pdf>.
- GUZMÁN. Carmen Revilla. *Acerca del lenguaje de la razón poética*. Revista Signos Filosóficos, n. 9, enero-julio, 2003, 81-98. Também disponível em: <http://148.206.53.230/revistasuam/signosfilosoficos/include/getdoc.php?id=236&article=223&mode=pdf>
- MACIEL. Maria Esther (org.). *A palavra inquieta: homenagem a Octavio Paz*. Belo Horizonte: Autêntica : Memorial da América Latina, 1999.
- NUNES, B. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- _____. *Introdução à filosofia da arte*. São Paulo: Ática, 2000.
- OLIVEIRA, M. A. *A reviravolta lingüístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- PAZ, O. *Signos em rotação*. 3. ed. Trad. Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Perspectiva, 1996.
- _____. *El arco y la lira*. La casa de la presencia. Obras completas. 3. ed. México: Fondo de Cultura, 1999.
- VATTIMO, G. *Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje*. Traducción de Juan Carlos Gentile Vitale, revisión técnica de Fina Birulés em VATTIMO, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1992.
- _____. *O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. Tradução de Eduardo Branda. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ZAMBRANO, María. *Filosofía y Poesía*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- _____. *Clara del Bosque*. Primera edición en Biblioteca de Bolsillo: septiembre 1986. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- _____. *A metáfora do coração e outros escritos*. 2.ed. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.

AS PRIMEIRAS INTERPRETAÇÕES DO GIRI PARA O OCIDENTE

Gabriel Pinto Nunes

Resumo: O objetivo deste artigo é apresentar de maneira sucinta duas interpretações para o *giri*, o senso de dever japonês. A primeira é baseada na obra de Ruth Benedict (1887-1948), *O Crisântemo e a Espada* (1946) a qual por meio de uma abordagem antropológica pela busca de um padrão cultural da sociedade japonesa, desconstrói o termo *giri* para entendê-lo com maior clareza e precisão científica. A segunda é feita a partir da obra *Bushido – The Soul of Japan* (1900) de Inazo Nitobe (1862-1933) o qual possibilita interpretarmos o conceito de *giri* como a versão japonesa do Imperativo Categórico kantiano. Em ambas as leituras há o problema de suprir a carência de vocábulos ocidentais que expressassem corretamente as concepções morais dos japoneses, mas também apresentam abordagens diferentes sobre o mesmo conceito viabilizando o aprofundamento do estudo sobre a moral japonesa nos tempos modernos. Optou-se por apresentar apenas as leituras voltadas ao público ocidental, evidenciando o quanto ainda há por pesquisar neste campo do saber.

Palavras-Chave: Giri; Imperativo Categórico; ética; Japão.

Abstract: This paper aim to present briefly two interpretations for the *giri*, the Japanese sense of duty. The first is based on the work of Ruth Benedict (1887-1948), *The Chrysanthemum and the Sword* (1946) which through an anthropological approach to the pursuit of a cultural pattern of the Japanese society, she deconstructs the term *giri* to understand it more clearly and scientific accuracy. The second is made from the work *Bushido – The Soul of Japan* (1900) of Inazo Nitobe (1862-1933) which allows us interpreting the concept of *giri* as the Japanese version of Kant's Categorical Imperative. In both readings there is the problem of filling the West of words to express the moral right of the Japanese, but also have different approaches on the same concept enabling a deeper study of Japanese morality in modern times. We chose to present only the readings aimed at Western audiences, showing how much there is to search in this field of knowledge.

Keywords: Giri; Categoric Imperative; ethic; Japan.

Introdução

Ao tratarmos de valores morais ou éticos inevitavelmente somos obrigados a buscar a definição deles. Notamos que o desenvolvimento destes valores depende diretamente do ambiente, dos indivíduos e do tempo, tendo em vista que à medida que este último avança os valores se modificam devido às novas interpretações dadas pelos indivíduos. Todo e qualquer indivíduo está intimamente ligado à sociedade, uma instituição anterior a sua existência na qual se desenvolve completamente tanto em termos biológicos quanto intelectual. Ao nascerem todas as pessoas estão inevitavelmente inseridas no processo histórico, o qual avança pelo tempo independentemente da vontade subjetiva do indivíduo. Portanto, não nos

referimos a um processo metafísico que transcende o ser, mas a algo que somente pode ser constituído desde que o ser enquanto sujeito pensante e consciente exista no mundo concomitantemente com outros semelhantes no mundo.

O nascimento obrigatoriamente insere o indivíduo dentro de um grupo e, para que não haja conflito, o novo membro deve ser educado segundo valores pré-estabelecidos a fim de que os assuma como inatos ao seu ser e viabilize a criação da identidade com o grupo que habita. Neste ponto já é possível notarmos que a liberdade do indivíduo é condicionada segundo as imposições do grupo. Desta forma, o novo membro aprende que a sociedade é regrada por concessões entre os membros, pois tais limitações são necessárias para diminuir os efeitos do conflituoso convívio humano. A moral surge como instrumento regulamentador, com regras criadas e impostas pelo grupo, diminuindo o impacto das vontades individuais em benefício da vontade geral para que haja preservação do todo. A política é posterior a todo esse processo e tem como função amenizar as relações sociais, especialmente entre a esfera privada e pública, na sociedade, tendo como ponto de partida o sistema moral estabelecido.

Cada qual é obrigado a usar certo tipo de traje; está preso a certo [sic] ritual no trato com os outros e a formas específicas de comportamento, muito diferentes dos moradores de uma aldeia chinesa ou de uma comunidade de artesão urbanos do começo da Idade Média. A ordem invisível dessa forma de vida em comum, que não pode ser diretamente percebida, oferece ao indivíduo uma gama mais ou menos restrita de funções e modos de comportamento possíveis. Por nascimento, ele está inserido num complexo funcional de estrutura bem definida; deve conformar-se a ele, moldar-se de acordo com ele e, talvez, desenvolver-se mais, com base nele. Até sua liberdade de escolha entre as funções preexistentes é bastante limitada. Depende largamente do ponto em que ele nasce e cresce nessa teia humana, das funções e da situação de seus pais e, em consonância com isso, da escolarização que recebe. (ELIAS, 1994, p.21)

O cerceamento da liberdade, as regras impostas ao indivíduo sobre o que pode ou não fazer e como se deve ou não realizar algo, está presente em todas as instâncias da sociedade, aquilo entendido como tradição à linguagem que é usada na comunicação. A identidade passa a ser moldada neste cenário e o que é formado no inconsciente do indivíduo é reflexo daquilo que caracteriza a sociedade na qual habita. Assim, a constituição da imagem de si que cada indivíduo cria possui aspectos que o assemelham aos demais, graças ao condicionamento proveniente da educação fornecida pela sociedade. Cabe à individualidade viabilizar a diferenciação e especificação do caráter de cada indivíduo. Como exposto por Elias, o meio acaba interferindo na constituição do homem e em sua liberdade.

A partir do estudo do processo civilizador, evidenciou-se com bastante clareza a que ponto a modelagem geral, e portanto [sic] a formação individual de cada pessoa, depende da evolução histórica do padrão social, da estrutura das relações humanas. (ELIAS, 1994, p.28)

Elias diz que a sociedade não é algo visto, mas podemos identificá-la como o conjunto das relações estabelecidas pelas pessoas com o compartilhamento da identidade e de valores. É fundamental a existência do outro para compor o nós; apenas o eu não cria a sociedade ou o gênero humano. Entretanto, devemos aceitar esta visão de constituição da sociedade com um pouco de ceticismo a fim de não nos comprometermos demasiadamente com o determinismo social o qual condiciona o sujeito independentemente da vontade individual. A educação recebida da sociedade, por atuar como condicionadora do modo de agir para com o outro, afasta a possibilidade de validade da concepção de que o convívio em sociedade e, consequentemente, o conhecimento do bem e mal sejam inatos ao ser. Na verdade, tal leitura ajuda a respaldar a noção de que o conhecimento moral é obrigatoriamente adquirido pelo convívio, sendo impossível o aprendizado e uso da moral sem a existência da sociedade.

E, justamente porque a criança desamparada precisa da modelagem social para se transformar num ser mais individualizado e complexo, a individualidade do adulto só pode ser entendida em termos das relações que lhe são outorgadas pelo destino e apenas em conexão com a estrutura da sociedade em que ele cresce. (ELIAS, 1994, p.31)

Neste panorama no qual há a tentativa de elaborar uma concepção universal para a gênese da moral na sociedade, torna-se viável o estudo comparativo entre diferentes povos que convivem concomitantemente no tempo, mesmo habitando regiões distantes. Desta forma, elegeremos o curioso sistema moral japonês que desde o fim do Período Tokugawa (1603-1862), quando findou a política isolacionista imposta pelo governo do *bafuku* que proibia o contato com estrangeiros¹, ainda intrigava os pesquisadores ocidentais. No contato estabelecido ao final do século XIX o novo governo japonês e grande parte dos intelectuais se preocuparam em difundir uma imagem positiva visando o estabelecimento de acordos econômicos e políticos. Neste cenário se privilegiou a imagem heroicizada do samurai, o qual foi tomado como símbolo da identidade nacional e receptáculo dos valores morais. Porém, a assimilação pelos povos ocidentais foi, e ainda é, uma tarefa árdua, visto que não apenas o

¹ Durante o Período Tokugawa o Japão foi governado pelo Xogum, título de generalíssimo do exército a serviço do Imperador Japonês, que estabeleceu um sistema baseado no feudalismo com administração militarista o qual era chamado de *bafuku*. Os feudos eram denominados *han* e os senhores feudais como *daimyos*.

idioma se apresentou como uma barreira a ser superada, como também a explicitação de valores e noções exclusivas da sociedade nipônica.

Dos termos existentes o que mais se destacou foi o *Giri* o qual normalmente é traduzido como senso de dever. Sua importância repousa no uso das virtudes morais, tão exaltadas dentro da sociedade, e é uma valorização social do indivíduo pelo outro. Podemos considerar como um processo de elaboração interna de juízos baseados nos valores de bem e mal provenientes da moral não inata que se expressa ou se completa na exteriorização desses julgamentos. Esta característica do povo japonês – a qual não é muito diferente dos povos do sudeste asiático, na qual encontramos a exaltação da honra e da lealdade dentro de seus sistemas sociais, a ponto de possuírem dentro de seus idiomas uma série de elementos de tratamento com pessoas consideradas hierarquicamente superiores ou inferiores na sociedade. Tal recurso linguístico é causador de problemas na comunicação e dificulta a assimilação dos valores morais em culturas ocidentais. A barreira imposta pela linguagem começou a ser vencida na busca de correspondentes da noção de “dever” ocidental para o japonês, sendo que dependendo do contexto no qual se quer utilizar, encontraremos diversos vocábulos. As palavras *gimu*², *ninmu*³ e *giri*⁴ significam dever em contextos diferentes: a primeira significa obrigação no sentido mais comum do termo, a segunda é o dever para o cumprimento de uma tarefa ou serviço e, a terceira, do dever relacionado a uma obrigação social, sendo mais ampla que o *gimu*. Estes termos são fundamentais para o entendimento dos valores nipônicos por terem as suas origens na formação do povo japonês e ainda mantêm influência na sociedade contemporânea⁵.

Talvez a maior barreira a ser superada para a compreensão do termo esteja na cultura, com seus costumes e valores próprios, o que torna mais difícil a assimilação positiva sem discriminar o que é diferente e novo, ao contrário da linguagem que como instrumento de comunicação é mais dinâmico e não fornece valorizações. Ao japonês, nascido e criado dentro do Japão do Período Meiji (1868-1912), se fosse questionado sobre o significado da palavra *giri* provavelmente saberia o significado, pois ele estaria imerso em um ambiente que propiciaria a ligação do significante com o significado e por isto o indivíduo compreenderia o conceito em questão. Para um estrangeiro da mesma época, o qual nunca compartilhou do mesmo ambiente que o japonês, não haveria a mesma facilidade para compreender realmente

² 義務

³ 任務

⁴ 義理

⁵ Aquele que cumpre suas obrigações no trabalho tem *ninmu* e não *giri*, o qual apenas é usado se a pessoa se destaca no cumprimento do dever como cidadão como veremos adiante.

o conceito do signo expresso pelo *giri*. Podemos exemplificar esta questão com a palavra ‘caminho’ a qual apresenta o mesmo significado na maioria dos idiomas, mas conforme aspectos próprios de cada cultura, a qual pertença o sujeito que se indague sobre o significado do vocábulo, em um grupo culturalmente heterogêneo, teríamos interpretações distintas do termo, que poderiam se opor às demais em detrimento da busca do entendimento universal do assunto. Se nos prendermos a apenas duas interpretações possíveis quando nos referimos ao vocábulo ‘caminho’, uma concreta – distância percorrida entre dois pontos distintos, e outra abstrata – modo ou maneira para atingir um objetivo, veremos que no ocidente comparado com o oriente, a primeira leitura é mais comum que a segunda. Heidegger expressou isso ao fazer referência ao uso do vocábulo *Tao* no pensamento de *Lao-Tsé*, que costumeiramente é traduzido no oriente por razão.

A palavra guia do pensamento poético de *Lao-Tsé* é *Tao* e significa “propriamente” caminho. Porque se costuma representar sem dificuldade o caminho, atribuindo-lhe o sentido exterior de trecho de ligação entre dois lugares, muitos consideram nossa palavra “caminho” inadequada para nomear o que diz *Tao*. Prefere-se traduzir *Tao* por razão, espírito, *raison*, sentido, *logos*. (HEIDEGGER, 2003, p.155).

Como vemos em Heidegger a escolha de traduzir o vocábulo *Tao* por *razão* no ocidente ao invés de optar por uma versão literal, *caminho*, se deu pela necessidade de adaptação do texto ao entendimento do leitor ocidental. Tal escolha não é diferente da usada nas traduções do texto bíblico, como no Evangelho de João o qual inicia a sua narrativa afirmando que no princípio era o verbo. Ora, tal passagem é famosa por apresentar diversas interpretações possíveis para a tradução do verbo⁶, dependendo do entendimento ou ênfase que se queira dar à tradução ou versão do texto, podemos optar tanto pelo sentido no qual há a personificação da Sabedoria, quanto pela interpretação tendo o *Logos* como razão do universo. Portanto, as diferentes leituras possibilitam diversas interpretações e consequentemente diferentes posturas frente a um mesmo assunto ou signo. Talvez seja este o principal ponto de conflito entre os pensadores: a liberdade possibilita que cada um interprete o mesmo de diversas formas.

⁶ O Evangelho em grego diz que no princípio era o *logos*, porém através da tradução latina o *logos* transformou-se em *verbum* e em versões mais recentes o *verbum* deu lugar à *palavra*.

Giri

Contemporaneamente, diversas são as interpretações dadas ao *giri* tanto entre os japoneses quanto em relação aos seus intérpretes no ocidente. De todas as tentativas a que ganhou mais destaque no mundo acadêmico foi a de Ruth Benedict em *O Crisântemo e a Espada* (1946), na qual a autora abordou a cultura japonesa em busca de padrões culturais e nomeou-os como cultura da vergonha devido ao papel de destaque que julgou existir da honra e vergonha dentro da estrutura social nipônica. Para compreendermos a interpretação sobre o *giri* necessitamos ter conhecimento de um conceito anterior, o *on*, entendido como uma dívida adquirida por receber um favor de outra pessoa (BENEDICT, 2007, p.99). Como dito pela autora, o julgamento positivo do caráter do indivíduo não se deu pela aquisição desta dívida, mas pelo seu pagamento, ou seja, uma vez comprometido com o outro por meio de uma dívida moral ou social, o devedor será julgado moralmente pelos outros, por isso deve se empenhar em saldar tal dívida para que não se torne uma pessoa desonrada. Há diversas histórias populares usadas na educação dos jovens na qual são retratados casos nos quais, devido ao não pagamento da dívida do *on*, o sujeito foi obrigado a saldá-la com a própria vida para que não tivesse a honra da sua família destruída. Muito mais que uma história para amedrontar os jovens, vemos que para os japoneses as virtudes morais são aspectos importantes do seu cotidiano os quais não podem ser negligenciados em momento algum por nenhum motivo.

Como visto anteriormente, nesta leitura o *giri* surge como uma dívida adquirida especificamente no convívio social. Por isso, podemos afirmar que este conceito é estritamente dependente da moral e somente existe em situações nas quais há contato entre os indivíduos e interação social. Takeo Doi (1920-2009) compartilhou desta leitura na qual o *giri* seria o pagamento por um favor recebido pelo outro nas relações sociais triviais, no qual quando se recebe o *on*, o receptor fica imediatamente comprometido com o doador, numa dívida que somente o receptor pode pagar, não podendo ser postergada ou transferida para outro. Não cumprir com o pagamento faz com que o devedor, aquele que recebeu o favor ou o *on*, caia na vergonha, por ser uma desonra com aquele que concebeu o *on*.

Para um ocidental, o *giri* abrange uma lista extremamente heterogênea de obrigações, desde a gratidão por um antigo favor até o dever de vingança. Não é de admirar que os japoneses não tenham tentado explicar o *giri* aos ocidentais. Os próprios dicionários japoneses mal conseguem defini-lo. Um deles descreve-o assim – passo a traduzir: “reto

caminho; estrada que os seres humanos deveriam seguir; algo que se cumpre a contragosto, para evitar explicações ao mundo.” (BENEDICT, 2007, p. 116)

Nesta passagem da obra de Benedict, quando ela se referiu ao *giri* como reto caminho, devemos buscar a referência disso no taoísmo, que foi muito utilizado pelo confucionismo e está presente no pensamento moral japonês. A estrada ou caminho, escrito como *dō* em japonês, que o homem deve seguir não se trata explicitamente de um caminho físico, mas como mencionado anteriormente por Heidegger, este caminho pode ser entendido como *lógos* ou espírito, uma conotação que no pensamento oriental nos obriga a entendermos isso como uma arte, um conhecimento com determinada finalidade. Assim, o caminho reto pode ser interpretado como seguir um *lógos* correto segundo um regramento, no caso a moral. Desta forma, o *giri* passa a ser visto como uma imposição que obriga o indivíduo a ter uma vida coerente com a moral do povo que convive. Por influência do taoísmo e do confucionismo podemos interpretar a moral como a instrução que todo ser humano deve seguir para poder atingir um estado de plenitude. Quando a autora menciona que o cumprimento do *giri* é a contragosto do sujeito devemos entender que toda e qualquer imposição a ele, como as feitas pela moral como regramento de vida, são artificiais. Mesmo que se tente associá-la com a natureza é sabido que o código é uma construção dos homens e por isso é, espera-se, que os instintos animalescos ou irracionais sejam contrários ao cumprimento da moral. Segundo essas correntes de pensamento orientais, todas as pessoas no mundo deveriam seguir o regramento moral, caso contrário haveria o caos e consequentemente a destruição de tudo aquilo que é conhecido. Isso justifica a colocação de evitar explicações ao mundo, uma vez que o indivíduo ao não cumprir o *giri* deve se explicar diante do mundo, a sociedade na qual vive e independentemente da sua vontade será julgado e receberá uma valorização.

Podemos concluir que o senso de dever, o *giri*, é um produto artificial que auxiliou a manutenção das relações entre os homens no interior da sociedade e possibilitou a formulação de juízos valorativos sobre o caráter do indivíduo pelos outros. É posterior a criação dos valores morais e anterior à política. Por isso, o *giri* somente pode atingir a sua completude no campo social sustentada por uma moral valorativa. A elaboração deste julgamento ou opinião é importante, pois norteará as futuras relações que se estabelecerão com o sujeito, ou seja, caso ele não cumpra o *giri* dificilmente conseguirá desfrutar de boa reputação perante outras pessoas.

There is a saying in Japanese “to incur on through a single night’s stay.” As this suggests, on implies the receiving of some kindness – i.e. ninjô – from another, and also implies that on calls into existence a giri. To put it differently , on means that one has incurred a kind of psychological burden as a result of receiving a favor, while giri means that on has brought about a relationship of independence. (DOI, 2010, p.34)⁷

Na sociedade japonesa existe a diferenciação entre o público e o privado a qual fica evidente em seus costumes e linguagem. O privado é composto pelas relações mais próximas, ou íntimas, do indivíduo e se desenvolve dentro da esfera pública, a qual engloba as relações entre as pessoas fora do círculo familiar e em um ambiente físico exterior ao lar. Esta dualidade público-privada causa interferência nas liberdades dos indivíduos, como exemplo, a autoentrega viabilizada pelo *giri*, caracterizada pela total servidão ao outro. Na sociedade civil burguesa ocidentalizada estes atos são mais difíceis de ocorrer porque não há incentivo do meio ou da cultura para que aconteça deliberadamente, o sujeito não se coloca à disposição da vontade do outro voluntariamente, tampouco busca anular sua própria vontade e liberdade. Fazendo uso da terminologia adotada por Berlin (2002), no pensamento japonês, não podemos considerar haver a passagem da liberdade positiva para a negativa, na qual o sujeito é seu próprio senhor, mas concede a outro o direito de decidir sobre o seu futuro, o sujeito somente pode ser livre na medida em que os outros não queiram interferir na sua vida, pois na sociedade japonesa feudal a liberdade era entendida no sentido negativo. Após o advento do sistema de produção capitalista adotado por grande parte dos estados modernos ocidentais, quando a escravatura foi abolida para ser substituída pela dependência econômica no qual o sujeito vê-se obrigado a estabelecer contratos de trabalho com o outro para garantir a sua liberdade econômica, ou seja, possibilidade de exercer sua capacidade de consumir produtos manufaturados os quais impõem a necessidade de consumo, vemos um novo tipo de aprisionamento do sujeito que não difere muito da escravatura de antes devido ao cerceamento da liberdade individual por um interesse, se for motivado pelo próprio sujeito voluntariamente ou não, ou imposição, quando motivado pelo outro intencionalmente, econômica. Este novo paradigma pouco se compara com o existente nos países orientais no qual, até certa altura do século XX ainda existia algum tipo de servidão apoiada na autoentrega voluntária do sujeito.

⁷ “Há um ditado em japonês que diz “Ficar exposto em uma única noite”. Como isso sugere, por implicar o recebimento de alguma bondade - ou seja ninjô - de outro, também implica à existência de um giri. Para colocá-lo de forma diferente, expondo um pouco do fardo psicológico como resultado de receber um favor, embora giri signifique que ocorreu uma relação de independência.” (T. do. A.)

Passada esta abordagem ampla sobre o *giri* na obra de Benedict, é possível entrarmos em uma leitura mais específica que hodiernamente ainda traz dúvidas sobre a sua composição. Antes desta versão do *giri* houve um intelectual japonês que durante o Período Meiji elaborou uma obra voltada aos ocidentais, e teve o objetivo de apresentar os valores morais japoneses de forma que fosse comprehensível a quem nunca teve contato com este povo que se inseriu no mundo globalizado da época. Inazo Nitobe (1862-1933) redigiu o *Bushido – The Soul of Japan*⁸, obra a qual faremos referência devido a sua importância histórica para a formação do pensamento japonês moderno e para a compreensão moderna do ocidente sobre o Japão.

Giri como imperativo categórico para Nitobe

A leitura de Nitobe do *giri* é feita para um público que desconhece como a maioria dos termos e valores japoneses se relacionam, por este motivo são usados termos baseados no pensamento ocidental para facilitar o entendimento do seu público-alvo. Enquanto Benedict fez uma leitura antropológica com um olhar de fora para dentro da sociedade japonesa na tentativa de explicitar da maneira mais simples possível as complexas relações existentes, Nitobe aborda o tema na ordem inversa da autora, de dentro da sociedade japonesa para fora dela e também é voltando-o exclusivamente ao entendimento dos ocidentais. Ambas as leituras não deixaram de ser importantes instrumentos de pesquisa sobre o Japão visto apresentarem conceitos amplos e genéricos sobre a cultura e pensamento japonês os quais ainda norteiam as pesquisas acadêmicas sobre o assunto.

O ponto de partida de exposição de Nitobe é o conceito bushidô, o antigo código de conduta dos samurais, o qual sofreu uma releitura pelo autor que afirmou ser ela a ética dos guerreiros que manteve vivo a identidade nipônica, foi o receptáculo da moral do povo. A obra foi elaborada de forma a encadear valores confucionistas, budistas e xintoístas pertencentes a um único regramento, bushidô, como comum para todos os estratos sociais. Exceto pela parte idealizada e voltada à propaganda nacionalista, com o intuito de unificação do arquipélago em torno de uma identidade comum, temos um compêndio com boa parte dos valores japoneses e com referências aos seus usos dentro da sociedade.

Bushidô, então, é o código de princípios morais a que os cavaleiros eram exigidos ou instruídos a observar. Não é um código escrito; no melhor, consiste de umas poucas máximas transmitidas de boca em boca ou vindo da pena de algum guerreiro ou sábio

⁸ Escrita no idioma inglês e publicada em 1900 na Filadélfia, Estados Unidos.

bem conhecido. Com mais frequência, é um código não preferido e não escrito, possuindo muito mais a sanção poderosa de feitos verdadeiros, e de uma lei escrita nas tâbuas carnais do coração. Foi instruído não na criação de um cérebro, embora capaz, ou na vida de um só personagem, embora renomado. Foi um crescimento orgânico de décadas e séculos de carreira militar. (NITOBE, 2005, P. 11)

Notamos aqui outra diferença entre a abordagem de Benedict e Nitobe, enquanto a primeira se foca na sociedade como um todo, o segundo busca dentro da moral, e exclusivamente dentro dela, a elaboração do que seria o *giri*. A referência específica sobre este conceito está no capítulo sobre a *Retidão ou Justiça*, ou seja, para Nitobe o *giri* é o senso de dever para cumprimento dos valores morais que, no caso japonês, é inteiramente constituído nas relações estabelecidas entre os indivíduos segundo a sua posição dentro da hierarquia social. O funcionamento do *giri* depende obrigatoriamente da estrutura de poder interna da sociedade japonesa, algo expresso na linguagem cotidiana⁹.

Eu falo de Giri, literalmente, a Razão Certa, mas que veio no tempo a significar um vago sentido de dever que a opinião pública espera um dever preencher. Em seu sentido original significa dever, puro e simples, portanto falamos do Giri que devemos aos pais, aos superiores, aos inferiores, à sociedade em geral, etc. Nesses sentidos, Giri é dever; pois o que mais é o dever senão o que a Razão Certa pede e nos ordena fazer? Não seria a Razão Certa nosso imperativo categórico? (NITOBE, 2005, p. 23-24)

Nesta abordagem fica evidente a importância de relação público-privada na qual são considerados dois mundos distintos, não podendo existir interferência de um no outro, ou seja, os problemas privados da casa do cidadão não podem interferir na sua vida pública e no seu trabalho, sendo o inverso válido também. Nitobe evidenciou isso em sua obra ao dizer que a diferença entre o estadunidense e o japonês está no fato de que enquanto o primeiro beija a sua mulher em público e a espanca dentro de casa, o japonês preferiria bater na esposa em público e beijá-la em casa (NITOBE, 1972, p.87). Essa alegoria maligna foiposta na obra apenas com o intuito de apresentar o tratamento que cada sociedade – a ocidental representada pelos estadunidenses e a oriental com os japoneses, tem com esta diferenciação entre público-privado.

Entretanto, o que desperta interesse na versão do *giri* para Nitobe é a possibilidade de associação deste termo com o Imperativo Categórico kantiano (neste caso focado na primeira

⁹ Quando me refiro que o *giri* está expresso na linguagem cotidiana remeto às expressões de tratamento chamadas de *Taigû Hyôgen*, os quais são vocábulos e expressões que somente podem ser utilizadas segundo a posição social dos interlocutores. Tais expressões segundo Kikuchi:

“...consistem em projeção das relações sociais na língua, sendo que o uso da língua adotada numa determinada sociedade reflete sua visão de mundo, seus valores, práticas sociais, que pautam a conduta, a interação entre seus participantes.” (In: Morales, 2011, p.197)

fórmula do imperativo o qual é tomada como lei universal). Primeiramente, devemos ter em mente que a referência ao *Right Reason* pode ser ligada à leitura de Benedict na qual o termo seria o reto caminho. O caminho aqui referido, como já expresso anteriormente, deve ser tomado segundo a citação de Heidegger, na qual para os orientais ‘caminho’ pode receber o significado de *lógos*, pensamento, portanto o reto caminho ou o pensamento direito seria aquele coerente com a moralidade do povo e, consequentemente, segundo o pensamento confucionista influenciado pelo taoísmo, com atitudes moralmente corretas o indivíduo seguiria para a plenitude e levaria consigo a sociedade.

Também necessita que a ação do sujeito motivada pelo *giri* seja concebida como lei natural, ou seja, o *giri* como fruto de um instinto animal do homem e que tenha um uso geral e não particular. Ao colocá-lo como imperativo categórico japonês somos obrigados a considerar que o autor estava criando uma teoria deontológica na qual o indivíduo possuiria obrigação moral com a sociedade em que está inserido. Como colocado por Vázquez (2008, p.194), os imperativos kantianos impõem à vontade humana – entendida como imperfeita, um dever, sendo os categóricos marcados pela busca da universalização e voltados ao fim e não ao processo em si, enquanto os hipotéticos são focados no processo em si independente da finalidade que atinjam. Entretanto isto não seria condição suficiente para a comprovação desta associação, o que nos obriga a buscar maiores comprovações desta interpretação. Outro ponto que deve ter motivado o autor em sua associação pode estar nas condições suficientes para a existência do imperativo categórico, o qual pode ser facilmente ligado ao *giri* conforme a abordagem já apresentada sobre o tema.

Primeira, devemos ser capazes de, na qualidade de agentes sinceros, razoáveis e racionais, ter a intenção de agir segundo aquela máxima quando nos consideramos membros do mundo social ajustado associado a ela e, assim, quando nos consideramos agindo no interior desse mundo e sujeitos a suas condições; e segunda, devemos ser capazes de querer esse próprio mundo social ajustado e de afirmá-lo caso venhamos a pertencer a ele. (RAWLS, 2005, p. 195)

Agir pelo *giri* é atuar segundo os valores e práticas comuns à sociedade em que o indivíduo está inserido e ter consciência de seu papel dentro dela. Quem atuasse contrariamente não traria problemas somente a si, mas para todos aqueles que possuem algum vínculo com o infrator. A vergonha ou desonra dentro deste sistema social não se limita apenas ao infrator, é compartilhado por todos os quais possuam algum vínculo com o infrator, desta forma os parentes – como pai, mãe, cônjuge e filhos, são os primeiros a sofrerem com os erros cometidos pelo indivíduo. O *giri* é a reafirmação de que o indivíduo não está sozinho

no mundo, é obrigado a viver neste mundo e a estabelecer vínculos sociais com os outros a fim de que consiga manter a sua existência. Em outras palavras a limitação da liberdade individual pela obrigatoriedade de se viver em sociedade é nomeada no Japão, é o *giri*.

Nitobe tenta mostrar que o *giri*, assim como o Imperativo Categórico, é um dever que impõe ao indivíduo o agir segundo uma lei moral com o intuito de atingir o bem a todos. Agir segundo a moral implicaria necessariamente que a melhor de todas as ações foi realizada em benefício de todos os membros do grupo. Vemos que este termo é fortemente ligado ao meio social e, assim como ocorre com a moral, somente existe e pode ser executado no meio social. O indivíduo que está isolado de qualquer tipo de convívio social está liberado da obrigatoriedade do regramento moral por estar em uma situação na qual a sociedade não existe. Por exemplo, um naufrago em uma ilha deserta não tem motivos para agir moralmente, pois a imoralidade não traria prejuízos a ninguém visto que somente ele está na ilha e uma sociedade não é formada por um homem.

Agir por dever é operar puramente conforme a lei moral que se expressa nos imperativos universalizáveis, e a vontade que age desta maneira, movida pelo sentimento do dever, independentemente de condições e circunstâncias, interesses ou inclinações, é uma vontade “boa”. O dever não é outra coisa senão exigência de cumprimento da lei moral, em face da qual as paixões, os apetites e inclinações silenciam. O dever se cumpre pelo próprio dever, pelo sentimento do dever de obedecer aos imperativos universalizáveis. (VÁZQUEZ, 2008, p.195)

A universalidade imposta pelo imperativo categórico é garantia de validade ao *giri*, pois seu cumprimento necessariamente visaria o bem ao final do processo, independente do que ocorresse para a sua conclusão, visto que se o foco estivesse no processo e não na sua finalidade teríamos um imperativo hipotético e este não seria suficiente para a contribuição às virtudes.

Na leitura do *giri* como imperativo categórico temos o mecanismo de valorização dos japoneses para julgar se o indivíduo é ou não digno, honrado, por cumprir as suas obrigações morais. Assim, o indivíduo quando se depara em uma situação na qual o *giri* o obriga a algo, ele é impelido a cumprir aquilo mesmo contrariamente a sua vontade, haja vista que por ser baseada na moral a atitude a ser tomada, em tese, não traria prejuízos a ninguém e somente ajudaria na valorização positiva do caráter dele. Como posto por Benedict, nas relações sociais o sujeito adquire o “*on*” e fica em débito com o outro e seu pagamento impõe a existência do *giri*. Se o indivíduo está comprometido com o outro, isso deve ser cumprido para que o débito seja pago e não se envergonhe, já que a vergonha, o oposto da honra, pode

ser considerada como uma morte social, e a quitação do débito ocasionado pela vergonha é muito pesada para o indivíduo e, consequentemente, é estendida a família. Desta forma, no sistema japonês, como mostrado por Nitobe, alguns casos de vergonha somente eram quitados com a morte.

Um ponto importante é que se o *giri* permanece dentro da sociedade e se reconhece na moral, a qual pode se modificar ao longo do tempo, ou seja, admitindo-se que ao longo do tempo os valores de um determinado grupo social se modifiquem (fato comprovado pela necessidade de releitura das normas escritas), como podemos afirmar então que este *giri* almeja uma lei universal, visto que para ser universal não pode admitir mutabilidade? A condição para a existência desta concepção não implica imutabilidade absoluta, pois o conceito em si continua o mesmo, sem sofrer alterações, o que se modifica é a interpretação dada ao conceito. Por exemplo, a noção de honra a qual caminha juntamente com a humanidade em todas as sociedades e civilizações conhecidas, em cada época, possui uma leitura própria e independente, mas que tem pontos em comum com todas as versões. Com o *giri* seria o mesmo, há diversas reinterpretações, mas o núcleo duro com a sua verdadeira concepção se mantém imutável. Nitobe aproveitou esta ideia da imutabilidade do *giri* para justificar a sua concepção de identidade nacional japonesa a qual teria no *giri* um dos meios para justificar a continuidade da identidade do povo ao longo dos anos.

Leituras do Giri

Na obra de Benedict temos a desconstrução do *giri* em duas partes distintas: o (a) *giri-para-com-o-mundo* e o (b) *giri-para-com-o-nome*. Estas distinções não estão explícitas na exposição de Nitobe em parte devido ao modo pelo qual o autor escolheu expor tal concepção na sua obra.

O *giri* tem duas divisões bastante distintas. Aquilo que chamarei de “*giri para o mundo*” – literalmente “pagar o *giri*” – é a obrigação de se pagar aos semelhantes o *on*, enquanto “*giri para o nome*” será o dever de conservar o próprio nome e reputação limpos de qualquer acusação, um pouco à moda da “honra” alemã. (BENEDICT, 2007, p. 116)

A primeira versão do *giri* (a) é subdividida em 4 itens, focadas nas relações sociais com: (1) o senhor feudal (*daimyo*), (2) com a família, (3) familiares não tão próximos, mas que compartilham um ancestral que tenha aceitado um favor (*on*) e (4) de pessoas comuns que tenham feito um favor (*on*). Em (1) temos a relação clássica entre vassalo e suserano, no qual

o sujeito se submete à vontade do proprietário das terras do qual ele utiliza para tirar o seu sustento. Devemos ter cuidado com as relações diretas com o feudalismo ocidental, pois, ao contrário deste, no Japão o vassalo não tinha o suserano como uma figura repressora retentora de poder mobiliário, mas como um indivíduo que viabilizava condições para o outro viver. O vassalo era grato ao suserano pela oportunidade, disto surge a ligação com o *giri*, não pelo medo da repressão, mas pela gratidão do favor.

A relação estabelecida em (2) é um pouco mais óbvia ao público ocidental, pois sua justificação remete ao favor recebido por alguém que tenha laço sanguíneo próximo do receptor, estimulado pela noção de autopreservação de grupo que compartilha a origem comum. Este ponto de vista ajudará na argumentação de (3) na qual um parente não tão próximo, como um tio ou primo, faz um favor (*on*) e por isso o indivíduo assume uma dívida. Não podemos confundir a dívida adquirida pela prestação de um favor (*on*) com o dever com os pais e ancestrais, chamado de *kou* e traduzido como piedade filial. São dois instrumentos diferentes de regulação social, sendo que o *kou* não necessita da moral generalizadora seguida por todo o grupo, pode ser cumprida por meio de preceitos familiares (em japonês chamado *kakun*) inerentes a grupos fechados, restritos a esfera privada, enquanto o *giri* necessita da esfera pública e da moral comum a todos os grupos independentemente dos preceitos familiares de cada grupo ou clã. A última interpretação do *giri-para-com-o-mundo* (4) se refere à dívida adquirida com alguém que esteja apenas na esfera pública de influência, sem possuir nenhum laço de parentesco ou vínculo de submissão com o outro.

Na segunda interpretação (b) a qual a autora sugere uma leitura similar à honra adotada no sentido alemão da palavra é mais comum no ocidente, podendo ser dividida em: (5) dever de limpar o nome quando insultado, (6) não admitir fracasso e (7) cumprir as regras de etiqueta japonesa. Esta segunda leitura apresenta uma abordagem não tão focada na ofensa que se possa causar ao outro por não ser a retribuição de um favor, mas a valorização que o indivíduo venha a receber. Contrariamente ao anterior (a), no qual deveria retribuir o favor ao outro, nesta interpretação o indivíduo trata do *giri* para si mesmo, de forma reflexiva, na qual o erro não ofenderá o outro, mas prejudicará a sua imagem, a sua honra. Entretanto, vemos que neste ponto a leitura sobre o *giri* de Benedict se afasta da leitura de Nitobe, pois, para o autor, a honra era uma virtude própria a qual mantinha vínculo com o *giri*, mas não era o *giri*. Infelizmente em sua obra Benedict não trata especificamente da honra japonesa para que este problema fosse solucionado, desta forma, resta-nos entendermos esta virtude por meio do *giri-para-o-nome*. Somos levados a crer que neste aspecto o simples cumprimento das regras

sociais, ou da etiqueta, bastaria para que a função do *giri* fosse cumprida e o indivíduo tivesse a sua honra mantida, porém Nitobe discordaria desta interpretação da obra de Benedict visto que este cumprimento em si é entendido por ele como um ato vazio, indício de degradação da moral. Em outras palavras, era contrário ao uso da cortesia, assumida como polidez de caráter, motivada pelo medo de insultar o seu semelhante, quando na verdade, Nitobe preferia que a polidez fosse a expressão do amor ao próximo¹⁰.

Se abordarmos a leitura do *giri* de Benedict por meio da obra de Nitobe veremos que a autora é mais restritiva quanto ao uso de aspectos do caráter moral nipônico como pertencente ao termo, visto que a associação do *giri* com o imperativo categórico buscou pela universalização do termo. Aparentemente há confusão entre as virtudes nipônicas na obra de Benedict, isto se as entendermos como capacidade ou potência particular do homem em agir moralmente (VÁZQUEZ, 2008, p. 214). Isto possibilitará que a honra seja compreendida como uma virtude moral, qualidade atribuída ao indivíduo realizador da ação pelo julgamento valorativo do outro baseado na moral comum ao meio social que compartilham. A honra seria um padrão de medida para o caráter do indivíduo, concedendo-lhe glória (*timé*) ou vergonha.

A honra e a vergonha são valorizações sociais e partilham portanto [sic] da natureza de sanções sociais: quanto mais monolítico é o júri mais severo é o julgamento. Honra e vergonha são dois pólos de uma valorização. São a reflexão da personalidade social no espelho dos ideais sociais. O que é específico dessas valorizações é serem usadas como padrão de medida do tipo de personalidade considerado representativo e exemplar de uma dada sociedade. Quem satisfazer esses padrões pode, sem cair em desgraça, quebrar outras regras consideradas menores que as da honra. (PERISTIANY, 1988, p. 3)

Degradação do termo e do homem

Como visto até o momento, o *giri* é o dever que o indivíduo assume perante o outro dentro da sociedade. Enquanto Benedict colocou o termo num papel quase central do convívio social nipônico, Nitobe o colocou como um complemento às virtudes morais e aproveitou para criticar o que entendia ser o estado de degradação que se encontrava os valores humanos. Entretanto, antes de prosseguirmos na exposição desta crítica faz-se necessário ressaltar que parte dos argumentos de Nitobe é baseada na sua interpretação pessoal do mundo, que ao contrário de Benedict, que neste aspecto teve uma postura mais científica e evitou que a sua

¹⁰ Esta colocação de Nitobe: “In the highest form, politeness almost approaches love.” (NITOBE, 1972, p. 54) deve ser entendida segundo a concepção cristã de ágape, tendo em vista que desde a sua adolescência o autor se converteu ao cristianismo e anos mais tarde juntou-se a sociedade dos amigos, também conhecidos como *Quaker*.

opinião interferisse em sua análise. Por isso, é pertinente alertar que para o autor a degradação destes valores se deve ao próprio homem e que a solução para isso estaria no cristianismo.

Evitando usar a mesma terminologia cristã do autor, nos remeteremos aos aspectos científicos utilizados por ele, visto que a crítica proposta tem validade caso assumamos que o *giri* é produto artificial de uma sociedade também artificial, ou seja, não é um conceito que se desenvolveria naturalmente em um grupo humano. Em outras palavras, o *giri* estaria condenado à destruição, se fosse tomada em sua forma vazia sem conteúdo.

Giri, assim compreendido, é um feitor severo, com uma vara de bétula em sua mão para fazer o indolente desempenhar seu papel. É um poder secundário na ética; como um motivo é infinitamente inferior à doutrina de amor do Cristão, que seria a lei. Eu o considero um produto das condições de uma sociedade artificial – de uma sociedade em que o acidente do nascimento e o favor não merecido instituíram as distinções das classes, em que a família era a unidade social, em que a precedência de idade era de mais valia do que a superioridade de talentos, em que as afeições naturais tinham muitas vezes que sucumbir diante dos costumes arbitrários feitos pelo homem. Por causa dessa artificialidade, o Giri, com o tempo, se degenerou num vago sentido de propriedade chamado para explicar isso e sancionar aquilo como, por exemplo, por que uma mãe deve, se preciso for, sacrificar os seus outros filhos para salvar o primogênito; ou por que uma filha deve vender sua castidade para obter fundos para pagar pela dissipaçāo de seu pai, e outros similares. (NITOBÉ, 2005, p. 24)

Esta degradação apontada pelo autor nos obriga a reinterpretarmos a associação com o imperativo categórico. Se considerarmos que o agente (aquele que deve cumprir um papel social e moral) desconhece o motivo pelo qual deve cumprir com o regramento moral imposto pelo *giri*, e consequentemente, pela sociedade, o termo em si perderia validade e não poderia ser tomado como um imperativo categórico. Ou seja, o ajuste existente entre o indivíduo e o dever moral, no qual ele deveria compreender que está inserido dentro de um contexto social e histórico que o obrigaria a agir segundo a norma ou costume, desapareceria, e o indivíduo não teria conhecimento algum da sua condição e motivação para cumprir aquilo que lhe é esperado. Mesmo considerando que nesta abordagem tanto o *giri* quanto o imperativo categórico não são focados no processo em si, mas na finalidade almejada, não teríamos garantias suficientes para manter a associação, pois esta forma corrompida não poderia visar uma lei universal devido ao desconhecimento do que se refere.

Levado além ou abaixo da Razão Certa, o Giri se tornou uma impropriedade monstruosa. Abrigou sob suas asas, todo tipo de sofisma e hipocrisia. Facilmente teria sido transformada num ninho de covardia, se o Bushidō não tivesse um sentido de coragem aguçado e correto, o espírito da ousadia e orientação. (NITOBÉ, 2005, p. 25)

Vemos que para o autor, a forma idealizada do *giri* poderia ser entendida como o imperativo categórico japonês, mas que a sua forma real, foi deformada no processo de corrupção, decorrente da artificialidade do termo e da incapacidade de apreensão de mecanismos que a renovassem e a colocassem na direção mais próxima do caminho da verdade, que para o autor estava no cristianismo. Benedict conseguiu evitar tal problema em sua exposição por não comparar o *giri* com nenhum produto ou conceito ocidental, graças à escolha de desconstruir o termo a fim de entendê-lo com mais profundidade e restritivamente ao conceito social próprio.

Conclusão

O imperativo categórico kantiano não existe apenas como retribuição a um favor concebido por outro, e isto pode ser entendido como um argumento que inviabiliza a leitura de Nitobe, porém, em sua obra notamos que ele não compartilha da restrição de Benedict do *giri* ser diretamente dependente do *on*, mas que o *giri* estaria de alguma forma pré-estabelecido nas relações sociais. Porém, este termo não pode ser assumido como sendo apenas a honra para o japonês, visto que são concepções sociais distintas com usos distintos e que possuem uma particularidade em comum.

Entender o que é o *giri* hodiernamente continua sendo uma tarefa árdua aos pesquisadores do pensamento japonês e dos sociólogos que estudam as relações sociais nipônicas. Como ocorre, por exemplo, com a virtude da coragem a qual desde a antiguidade grega é conhecida pelos homens, mas a sua definição e aplicação varia ao longo do tempo, o *giri* também é um conceito que varia ao longo dos anos, mas tem um aspecto que o torna único: desenvolveu-se apenas na sociedade japonesa. Isto não deve ser motivo para desprezá-lo, mas um incentivo ao seu estudo e entendimento.

Benedict tinha como objetivo encontrar um padrão cultural que fosse assimilável aos estadunidenses por meio de uma leitura antropológica, enquanto Nitobe fez uma leitura ética a fim de encontrar similaridades entre o povo japonês e a cultura ocidental. Ambas as abordagens são excelentes e ainda contribuem para o entendimento da cultura e pensamento japonês moderno.

A intenção não foi apresentar em que pontos os autores acertaram ou erraram, tampouco mostrar em que aspectos concordavam e discordavam, mas as duas principais abordagens do tema que surgiram para explicá-lo ao público ocidental. Por isso não optamos

pela exposição de autores japoneses que tenham escrito em japonês, tendo em vista que tal material dificilmente teria chegado aos círculos de discussão ocidental. Tentou-se estimular a pesquisa por um conceito importante na sociedade japonesa que pode contribuir muito no campo das ciências humanas.

Referências Bibliográficas

BENEDICT, R. *O Crisântemo e a Espada*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

DOI, T. *The Anatomy of Dependence*. Tóquio: Kodansha International, 2010.

Elias, N. *A Sociedade dos Indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

HEIDEGGER, M. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1995.

MORALES, L. M. *Tópicos de Gramática da Língua Japonesa*. São Paulo: Fundação Japão, 2011.

NITOBE, I. *The Works of Inazo Nitobe*. Volume 1 (Bushido: The Soul of Japan, Thoughts and Essays). Tóquio, University of Tokyo Press, 1972.

NITOBE, I. *Bushido – Alma de Samurai*. São Paulo: Tahyu, 2005.

PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha – Valores das Sociedades Mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

RAWLS, J. *História da Filosofia Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VÁZQUEZ, A. S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

WALTER BENJAMIN E AS IMAGENS DA HISTÓRIA

Possibilidades de uma crítica social a partir da arte

Letícia Olano Morgantti Botelho

Resumo: O artigo pretende tematizar algumas considerações de Walter Benjamin a respeito das potencialidades de crítica social inerentes à arte de vanguarda e à crítica de arte. Com este objetivo, considerar-se-á, primeiramente, as implicações metodológicas de seu conceito de crítica, e, em seguida, suas reflexões acerca da linguagem e da destruição da aura e da experiência na modernidade, com enfoque no poder da imagem na linguagem artística.

Palavras-chave: Crítica de arte; Crítica social; Walter Benjamin; História; Imagem.

Abstract: This paper is intended to theme a few considerations from Walter Benjamin regarding the social critique potentialities inherent to the avant-garde art and art critique. For this purpose, the methodological implications derived from his concept of critique shall be considered firstly, followed by an analysis pertaining his considerations as for language and the destruction of the aura and experiences proper to modernity, by means of focusing the power of imagery in the artistic language.

Keywords: Art critique; Social critique; Walter Benjamin; History; Image.

I. Crítica de arte como crítica social

Segundo Walter Benjamin, crítica de arte é crítica social: a arte revelaria, em seu interior, toda uma série de tendências e contradições de sua época, possibilitando, assim, uma reflexão crítica de tal sociedade. Em *As Afinidades Eletivas de Goethe*, um ensaio de juventude, Benjamin estabelece uma distinção entre “teor de verdade” de uma obra – objeto da crítica de arte – e seu “teor factual” – objeto do comentário. Enquanto aquele referir-se-ia, por assim dizer, a um sentido filosófico da obra, este último, por sua vez, diria respeito aos “materiais da realidade histórica”, aos “dados do real” que ela contém em si: valores e visões de mundo relativos à sociedade no seio da qual foi gerada. O “teor factual e o teor de verdade, que inicialmente se encontravam unidos na obra, separam-se na medida em que ela vai perdurando, uma vez que este último sempre se mantém oculto, enquanto aquele se coloca em primeiro plano” (BENJAMIN, 2009, p. 12-13): aos contemporâneos de uma obra, não há qualquer distinção entre ambos, que parecem-lhes, de certo modo, naturais; com o passar do tempo, porém, tais “materiais da realidade histórica” vão deixando de existir no mundo, de

modo que sobressaem aos olhos do observador devido a um estranhamento causado em relação aos materiais de seu próprio tempo.

Ao valorizar a duração das obras de arte como elemento essencial à sua crítica, Benjamin revela-nos, como observa Luciano Gatti, intensa influência da concepção romântica de crítica de arte sobre seu pensamento – tema, aliás, de sua tese de doutorado. Ele, porém, não comprehende tal “duração como processo aberto ao futuro, durante o qual a autoconsciência da obra se intensifica” (GATTI, 2009, p. 54), como um organismo vivo em crescimento, mas como um processo de envelhecimento, de progressivo embotamento da vida da obra, por meio do qual sua aparência de realidade natural desaparece, devido ao desaparecimento, no mundo, daqueles “dados do real” que a compõem. Assim, o ponto de partida da crítica não corresponderia, como para o pensamento estético romântico, a um “grau de consciência imediatamente anterior”, que deve ser superado por um movimento de auto-reflexão, mas a um estranhamento nascido do confronto entre o teor factual da obra e o momento histórico ao qual pertence o crítico. “Neste sentido, a história das obras prepara a sua crítica e, em consequência, a distância histórica aumenta o seu poder” (BENJAMIN, 2009, p. 13). A investigação deste estranhamento, desta diferença, deste mistério, impõe-se como única via possível para a compreensão da obra: só a partir daí seu teor de verdade pode surgir. Para Benjamin, como para os demais autores da chamada Teoria Crítica da sociedade, a verdade não pode, como afirma na *Origem do Drama Barroco Alemão*, “ser invocada *more geométrico*”, mas “funda-se na codificação histórica” (BENJAMIN, 1984, p. 49). Trata-se, portanto, de uma verdade historicamente constituída, imanente ao próprio processo histórico e, portanto, em constante movimento e mutação: é a verdade de um específico tempo, nascida de seu confronto com um outro – o tempo da obra. Eis a causa, como afirma Benjamin, da identidade entre teor factual e teor de verdade de uma obra aos olhos de seus contemporâneos: a ausência de estranhamento.

O comentário corresponderia a essa investigação, por um viés histórico e filológico, dos envelhecidos valores e visões de mundo presentes na obra, representando o necessário ponto de partida da crítica. O teor de verdade de uma obra só pode ser extraído à medida que, devido a tal envelhecimento e estranhamento, rompe-se sua aparência de natureza, de perfeita totalidade orgânica – a “bela aparência” –, e a obra se impõe como produto histórico. A exposição do teor de verdade pela crítica de arte corresponderia a um movimento pelo qual aquele teor factual revela-se como historicamente constituído e, por confronto, também assim se mostra o mundo atual: este, ao ser confrontado com outras possibilidades de formas de vida, de valores e visões de mundo, perde sua aparência natural de realidade simplesmente

dada, impondo-se como realidade constituída histórica e socialmente e, deste modo, passível de transformação emancipadora.

Assim, Benjamin ferozmente critica, na *Origem do Drama Barroco Alemão*, o elogio romântico à concepção de obra de arte simbólica: em sua configuração sensível, o inteligível expressar-se-ia imediata e perfeitamente, conferindo-lhe a aparência de totalidade harmônica e orgânica. Produto humano apresentado como realidade natural, a obra simbólica adquire, assim, segundo Benjamin, uma existência mítica; torna-se uma espécie de “fetiche”, no sentido atribuído ao termo por Marx: o próprio movimento social dos homens passa a possuir “para eles a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las” (MARX, 1983, p. 73). Em sua reabilitação estética da alegoria, rejeitada como imperfeita pela estética romântica por não apresentar a bela aparência totalizante do símbolo, Benjamin vale-se de certas considerações de Creuzer, que afirma que “símbolo e alegoria estão entre si como o grande, forte e silencioso mundo natural das montanhas e das plantas está para a história humana, viva e em contínuo desenvolvimento” (CREUZER apud BENJAMIN, 1984, p. 187). Assim, tal reabilitação da alegoria remete-nos, em última instância, a uma reabilitação da própria temporalidade como elemento formal constitutivo das obras de arte, já que ela é, então, valorizada por Benjamin como forma de expressão, por excelência, da temporalidade e da historicidade, enquanto o símbolo o seria do mito: conhecida desde a Antigüidade como forma de “falar uma coisa para significar outra”, na alegoria não haveria, ao transmitir uma idéia, a imediaticidade e a instantaneidade típicas do símbolo, mas sim uma sucessão temporal, através da qual o pensamento velado na imagem se desenvolve de modo progressivo, permanecendo sempre em aberto – sucessão e progressão que somos obrigados a seguir e respeitar.

Em *Sobre a línguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, Benjamin afirma que a linguagem nomeadora de Adão comunicava a essência espiritual das coisas com o homem, e deste, com Deus, sendo um reflexo do criador sobre as criaturas. Com a queda do Paraíso, porém, a imediaticidade e a organicidade da linguagem humana se perdem, de modo que seus signos tornam-se arbitrários: a alegoria, ao falar sobre uma coisa, obrigando-a a significar outra, permaneceria fiel a esta arbitrariedade entre palavra e coisa, ou, em termos da lingüística contemporânea, entre significante e significado, típica da linguagem humana pós-queda e de todo conhecimento histórico.

Tendo em vista tais considerações, Benjamin viu no drama barroco e em certas vanguardas do século XX, fenômenos artísticos tipicamente alegóricos, marcados por um jogo com a técnica de composição artística que rompe com a aparência totalizante, “um

procedimento crítico imanente à própria obra, como se ela mesma já iniciasse sua crítica na busca de seu teor de verdade" (GATTI, 2009, p. 64). Grande é a influência, sobre tais considerações, do conceito elaborado por Hölderlin de *cesura*, correspondente à interrupção, no interior de uma obra, das composições e representações artísticas para trazer à tona o seu próprio processo de composição, os próprios mecanismos por trás de tais representações, mobilizados pelo artista para lhes dar vida – nas pinturas barrocas, por exemplo, observa-se tal procedimento na fatura das obras, na qual as pinceladas do artista se dão a ver.

Enquanto o símbolo nos transmitiria a falsa aparência de um mundo reconciliado, mascarando suas contradições e, assim, embotando também a esperança de sua transformação, a alegoria, por sua vez, ao romper a aparência de totalidade harmônica e orgânica – o que a diferencia da forma simbólica – apresenta uma visão do processo histórico como declínio, sofrimento e morte, revelando-nos uma realidade em ruínas, fragmentada por contradições, dialeticamente dilacerada, na qual está ausente qualquer perspectiva de transcendência. Tal fragmentação da realidade gera, como observa Benjamin acerca do drama barroco, o sentimento de melancolia, típico daquele tempo marcado pela perda, relacionada às guerras religiosas da Reforma e da Contra-Reforma e ao início do desenvolvimento do capitalismo, dos clássicos valores absolutos, de um *ethos* único – sentimento este que se estende até hoje, com a completa mercantilização da vida pela sociedade capitalista tardia. Como já tematizado por Hegel, a modernidade é, por excelência, cisão ética e estranhamento.

Valendo-se da bela metáfora da obra de arte como uma fogueira ardendo em "chamas vividas", Benjamin afirma:

O comentador se encontra diante dela como o químico, e o crítico semelhantemente ao alquimista. Onde para aquele apenas madeira e cinzas restam como objetos de sua análise, para este tão somente a própria chama preserva um enigma: o enigma daquilo que está vivo. Assim, o crítico levanta indagações quanto à verdade cuja chama viva continua a arder sobre as pesadas achas do que foi e sobre a leve cinza do vivenciado (BENJAMIN, 2009, p. 13-14).

A violência exercida pela crítica sobre as obras não deve, ao extrair seu teor de verdade, aniquilar tal enigma, mas lhe fazer justiça: o movimento pelo qual tanto a obra quanto o mundo atual apresentam-se, por confronto, como produtos históricos e sociais e, portanto, não necessários, abrindo, assim, a perspectiva de uma outra possibilidade para o presente, não corresponde a inscrever a obra em uma cronologia linear que lhe é externa – procedimento do químico, que trata a obra como coisa morta – , mas a buscar “em sua imanência uma relação com a história” (GATTI, 2009, p. 105). Inspirado por Leibniz, Benjamin afirma que cada obra de arte é uma mònada, ou seja, uma visão de mundo fechada

em si mesma, que não se comunica exteriormente com nenhuma das outras, mas sim a partir de seu próprio interior. Esta comunicação deve ser encontrada pelo trabalho interpretativo do crítico, já que Benjamin abdica da tese da harmonia preestabelecida do mundo, da qual se vale Leibniz para explicar a relação das mônadas entre si.

Não uma história externa aos fenômenos empíricos, mas a eles interna: é o que Benjamin pretende com sua concepção de origem que, diferentemente da gênese, interpretação historicista que estuda os fenômenos pela perspectiva do que lhes é imediatamente anterior e posterior a partir de uma linearidade cronológica externa – perdendo de vista a singularidade dos próprios fenômenos –, “não designa o vir-a-ser daquilo que se origina, e sim algo que emerge do vir-a-ser e da extinção. A origem se localiza no fluxo do vir-a-ser como um torvelinho, e arrasta em sua corrente o material produzido pela gênese” (BENJAMIN, 1984, p. 67-68). O conceito benjaminiano de origem revela, assim, suas proximidades com vertentes contemporâneas do pensamento genealógico; Michel Foucault afirma – a despeito da inversão dos termos aqui presente, já que utiliza o termo “genêse” para referir-se a tal investigação histórica não linear, imanente aos fenômenos –, acerca da pesquisa genealógica realizada por Nietzsche, e por ele próprio, que ela não se pauta por uma cronologia linear teleológica, mas procura demorar-se nos próprios fenômenos, “marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona” (FOUCAULT, 1988, p. 15), devendo, deste modo, retornar incessantemente a eles.

Quando dois fenômenos, cronologicamente distantes e aparentemente heterogêneos, colocados em cotejo entre si, iluminam-se reciprocamente, revelando certa afinidade interna entre seus teores factuais, lampeja, diante do crítico, uma configuração – ou, para falar em termos mais propriamente benjaminianos, uma “constelação” – verdadeira da história, uma imagem da história que lhes é interna. Em oposição à moderna filosofia da representação, que aplica sobre os fenômenos, para conhecê-los, uma espécie de “grade” previamente forjada pelo sujeito, o trabalho interpretativo do crítico é então concebido como o esforço de emergir “nos pormenores do conteúdo material” (BENJAMIN, 1984, p. 51) de cada obra para, a partir daí, extrair e trabalhar seus elementos extremos, que sobressaem e escapam a qualquer padronização, colocando-os em contraste com outros e reorganizando-os em uma nova constelação: assim, os fenômenos revelar-se-iam em sua historicidade interna, em suas pré e pós-história, as quais não equivalem a fenômenos que lhes antecedem e sucedem por uma proximidade cronológica, mas que podem estar separados por séculos.

Sendo refratário, como observa Luciano Gatti, à transposição de um fenômeno “para uma época alheia ao material histórico ao qual ele deu forma” (GATTI, 2009, p. 111),

Benjamin dedica-se, na primeira parte da *Origem do Drama Barroco Alemão*, a criticar a confusão – gerada por se tomar a *Poética* de Aristóteles como cânone estético –, cristalizada ao longo de séculos, que relaciona o drama barroco à tragédia clássica, tomando-o como uma forma imperfeita e inacabada desta: fenômenos culturais radicalmente distintos, a tragédia apresentaria, por meio de sua forma simbólica, o mito como seu teor factual, enquanto o drama barroco, alegórico por excelência, teria assimilado como teor factual a história – mais especificamente, a história como um processo imanente de conflito e sofrimento. O drama barroco encontra sua origem, na realidade, no expressionismo: um dos primeiros movimentos de vanguarda do século XX, nascido na Alemanha, apresentar-se-ia como a expressão alegórica máxima, extrema, da história enquanto sofrimento. Para ilustrar tal trabalho com os extremos, “elementos isolados e heterogêneos” que, justapostos, brilham em uma constelação, Benjamin vale-se do recurso à figura do mosaico – que lhe será cara ao longo de todo seu pensamento –, no qual seus elementos formam um todo, porém, sem nele dissolver, conservando a singularidade que lhes é específica.

Em suas teses *Sobre o Conceito de História*, Benjamin fornece-nos uma belíssima imagem acerca do processo histórico como sofrimento e catástrofe:

Há um quadro de Klee que se chama *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece querer afastar-se de algo que ele encara fixamente. Seus olhos estão escancarados, sua boca dilatada, suas asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Seu rosto está dirigido 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. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que ele não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele vira as costas, enquanto o amontoado de ruínas cresce até o céu. Essa tempestade é o que chamamos progresso. (BENJAMIN, 1987, p. 226).

Assim, Benjamin estabelece uma crítica ao historicismo burguês, que, pautado pela noção de progresso, estabelece uma relação de empatia com o vencedor, e, portanto, com todos os que venceram ao longo do processo histórico, os quais participam do triunfal cortejo – que gera horror ao anjo da história – no qual os dominadores pisoteiam e humilham os mortos, caídos a seus pés.

Os despojos são carregados no cortejo, como de praxe. Estes despojos são o que chamamos bens culturais. O materialista histórico os contempla com distanciamento. Pois todos os bens culturais que ele vê tem uma origem sobre a qual ele não pode refletir sem horror. Devem sua existência não somente ao esforço dos grandes gênios que os criaram, como à corvéia anônima dos seus contemporâneos. Nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie (BENJAMIN, 1987, p. 225).

Assim, pode-se dizer que o crítico de arte torna-se também um historiador: uma crítica de arte de teor materialista deve pautar-se pela tarefa de, a partir dos bens culturais que tem diante de si, “escovar a história a contrapelo”, fazendo justiça às aspirações frustradas, ao apelo proveniente do sofrimento passado dos “vencidos”, esquecidos pelo historicismo.

Benjamin estabelece uma crítica ao princípio, do qual se vale o historicismo, de neutralidade axiológica na investigação histórica, segundo o qual deve-se conhecer o passado “como de fato foi”, abstendo-se da formulação de juízos de valor relacionados a informações que se tenha acerca de posteriores fases da história. Na realidade, este princípio se revela como uma ingênua pretensão, já que, ao assim proceder em relação ao passado, pactua-se com o ponto de vista valorativo dos dominadores. O crítico-historiador materialista, ao contrário, deve – como afirma Benjamin acerca do surrealismo, conforme será tratado adiante – “trocar o olhar histórico sobre o passado por um olhar político” (BENJAMIN, 1987, p. 26), fazendo o esforço de “apropriar-se de uma reminiscência” oriunda do sofrimento das gerações passadas, de “fixar uma imagem do passado”, tal como ela fulgura, nos momentos de perigo, diante do “sujeito do conhecimento histórico”, sem que ele disso se dê conta – sendo o perigo sempre constante e o mesmo: o de entregar-se, como instrumento, às classes dominantes. Os verdadeiros sujeitos do conhecimento histórico seriam os combatentes e oprimidos, aos quais caberia, segundo Marx, consumar a vingança de um passado de sofrimento e escravidão; assim, Benjamin critica a social-democracia que, ao atribuir-lhes o papel de salvar as futuras gerações, os teria privado de suas mais poderosas forças: o ódio de classe e o “espírito de sacrifício”, pois ambos se fundam na “imagem dos antepassados escravizados, e não dos descendentes liberados” (BENJAMIN, 1987, p. 229).

É concedida, a cada geração, uma “frágil força messiânica”, uma “oportunidade revolucionária de lutar por um passado oprimido” (BENJAMIN, 1987, p. 231): reconhecer, no tempo presente, esta possibilidade torna-se a mais importante tarefa de uma historiografia de cunho marxista. Assim, o materialista histórico renuncia a um conceito do presente como transição: na realidade, este apresenta-se a ele como algo que “pára no tempo e se immobiliza” como “aquele presente em que ele mesmo escreve a história” (BENJAMIN, 1987, p. 230), apropriando-se do passado como uma experiência única, à qual deve fazer justiça. Quando uma imagem do sofrimento das gerações anteriores, do passado oprimido, confronta-se com uma imagem do presente como o momento do “agora”, no qual a redenção, tanto do passado quanto do próprio presente, é possível, tem-se uma constelação – na qual o pensamento do crítico-historiador se immobiliza, transmitindo-lhe um choque – saturada de tensões, de “agoras”, na qual passado e presente se encontram, em uma relação dialética immobilizada.

Como observa Jeanne Marie Gagnebin, a imobilização e a interrupção do *continuum* da história representam uma “resistência à engrenagem política e social”: “somente a tentativa de parar o tempo pode permitir a uma outra história vir à tona, a uma esperança de ser resguardada em vez de soçobrar na aceleração imposta pela produção capitalista” (GAGNEBIN, 2009, p. 98).

Tal constelação imobilizada, saturada de “agoras”, que interrompe o fluxo contínuo da história, representa uma oposição à concepção da história como “marcha no interior de um tempo vazio e homogêneo” (BENJAMIN, 1987, p. 229) – concepção partilhada tanto pelo historicismo como pela social-democracia, correntes usualmente tomadas por opostas –, linear, à qual a noção de progresso como lei da humanidade está indissociavelmente ligada. Enquanto o historicismo preencheria tal tempo vazio por meio da *adição* de uma “massa de fatos”, a historiografia materialista procederia por meio de uma *construção* de tais constelações, que só podem surgir de uma imersão nos próprios fenômenos empíricos singulares – no caso, nas próprias obras de arte –, ao serem confrontados como mônadas com seu tempo histórico, pela perspectiva dos oprimidos, e com o tempo atual como “tempo do agora”. Este ponto, de que a hermenêutica benjaminiana da história não apenas *desconstrói* o passado tal como legado pela tradição historicista, mas, orientando-se pela perspectiva dos dominados, *reconstrói* o passado e o próprio presente como “tempo-agora” revolucionário, é enfatizado por Susan Buck-Morss (BUCK-MORSS, 2002, p. 401-402) em oposição às leituras pós-modernas que fariam de Benjamin um puro “desconstrucionista” arbitrário.

II. Experiência, narração e aura

Em *Experiência e Pobreza*, Benjamin fornece-nos o diagnóstico da destruição, para o homem moderno, do âmbito da experiência tradicional, que, caracterizada por uma intersubjetividade positiva cristalizada através de gerações, por uma memória e uma tradição – entendida como processo histórico de transmissão de saber – compartilhadas por todos os indivíduos de uma coletividade e retomadas na palavra transmitida de pai a filho, basear-se-ia em vida e trabalho comuns, sendo, deste modo, identificada por Benjamin com o ambiente pré-capitalista da oficina, depositário de saberes práticos. Antigamente, afirma Benjamin, sabia-se “exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixo, com a sua loquacidade, muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos” (BENJAMIN, 1987, p. 114). Em detrimento de tal experiência, o isolado

indivíduo moderno, por sua vez, restringe-se ao âmbito da vivência ou “experiência vivida. Trancafiado em sua consciência, encontra-se impedido de expressar em palavras sua situação, devido, principalmente, às rápidas transformações empreendidas, no mundo e na vida dos homens, pelo desenvolvimento do capitalismo e da técnica, gerando, assim, um enorme abismo, nunca antes visto, entre gerações: assim, o homem moderno teria perdido o referencial de sentido enraizado na tradição, a qual se revelaria estéril para orientar a compreensão do mundo em que vive. Como afirma Habermas, a auto-certificação é a marca da modernidade: a moderna sociedade capitalista teria solapado a tradição, passando a buscar, por meio de um movimento de auto-referência, sua normatividade a partir de si própria. Tal pobreza de “experiências comunicáveis” teria, segundo Benjamin, se radicalizado com o devastador advento da Primeira Guerra Mundial:

Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. [...] Uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens, e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano (BENJAMIN, 1987, p. 114-115).

O operário não qualificado, a base da produção capitalista, é a ilustração viva da dissolução da experiência, profundamente relacionada à divisão capitalista do trabalho e intensamente disseminada nas relações interpessoais estranhadas da vida moderna. Segundo Benjamin, não é fortuito que Marx tenha insistido na continuidade existente entre as etapas do trabalho artesanal, enquanto “nas atividades do operário de fábrica na linha de montagem, esta conexão aparece como autônoma e coisificada. A peça entra no raio de ação do operário, independentemente da sua vontade. E escapa dele da mesma forma arbitrária” (BENJAMIN, 2000, p. 125). Em vez do trabalhador utilizar os meios de produção, é o contrário que ocorre: por meio de um adestramento, seus movimentos se adequam aos movimentos uniformes e constantes da maquinaria. Distinto do trabalho artesanal, fundado na aquisição e desenvolvimento progressivo de saberes e técnicas por meio da prática, esse trabalho é alheio a qualquer experiência: o trabalho é alienado não só na relação do sujeito com o objeto, que lhe é estranhado e não lhe pertence, mas, como diz Marx, na relação do sujeito consigo mesmo, com sua própria atividade, e, por conseguinte, na relação com os outros sujeitos. “Na relação do trabalho alienado, cada homem olha os outros homens segundo o padrão e a relação em que ele próprio, enquanto trabalhador, se encontra” (MARX, 1975, p. 166).

Estreitamente relacionada a esta “pobreza de experiência” é a tese, pormenorizada desenhada em *O Narrador* – ensaio escrito aproximadamente na

mesma época de *Experiência e Pobreza*, apresenta com este nítidos paralelos –, de que a tradicional “arte de narrar está em vias de extinção” (BENJAMIN, 1987, p. 197). Definida como uma forma de contar uma história transmitindo um conselho – não tanto uma resposta a uma pergunta, mas uma sugestão para a continuação da história narrada –, um ensinamento orientado para *práxis*, a narrativa tradicional pressupõe, como observa Jeanne Marie, uma experiência comum ao narrador e ao ouvinte: ela sempre apresenta, nas diversas formas que assuma – parábola, conto de fadas, crônica, poesia épica –, uma “dimensão utilitária”. A autoridade do narrador advém de uma sabedoria que passa de uma pessoa a outra, de uma experiência coletiva cristalizada – “substância viva da existência” na qual o conselho é tecido, constitui a fonte a que todos os narradores sempre recorreram –, seja esta proveniente de terras longínquas ou de gerações passadas locais, correspondentes, respectivamente, às figuras do “marinheiro comerciante” e do “camponês sedentário”, os dois tipos arcaicos do narrador. No entanto, estes teriam, ao longo dos tempos, sofrido uma interpenetração, para a qual o sistema medieval das corporações de ofício teria especialmente contribuído: o “mestre sedentário e os aprendizes migrantes trabalhavam juntos na mesma oficina; cada mestre tinha sido um aprendiz ambulante antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro” (BENJAMIN, 1987, p. 199). Deste modo, os artífices teriam sido os responsáveis pelo aperfeiçoamento da arte de narrar, unindo aqueles dois tipos de saber. A forma tradicional da narrativa, afirma Benjamin, é ela mesma “uma forma artesanal de comunicação”, que imerge na própria vida do narrador aquilo que está sendo narrado, para a seguir daí retirá-lo, incorporando-o à vida daquele que escuta. Deste modo, “a marca do narrador” se imprimiria na narrativa, tal qual “a mão do oleiro na argila do vaso”.

Com todo um processo secular de racionalização e desenvolvimento das forças produtivas, com o “desencantamento do mundo”, para utilizar a expressão de Weber, tem-se, segundo Benjamin, o definhamento das formas tradicionais de experiência e narrativa. O surgimento do romance – sendo *Dom Quixote* o primeiro grande exemplar do gênero –, no início da modernidade, representaria o primeiro indício deste processo: ao contrário da narrativa, que, mesmo quando escrita, nascia da tradição oral e a nutria, o romance se vincula essencialmente ao livro, sendo sua difusão apenas possível com o advento da imprensa. Sua origem é o isolado e solitário indivíduo burguês, “que não pode mais falar exemplarmente sobre suas preocupações mais importantes e que não recebe conselhos nem sabe dá-los” (BENJAMIN, 1987, p. 201), já que não pode sequer verbalizar sua situação. Girando em torno da descrição desta vida, o romance burguês apresenta-nos, ao seu término, um fim mais rigoroso do que o de qualquer tradicional narrativa, nele não havendo a plenitude de sentido –

baseada na experiência – que, como observa Jeanne Marie, caracterizava sua abertura, da qual podiam emanar, como sugestão à sua continuação, os ensinamentos orientados para a práxis: o “romance, ao contrário, não pode dar um único passo além daquele limite em que, escrevendo na parte inferior da página a palavra *fim*, convida o leitor a refletir sobre o sentido de uma vida” (BENJAMIN, 1987, p. 213). Um outro indício de tal processo de secularização seria, por outro lado, a consolidação de uma outra forma de comunicação, também apenas possível com o advento da imprensa: a informação jornalística. Radicalmente oposta à arte de contar (e recontar) “histórias surpreendentes”, esta forma industrial de comunicação caracteriza-se por enumerar uma série de fatos, que só quando novos apresentam relevância, acompanhando-os sempre de uma explicação – ausente na narrativa – que lhes dê plausibilidade, não havendo, portanto, espaço para aquela abertura, típica da narrativa, que dá ao ouvinte liberdade para interpretar a história a seu bel-prazer, mergulhando-a em sua experiência – de modo que daí extraia um ensinamento – e, ao mesmo tempo, conferindo-lhe amplitude de sentido.

Em *A obra de arte na era de sua reproduzibilidade técnica*, Benjamin fornece-nos uma história da obra de arte pela perspectiva de sua reprodução material, de sua relação com o produtor e o consumidor, tendo como pano de fundo a proposta distinção entre “valor de culto” e “valor de exposição” das obras. No culto religioso medieval, o valor de exposição da obra quase não existia, sendo de culto praticamente todo o valor que lhe era atribuído; a obra permanecia escondida aos olhos do espectador, só se revelando na medida em que o mundo se dessacralizava. Na passagem do período feudal ao burguês teria ocorrido um aumento do “valor de exposição” da obra de arte, tendo esta, porém, sua “aura” conservada – caracterizada por Benjamin como “a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja” (BENJAMIN, 1987, p. 170), a aura corresponderia a uma espécie de invólucro da obra de arte, intimamente relacionado a seu “valor de culto”, que fascina e prende a atenção do espectador. Já a passagem do período “clássico” burguês para a sociedade de massa, segundo Benjamin, teria sido marcada pela perda da aura, devido à crescente tecnificação do mundo – e, portanto, sua dessacralização –, que teria atingido o próprio âmbito de reprodução das obras de arte, levando a seu consumo massificado.

Desconhecidas da sociedade capitalista, a narrativa e a experiência coletiva apresentariam, assim, a forma “aurática” de reprodução e recepção das obras de arte como sua correlata: por ser, mesmo quando escrita, essencialmente vinculada à tradição oral, a narrativa permanece sempre “aurática”. Segundo Benjamin, uma obra de arte só perde verdadeiramente sua “aura” quando a reproduzibilidade técnica não representa apenas uma possibilidade

externa à obra, posterior à sua produção – como a reprodução de uma pintura ou de um romance, já que este deve apenas sua *difusão* ao advento da imprensa, mas não sua existência propriamente dita –, mas que nela se inscreve como algo sem o qual sua existência não seria possível, sendo, portanto, interna ao modo de produção da obra – é o caso da fotografia e do cinema. Quando a obra existe como coisa única dotada de autoridade, ou seja, quando existe de modo aurático, inscreve-se, como culto – seja na forma propriamente religiosa, seja na de culto do belo –, na tradição, tornando-se, assim, fonte de legitimação das estruturas sociais, das relações de propriedade ali existentes, “sejam elas representadas pela Igreja, pela aristocracia, pela burguesia ou pelo mercado” (GATTI, 2009, p. 235). Ao ter sua existência única substituída por uma existência em série, a obra seria arrancada do domínio da tradição, já esvaziada e destituída de sua capacidade de orientar uma compreensão do mundo, deixando de se fundar no ritual e apresentando, deste modo, uma outra função social, passando a fundar-se numa *práxis* diretamente política, como afirma Benjamin.

Ele, portanto, não se atém apenas a uma perspectiva nostálgica – o que pode ser dito sobre Adorno – frente a tal processo de secularização e fragmentação, representado pela destruição da experiência, da narrativa e da aura, mas, olhando-o da perspectiva de uma nova função social revolucionária assumida pela arte, afirma que a humanidade deve assumir tal “pobreza de experiência” como a única possibilidade que a “impele a ir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para a esquerda nem para a direita” (BENJAMIN, 1987, p. 116): refratário a tentativas de preservar ideais estéticos que não apresentam qualquer relação com a realidade histórica, de tentar recriar, a partir das isoladas vivências dos indivíduos, a aparência de uma experiência coletiva, de uma organicidade não mais existente – a rigor, desde a queda humana, tendo este processo se radicalizado com o capitalismo – nas relações dos homens entre si e com o mundo, Benjamin valoriza certas tendências da arte moderna que, a partir de uma tradição e experiência esfaceladas, esvaziadas e “pobres”, *constroem* uma nova linguagem, experimental e arbitrária, mobilizada não para a descrição desta realidade em fragmentos, mas para sua transformação, já que, como afirma Brecht, citado por Benjamin, hoje, menos que nunca, a mera “reprodução da realidade” pode nos dizer algo sobre ela. As “relações humanas, reificadas – numa fábrica, por exemplo –, não mais se manifestam. É preciso, pois, *construir* alguma coisa, algo de *artificial*, de *fabricado*” (BENJAMIN, 1987, p. 106).

Assim, a importante dimensão *construtiva*, ressaltada nas “teses” sobre a história como procedimento revolucionário oposto ao *aditivo*, aqui, em suas considerações sobre a linguagem artística, faz-se também presente como oposição a uma linguagem reificada,

tecnicizada, orientada, por meio de uma enumeração aditiva e coerente de seus fatos – como o faria a linguagem informativa –, para uma descrição da realidade, que não nos permite realmente conhecê-la, mas, ao contrário, mascara suas contradições. Este procedimento metodológico orientado para uma *construção* a partir das contradições do real revela-se comum a autores, profundamente influenciados por Benjamin, da chamada Teoria Crítica, como Horkheimer e Adorno, por exemplo, os quais se opõem a tendências filosóficas “positivistas” que, zelando pelo princípio lógico de não-contradição, esforçam-se por sintetizar seus “achados”, suas afirmações sobre a realidade social “de um modo maximamente completo, contínuo e sem contradições; portanto, não se trata de sistematização; mas do sistema da sociedade, que pré-ordena os procedimentos e os dados do conhecimento científico” (ADORNO, 1986, p. 63-64): a contradição não pode ser eliminada, pois o todo social – objeto de estudo – é ele mesmo contraditório, diriam os “teóricos críticos”.

III. Imagem, corpo, montagem: a “iluminação profana”

Considerando a incapacidade da linguagem discursiva, completamente instrumentalizada e esvaziada, em expor uma constelação de verdade, já que o homem moderno não é capaz de traduzir em palavras sua situação, pois encontra-se desprovido de experiência e, deste modo, do referencial de sentido enraizado na tradição, como interpretar a tarefa imputada por Benjamin ao crítico-historiador materialista: orientar-se, na crítica das obras de arte, pelos sofrimentos e esperanças frustradas dos vencidos, por sua experiência coletiva passada, de modo a expor uma constelação redentora e revolucionária da história, intimamente relacionada à transformação do presente e do próprio passado?

Este paradoxo, típico da modernidade, descreve, como observa Jeanne Marie, mais do que nossa específica situação histórica, apesar de nela encontrar, com a destruição da experiência pelo capitalismo, sua formulação mais radical e violenta: nascido “de uma exigência contraditória de memória, de reunião, de recolhimento, de salvação e, inversamente, de esquecimento, de dispersão, de despedaçamento, de destruição” (GAGNEBIN, 2009, p. 6), tal paradoxo encontra-se no coração da própria linguagem humana – e, portanto, de todas as suas formas de saber, já que estruturam-se lingüisticamente – posterior à queda, desprovida da imediaticidade da linguagem adâmica e de sua relação orgânica com a *physis*. Recordando a imagem, fornecida por Benjamin, do homem mudo diante de uma paisagem devastada pela Primeira Guerra, pode-se compreender a “saída” benjaminiana para a questão colocada – sem,

porém, tentar eliminar tal inevitável paradoxo – por meio do enfoque dado, na linguagem da obra de arte e de sua crítica, ao corpo, à imagem e à montagem como elementos que resistiriam a todo sentido tradicional preestabelecido pela linguagem discursiva, a partir dos quais poderia se dar aquela construção de uma nova linguagem, experimental e arbitrária – estes elementos, segundo Benjamin, remetem, em última instância, à própria forma de percepção da realidade do homem moderno. Eis o viés comum a suas considerações acerca de diversos fenômenos culturais contemporâneos.

Em seu ensaio *Que é o teatro épico? Um estudo sobre Brecht*, Benjamin traz a questão da centralidade da figura do corpo humano, na constituição das obras de arte, como uma oposição – e, portanto, uma limitação – à esvaziada exposição narrativa, para um contexto caracterizado pela discussão da função pedagógica da arte. Porém, como observa Luciano Gatti, tal problema “não é apresentado da perspectiva de um ensino doutrinário, como se a obra de arte tivesse a partir de então a tarefa de transmitir ao seu público uma determinada verdade a respeito do mundo. Tratava-se, isto sim, da problematização da constituição e transmissão de um sentido verdadeiro a respeito da realidade no cenário de transformação das condições sociais e artísticas de produção e recepção das obras de arte” (GATTI, 2009, p. 135-136). Ao contrário do que acusou Adorno, o interesse de Benjamin pela figura do corpo humano não significa uma redução do homem a seu corpo, aceitando assim sua reificação, mas sim a exigência de rearticular radicalmente a forma de exposição literária por meio da construção de uma nova linguagem.

O teatro épico de Brecht modificou, renunciando a ações complexas, a relação funcional existente entre público e palco, texto e representação, diretor e atores; seu objetivo não é desenvolver ações, mas sim, por meio da interrupção do discurso e da ação – que afasta qualquer pretensão ilusionística, típica do tradicional teatro caracterizado pela “empatia” entre espectador e personagem –, “descobrir condições”: as reais e contraditórias condições da sociedade burguesa, que, quando arrancadas do “fluxo real da vida”, perdem sua habitual aparência natural e causam um choque no espectador, que as reconhece sob a forma do assombro. A interrupção da ação desmonta-a em seus elementos constitutivos, de modo que aparece um gesto; uma outra situação completamente nova é remontada, então, a partir do mesmo gesto: assim, a partir da possibilidade de um novo arranjo para os elementos constitutivos da situação anterior, vem à luz sua não necessidade, sua mutabilidade. Como observa Luciano Gatti, a força pedagógica das peças brechtianas, que consiste em mostrar aos espectadores que o homem e as situações constituem-se historicamente e, portanto, são modificáveis, “não é apresentada por Benjamin a partir da posição explícita do dramaturgo,

nem das muitas passagens em que os personagens comentam a encenação teatral como um processo de desmontagem e montagem de seus elementos” (GATTI, 2009, p. 162), mas sim a partir da força que possui a repetição de um mesmo gesto, em diferentes momentos-chave da peça, realizada por um jogo com os procedimentos de montagem, comum também ao rádio, à fotografia e ao cinema – eis porque Benjamin afirma que o teatro épico “está situado no ponto mais alto da técnica” (BENJAMIN, 1987, p. 83), com ela estabelecendo uma relação de aprendizado, e não de competição. Assim, Benjamin afirma, tanto do teatro épico quanto do cinema, que, apesar de cada situação ou “cena” apresentada possuir certa independência em relação às outras, é toda a sua série, formada pelo choque entre uma imagem montada à outra – e não por sua seqüência cronológica linear –, que constitui o sentido da obra. É importante ressaltar que o cinema que Benjamin tem em mente é o cinema mudo, em especial o de Chaplin e Eisenstein; este, sobretudo, devido à sua técnica de “montagem dialética” de imagens que foge à constituição, de um enredo narrativo sob clássicos moldes literários, tornou-se um marco na história do cinema, contribuindo para a criação de uma linguagem propriamente cinematográfica.

O procedimento artístico de jogo com imagens e objetos por meio de sua montagem encontra-se também no coração do surrealismo. Movimento de vanguarda profundamente influenciado pelos estudos de Freud, é descrito por Giulio Carlo Argan como “teoria do irracional ou do inconsciente na arte”, entendendo o inconsciente como:

A região do indistinto: onde o ser humano não objetiva a realidade, mas constitui uma unidade com ela. [...] Tal como na teoria e na terapia psicanalíticas, na arte é de extrema importância a experiência onírica, na qual coisas que se afiguram distintas e não-relacionadas para a consciência revelam-se interligadas por relações tanto mais sólidas quanto mais ilógicas e incriticáveis (ARGAN, 1992, p. 360).

Qualquer semelhança com o procedimento benjaminiano de “constelar” não se afigura como mera coincidência, já que, segundo o próprio Benjamin, o seu “método” seria aquele do surrealismo. O “elemento de embriaguez” presente no surrealismo romperia com a percepção reificada e imediata do mundo – a embriaguez é, segundo Benjamin, “a única experiência na qual nos certificamos do mais imediato e do mais remoto; e nunca de um sem o outro” (BENJAMIN apud KONDER, 1989, p. 42) –, com a alucinação provocada, em nosso cotidiano, pela racionalidade instrumental: manifesta-se, na literatura surrealista, através da escrita automática, não-racional, que despeja sobre o papel o fluxo de imagens do inconsciente – “a linguagem tem precedência”, não apenas em relação ao sentido, mas também em relação ao “Eu”, afirma (BENJAMIN, 1987, p. 23). Nas artes plásticas,

manifesta-se na montagem de imagens e objetos, freqüentemente apenas de seus fragmentos, arrancados de seus habituais contextos e funções, de modo que o todo montado cause aquele efeito de choque e estranhamento, tão valorizado por Benjamin, que arranca o espectador do conformismo e imediatismo que o faz perceber como natural o mundo que o rodeia.

Benjamin apropria-se da noção de “inconsciente coletivo”, de Jung, o depositário das frustrações passadas e dos anseios para o futuro da humanidade, possuidora de um saber que não se dá bem conta de si mesmo, e lhe dá, ao contrário do fundo místico apresentado na formulação junguiana, um fundo materialista: estas “imagens de sonhos” e anseios frustrados das gerações passadas encontram-se nos próprios objetos que nos rodeiam, os quais, na medida em que vão envelhecendo, tornando-se antiquados, deslocados de seu contexto funcional – revelando-se, assim, como “imagens arcaicas” –, deixam com que elas transpareçam como “energias revolucionárias”. O “elemento de embriaguez” presente no surrealismo lhe teria permitido escapar à percepção lógico-reificada, deslocando os objetos da sociedade burguesa, seus detritos, de seus habituais contextos: assim, o surrealismo teria sido, segundo Benjamin, o primeiro a pressentir tais energias. “Sabemos que um elemento de embriaguez está vivo em cada ato revolucionário, mas isso não basta. Esse elemento é de caráter anárquico” (BENJAMIN, 1987, p. 32) e deve ser mobilizado para a revolução. A “iluminação” produzida pela embriaguez seria, assim, apenas uma propedêutica para a verdadeira iluminação, de “inspiração materialista e antropológica”: a “iluminação profana”, caracterizada pela passagem da instância do sonho e da embriaguez à do “despertar”. Deste modo, ele estabelece uma crítica ao surrealismo, questionando-se se os surrealistas teriam conseguido realizar esta passagem, orientada para a construção de uma nova realidade. Segundo Benjamin, “a reforma da consciência consiste *apenas* em despertar o mundo... do sonho de si mesmo” (BENJAMIN apud BRETAS, 2007, p. 3). Porém, como observa Olgária Matos, deve-se primeiramente “despertar *para* o sonho”, para só então “despertar *do* sonho” (MATOS apud BRETAS, 2008, p. 186) – este segundo despertar, o surrealismo não teria conseguido realizar.

Tendo em vista tais considerações, joga-se uma luz sobre a tarefa imputada ao crítico materialista. É a partir das próprias imagens e dos próprios objetos contidos, seja nas obras de arte, seja na realidade, que o sofrimento, as esperanças e os sonhos frustrados das gerações passadas – esse saber que a humanidade possui de forma adormecida, inconsciente – se fazem presentes, sendo possível ao critico orientar-se, em sua pobreza de experiência, pela experiência coletiva dos vencidos. Passagem do sonho ao despertar, a “iluminação profana” exige um certo afastamento em relação à realidade – não excessivo, pois acarretaria seu

esquecimento e, assim, a incapacidade de analisá-la –, que deve ser mediada por um conhecimento, e reconhecimento, histórico: corresponderia, assim, àquele momento, descrito nas “teses”, no qual se toma um fenômeno empírico como mônada e, confrontando-a com o tempo histórico atual e com aquele no qual foi gerado, reconhece-se em seu interior, por um lado, uma imagem do sofrimento de um passado oprimido, e por outro, uma imagem do presente como o momento no qual a redenção revolucionária do passado e do presente é possível. Assim, forma-se uma “imagem dialética”, uma constelação verdadeira da história na qual se encontram sonho e despertar, passado e presente.

Benjamin, porém, não se limitou a formular esta exigência de, a partir de uma “iluminação profana”, “escovar a história a contrapelo”: colocou-a em prática ao longo de diversos ensaios, sendo o inacabado trabalho das *Passagens* o seu maior testemunho. Ele identificou “na descoberta do surrealismo o impulso original das ‘passagens’” (GATTI, 2009, p. 253): com efeito, nesta obra, esforçou-se para, a partir de descrições das ruas e passagens – as galerias comerciais – da cidade de Paris, construir “imagens dialéticas” que nos remetem às *origens* – o termo deve ser entendido em seu significado benjaminiano – da sociedade burguesa contemporânea e de seus males. Segundo ele, as galerias parisienses representavam miniaturas da sociedade burguesa como esta desejaria ser, representavam imagens do sonho da sociedade burguesa em realizar, em torno das mercadorias, passeios deslumbrantes, nos quais a cruel esfera da produção desapareceria, e assim, também suas contradições: restaria apenas o espaço de circulação e consumo das mercadorias. Restavam, no entanto, nas galerias, vestígios indiscretos reveladores da ambigüidade e contraditoriedade de tal sociedade, através dos quais a burguesia se denunciava. Nas passagens, a burguesia que se expressava seria anterior ao imperialismo, convicta na nobreza de sua causa, proclamadora da igualdade e da emancipação dos homens. O século XIX, ao mesmo tempo em que proporcionou um extraordinário desenvolvimento das forças produtivas, também contribuiu para o fortalecimento de um quadro retrógrado das relações de produção; ao mesmo tempo em que criava a possibilidade de realização de uma libertação, agravava as condições em que, frustrados, os homens sonhavam com ela: tudo isto se encontraria ali, nas passagens – já decadentes na época de Benjamin –, em suas vitrines, manequins e mercadorias. A burguesia, quando viu o caminho que tomavam as coisas e assumiu o imperialismo, renegou o sonho que havia tido; as passagens, por sua vez, tornaram-se registros arquitetônicos de tal sonho.

As *Passagens* renderam a Benjamin duras críticas por parte de Adorno. Seu conceito central, as “imagens dialéticas”, encontro de sonho e despertar, de passado e presente, careciam, aos olhos de Adorno, de mediação teórico-conceitual e, portanto, de “dialética”: na

construção dessas imagens, Benjamin “colaria” fatos da superestrutura da sociedade a fatos da infra-estrutura – sobretudo de caráter econômico –, colocando-os não em uma relação dialética, mas em imediata relação causal, prescindindo de interpretação, de mediação orientada pela perspectiva da totalidade social, “como se o material montado falasse por si mesmo” (ADORNO apud GATTI, 2009, p. 205). O termo “interpretação”, porém, assume significado bastante distinto para cada um destes autores, como observa Luciano Gatti: enquanto Adorno o entende como este trabalho de mediação conceitual dos fatos pela totalidade social, sem o qual se cairia “na encruzilhada de magia e positivismo” (ADORNO apud AGAMBEN, 2008, p. 135), para Benjamin, “interpretar” corresponderia, justamente, àquela rearticulação das imagens extremas que diante dele reluzem, expondo-as em uma nova constelação; Benjamin mostra-se totalmente refratário a um trabalho “interpretativo” desprendido dos próprios fenômenos; Adorno, por sua vez, acusa-o de, deste modo, proceder como um “marxista vulgar”, determinista. Parece interessante, tendo em vista tal embate, a consideração de Agamben acerca da discussão: para Benjamin, a relação entre infra-estrutura e superestrutura não seria nem de imediata determinação causal, nem de mediação dialética, mas sim de “unidade imediata dos dois termos na práxis” (AGAMBEN, 2008, p. 145). Decompor a realidade em dois níveis ontologicamente distintos e opostos, segundo Agamben, seria permanecer cúmplice da metafísica ocidental, a qual tanto Benjamin quanto Adorno desejavam criticar.

Referências Bibliográficas:

- ADORNO, Theodor. “Capitalismo Tardio ou Sociedade Industrial”. Tradução de Flávio R. Kothe. In: Cohn, Gabriel (Org.). *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Editora Ática, 1986;
- AGAMBEN, Giorgio. “O princípio e o sapo: o problema do método em Adorno e Benjamin”. In: *Infância e História: Destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008;
- ARGAN, Giulio C. *Arte Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992;
- BENJAMIN, Walter. “As Afinidades Eletivas de Goethe”. In: Ensaios reunidos: Escritos sobre Goethe. São Paulo: Editora 34/ Duas Cidades, 2009;
- _____. *Charles Baudelaire: Um lírico no auge do capitalismo – Obras Escolhidas III*. 3^a Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 2000;
- _____. *Escritos Sobre Mito e Linguagem*. São Paulo: Editora 34/ Duas Cidades, 2011;

- _____. *Magia e Técnica, Arte e Política: Ensaios sobre literatura e história da cultura – Obras Escolhidas I.* 3^a Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987;
- _____. *Origem do Drama Barroco Alemão.* São Paulo: Editora Brasiliense, 1984;
- BRETAS, Aléxia. *A Constelação do sonho em Walter Benjamin.* São Paulo: Humanitas, 2008;
- _____. Pensar ao mesmo tempo dialética e não-dialecticamente: Adorno, leitor de Benjamin. *Revista Controvérsia*, v. 3, n° 2, 2007;
- BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do Olhar: Walter Benjamin e o Projeto das Passagens.* Belo Horizonte: Editora UFMG / Chapecó: Editora Universitária Argos, 2002;
- FOUCAULT, Michel. “Nietzsche, a genealogia e a história”. In: Machado, R. (Org.). *Microfísica do Poder.* 7^a Edição. Rio de Janeiro: Graal, 1988;
- FREITAG, Bárbara. *A Teoria Crítica: ontem e hoje.* 4^a Edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993;
- GAGNEBIN, Jeanne M. *História e Narração em Walter Benjamin.* 2^a Edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 2009;
- _____. Do conceito de Darstellung em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 46, n° 112, 2005;
- GATTI, Luciano. *Constelações: Crítica e Verdade em Benjamin e Adorno.* São Paulo: Edições Loyola, 2009;
- HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade.* São Paulo: Martins Fontes, 2002;
- KONDER, Leandro. *Walter Benjamin: O Marxismo da Melancolia.* 2^a Edição. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1989;
- MARX, Karl. *O Capital: Crítica da Economia Política – Volume I.* São Paulo: Abril Cultural, 1983;
- _____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos.* Lisboa: Edições 70, 1975;
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt.* Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

O EPICURISMO E O DIREITO NATURAL CLÁSSICO SEGUNDO LEO STRAUSS.¹

Mathias Möller

Resumo: Busca-se, com este estudo, depreender a concepção clássica de direito natural em sua exposição epicurista segundo Leo Strauss. Para tanto, proceder-se-á com uma interpretação exegética da obra *Direito Natural e História* a fim de identificar a importância do epicurismo para a argumentação sustentada pelo autor na referida obra, considerando não ter recebido de Strauss abordagem especificamente a ele dirigido. Desse modo, permitir a compreensão da concepção epicurista do direito natural clássico para Strauss e como é diferenciada pelo autor das de Platão, Aristóteles e dos tomistas. Com efeito, possibilitar o esclarecimento em relação à recepção do direito natural clássico pelo moderno, o qual, a partir da confluência com o historicismo, ensejou a corrente crise de valores e a atual percepção de impossibilidade até da filosofia política conforme sustentado por Strauss.

Palavras-Chave: Filosofia Política; Leo Strauss; Direito Natural; Epicurismo; Convencionalismo; Historicismo; Positivismo.

Abstract: This study aims to deduce the classical understanding of Natural Right in the epicurist exposition according to Leo Strauss. Therefore, it will proceed with an exegetic interpretation of the work *Natural Right and History* in order to identify the importance of the Epicureanism to the argumentation sustained by the author in the referred work, doing it by considering that Epicureanism did not receive a direct approach by Strauss. In this sense, to permit the comprehension of the epicurianist conception of classic natural right according to Strauss and, in this way, on how it is differentiated by the author from those of Plato, Aristotle and the Tomist ones. With effect, to permit the elucidation of the reception of the classic natural right by modern political science. A reception which with the confluence of historicism brought about the current value crisis and the present perception of the impossibility even of the political philosophy, as sustained by Strauss.

Keywords: Political Philosophy; Leo Strauss; Natural Right; Epicureanism; Conventionalism; Historicism; Positivism;

Em ‘*Direito Natural e História*’, Leo Strauss propõe o “inquérito ao que é, por natureza, não só justo, mas também bom e belo”. Propõe investigar a própria “possibilidade da filosofia” (STRAUSS, 2009, p. XIII)², mais especificamente da filosofia política, ou seja, os “princípios imutáveis de justiça” (STRAUSS, 2009, p. 11), na medida em que discorre sobre a relação de

¹ Este trabalho, em sua abordagem restrita e seu alcance circunscrito, é resultado de estudos a respeito do discurso esotérico descoberto a partir da obra de Leo Strauss ensejados pelo destacado e primoroso curso de Filosofia Política ministrado na Universidade de Brasília pelo egrégio Professor Dr. Evaldo Sampaio, a quem, em gratidão, apresento minha deferência.

² Conforme a introdução de Miguel Morgado a *Direito Natural e História*;

convenção e natureza, sustentando a importância, para tanto, do retorno ao racionalismo político clássico. Strauss intenta a “refundação política das opiniões favoráveis ao direito natural” (STRAUSS, 2009, p. XV), de “algo bom [justo] por natureza” (STRAUSS, 2009, p. 12) enquanto ser humano, o que “decorre da investigação racional do que é intrinsecamente bom”, e não de um “conjunto subjetivo [...] ou de sistema de normas morais” (STRAUSS, 2009, p. XXXI e XXXII).

Isto posto, busca-se, com este estudo, depreender a concepção clássica de direito natural em sua exposição epicurista segundo Leo Strauss. Para tanto, proceder-se-á com uma interpretação exegética da obra *Direito Natural e História*, situando-se brevemente a questão em voga no contexto mais geral em que se insere, sobretudo a fim de identificar a importância do epicurismo para a argumentação sustentada pelo autor na referida obra. Assim, concentrar-se-á aqui nos capítulos 3 e 4, nos quais a filosofia epicurista é tratada com maior destaque, visto não ter recebido de Strauss abordagem especificamente a ela dirigida³. Dessa forma, pretende-se reconstituir a sequência argumentativa do autor, empregada em discurso indireto a partir de sua leitura das fontes primárias por ele abordadas, de modo a permitir a compreensão da concepção epicurista do direito natural clássico para Strauss. Para esse mister, buscar-se-á mostrar as questões atribuídas suficientemente ao epicurismo, no que tal concepção consiste, e como é diferenciada por Strauss das de Platão, Aristóteles e dos tomistas. Com efeito, possibilitar o esclarecimento em relação à recepção do direito natural clássico pelo moderno, o qual, a partir da confluência com o historicismo, ensejou a corrente crise de valores e a atual percepção de impossibilidade até da filosofia política, conforme sustentado por Strauss (STRAUSS, 1957, p. 346).

Em sua introdução a *Direito Natural e História* para a versão portuguesa da obra, Miguel Morgado aponta existirem para Leo Strauss três inimigos fundamentais à possibilidade do Direito

³ Na obra *História da Filosofia Política*, de co-edição de Strauss, Epicuro tampouco recebe um espaço específico, sendo, contudo, abordado indiretamente ao se tratar de Descartes, (STRAUSS, CROPSEY et al, 1987, p. 434); como referência para J. S. Mill na distinção qualitativa dos prazeres e para justificar sua revisão da teoria de Bentham quanto à distinção de uma vida adequada a humanos e uma adequada a animais, (STRAUSS, CROPSEY et al, 1987, p. 789); na exposição sobre Hobbes, p. (STRAUSS, CROPSEY et al, 1987, p. 433), quando tratada a ausência de ordem natural e a posição de Hobbes pela qual a razão é serva das paixões, sendo a paixão da autopreservação a maior delas e, portanto, a base para todo direito natural. Ademais, epicuristas são referidos em *HFP*, a saber: quando é tratada a filosofia política de Marco Túlio, (STRAUSS, CROPSEY et al, 1987, p. 159); a filosofia de Hugo Grotius, o qual defendia não haver justiça natural ao homem, afirmando ser essa uma doutrina igualmente defendida pelos epicuristas, (STRAUSS, CROPSEY et al, 1987, p. 38); quando se trata de Cícero e Marco Aurélio como contrários à posição apolítica dos epicuristas, defendendo a vida política, o que Strauss, Cropsey et al apresentam ser um denegrir da esfera política e abstrair-se de assuntos políticos, pelo que cita Epicuro em sua afirmação de necessidade de libertação pessoal da prisão dos assuntos políticos;

Natural (STRAUSS, 2009, p. XXXVI), a saber, o historicismo, o positivismo e o convencionalismo. Neste trabalho, considerando-se o tema a ser aqui defendido, tais adversários serão abordados e suas referências em Strauss reconstituídas nesta ordem, para, então, mostrar-se com maior precisão o terceiro, no caso, os convencionalistas, cujas origens remontam aos epicuristas.

O historicismo⁴ aparece na obra de Strauss como deflagrador da crise da modernidade, conforme “definitivamente anunciado por Nietzsche, e depois por Heidegger”⁵, pois originou a condição do homem moderno, a qual não pode ser simplesmente esquecida. A partir do questionamento e seguida suplantação da autoridade (entendida como tradição ancestral ou verdade divina revelada) e do advir da filosofia moderna (com sua compreensão de sujeito centrada no cogito), e a reação desta quanto à primeira (STRAUSS, 2009, p. XXIV), o historicismo posicionou o humano no que Strauss considerou uma “segunda caverna, mais profunda do que a que limitava o homem grego, da qual não poderíamos sair por esforço próprio”. Essa crise de valores ocasionou também o questionamento da tradição filosófica, a saber, a filosofia grega, sobretudo em sua expressão socrática, considerada por Strauss a origem da filosofia e mais especificamente da filosofia política. O “caminho rumo à luz” passou a ser, então, “o retorno à ignorância natural”, à primeira caverna, a socrática, e o “contato com a realidade ou com a natureza” (STRAUSS, 2009, pp. XXIV e XXV) a partir da qual se deu o início da filosofia ocidental.

⁴ Para Strauss, historicismo é entender que “todo pensamento humano é histórico [...] incapaz de jamais compreender algo que seja eterno [...], todo filosofar pertence essencialmente a um mundo histórico”, é identificado com o convencionalismo (STRAUSS, 2009, pp. 13 e 14). O sentido histórico, criado pelo pensamento alemão, sobretudo com Hegel, que caminha para o relativismo sem reservas (STRAUSS, 2009, p. 4). Morgado limita essa consequência categórica do termo original inglês utilizado por Strauss, “eventually”, que conforme o Oxford Dictionary significa “finalmente”, tem consequência direta e final, com sua tradução em “eventualmente”, que no português aventa reservas;

⁵ Conforme indica Morgado, Strauss manteve seu principal embate intelectual com Heidegger, além de Carl Schmitt e Alexandre Kojève (STRAUSS, 2009, pp. XXV e XXVII). Em *História da Filosofia Política*, Strauss, Cropsey et al, ao se referirem a Heidegger, apresentam o relativismo histórico como podendo ter duas distinções básicas em todos seus padrões ocorrentes, a saber: o gentil-nihilismo, no qual ocorre o abandono de toda e qualquer superior aspiração humana, já que nada tem valor superior a qualquer outra coisa não há razão para buscar ou se sacrificar em prol de objetivos distantes ou árduos. O resultado, assim, é um hedonismo banal que persegue o caminho de menor resistência e, portanto, é guiado por qualquer prazer que predomine em um determinado momento. A segunda posição é o nihilismo brutal, o qual, por sua vez, persegue a destruição de todos os padrões e o estabelecimento de si próprio como o ser-tudo e fim último de toda ação humana. Tal nihilismo se apresenta na ciência e tecnologia na forma de conquista da natureza e na forma de política do poder com subjugação da humanidade. Com estas duas formas políticas de nihilismo, as mais diversas doutrinas metafísicas terminam em reais e de certo funestas implicações morais, éticas e políticas. (STRAUSS, 1987, pp. 888 e 889);

Tal caminho apenas seria possível ao compreender-se a “filosofia não-historicista de uma forma não-historicista”, regressando “aos filósofos da antiguidade” (STRAUSS, 2009, p. 31), ou seja, às opiniões mais representativas acerca da natureza conforme o momento em que “o mundo ainda não sofrera as implicações de 2600 anos de conhecimento (STRAUSS, 2009, p. 72). Conforme argumenta Strauss, a compreensão plena da filosofia política clássica, portanto, se daria a partir do aprendizado com Platão e Aristóteles, dispensando-se “as interpretações” e “transmissões do pensamento antigo no Ocidente”. Desse modo superar-se-ia as leituras enviesadas ao suprimir-se a formação ocidental que “ocultou o significado autêntico da filosofia aristotélica”, como feito pela leitura cristã e tomista, por exemplo, como lembra Morgado ter reiteradamente afirmado Strauss (STRAUSS, 2009, p. XXVII).

Outro dos três grandes inimigos do direito natural, da filosofia política, segundo Strauss, então, seria o positivismo, a distinção entre fatos e valores (STRAUSS, 2009, p. XXXVI), conforme aborda no Capítulo 2 de *Direito Natural e História*.

Já na introdução, Strauss lança a problemática relacionada a esta questão, isto é, que a impossibilidade do direito natural equivaleria a dizer que o bom, o justo, o que é reto seria determinado exclusivamente pelos legisladores e pelos tribunais, ou seja, em acordo da e naquela *polis*. Situação esta que traria duas complicações, de acordo com o apontado por Strauss (STRAUSS, 2009, p. 4). Por um lado, a ignorância do fato de que todas as sociedades têm seus ideais, aquilo pelo que norteiam suas ações e crenças, e que, diante do fato de se poder vir a, com o direito positivo, determinar os próprios princípios em oposição a princípios determinados por outra sociedade, ambos poderiam ser defendidos da mesma maneira, sendo ambos igualmente válidos. De uma forma escatológica, é isso que, por outro lado, leva ao conformismo, ou, como o coloca Strauss, pela inexistência de um padrão, um ideal superior, não se seria capaz de avaliar criticamente o bom determinado pela própria sociedade, ficando-se “inteiramente escravizado pela sua sociedade” (STRAUSS, 2009, p. 5).

Importante, ainda, ressaltar que a querela de fundo nesta disputa entre fatos e valores reside na relação entre verdade da razão e verdade por revelação. É a disputa entre teologia e filosofia políticas, que, por sua vez, advém da possibilidade ou não do mundo natural ser discernível pela razão humana e universalmente reconhecido (STRAUSS, 2009, p. 11), da possibilidade de apreensão do todo (mundo, cosmo etc.) pela parte (humano, razão humana, ou mesmo indivíduo).

Responder a essa querela em Strauss vai muito além do aqui proposto, sendo que ele próprio afirma ser isso uma questão de decidibilidade, ou seja, de opção entre “perfeição da excelência humana e das capacidades da razão humana, e a obediência à lei divina”, o que é representado pelo autor na metonímia entre a sabedoria de Atenas e a de Jerusalém. Para Morgado, Strauss não pretende estabelecer pontes entre as duas cidades, pois suas rivalidades devem permanecer de pé, são “o segredo da vitalidade do Ocidente” (STRAUSS, 2009, p. XLI).

Não obstante, consoante o pensamento de Strauss, é por essa querela que a modernidade chegou à sua “compreensão científica do mundo”, que “surge através de uma modificação radical da compreensão natural, por oposição ao seu aperfeiçoamento” (STRAUSS, 2009, p. 69), o que impossibilitaria a filosofia política. Para Strauss, no entanto, a ausência da comprovação empírica não é a refutação da existência, ou, como ele exemplificou quando desconstruiu a posição adotada pela sociologia quanto à impossibilidade do juízo racional a respeito de valores, “a paz não deve ser pura e simplesmente rejeitada sob o pretexto de que em parte alguma se vive em paz” (STRAUSS, 2009, p. 58), isto é, a inexistência de vida em paz não prova a sua impossibilidade em si. Para ele, ainda que vivamos em um “mundo profundamente afetado pela existência da ciência”, o “mundo natural, [é o mesmo] mundo em que vivemos e agimos, [ele] não é objeto ou produto de uma atitude teórica”. É nesse sentido que Strauss propõe o resgate da filosofia clássica para “reconstruir o caráter essencial do ‘mundo natural’ e ‘compreender a origem da ideia de ‘direito natural’’” (STRAUSS, 2009, p. 70) ao que irá empenhar o 3º Capítulo de seu livro.

Miguel Morgado entende que Strauss mantém sua tradicional compreensão profundamente céтика e socrática quando afirma que a existência de diversas compreensões sobre a justiça entre os homens, ou seja, de como o homem deve viver, indica haver princípios de natureza que levam à percepção de injustiça no indivíduo em sociedade (STRAUSS, 2009, p. XXXI).

A partir desse ponto, Strauss passará a se empenhar em descobrir, revelar, a concepção do último da tríade de adversários ao Direito Natural, abordando o convencionalismo no Capítulo 3.

Conforme identificado por Strauss, o cerne do argumento convencionalista reside em considerar o direito como convenção por entendê-lo como resultante da cidade (STRAUSS, 2009, p. 93), que por sua vez é convencional. Assim, rejeita a justiça por estar em constante conflito com o desejo natural de cada indivíduo à medida que busca o bem próprio. Teria ele na

justiça um bem quando lhe é benéfica enquanto integrante daquela unidade convencional. Um bem apenas para tal unidade, ou seja, podendo ser diferentemente determinado em outra unidade civil e até mesmo dentro da mesma, ao passo que pode se diferenciar na relação entre os próprios grupos, as subunidades, que a compõem. Desta feita, o bem não seria comum, mas particular, o que Platão entendeu como um bem idêntico ao prazer, o hedonismo⁶, em sua versão clássica, em oposição à qual Platão procura estabelecer o direito natural⁷.

A orientação pelo prazer, afirma Strauss, foi a primeira a substituir a orientação ancestral (a autoridade), que desvaloriza o político, e que teve, conforme sustenta Strauss, no epicurismo sua forma mais desenvolvida, exercendo maior influência ao longo dos séculos enquanto convencionalismo. Pois, de acordo com Strauss, é em sua filosofia materialista que o epicurismo se apresenta para Platão como convencionalista (STRAUSS, 2009, p. 5, apud Platão, Leis 889b-890a).

Strauss resume o argumento epicurista como sustentado pelo que é “bom por natureza”, garantido por ela, sentido independentemente das opiniões. Isso que é ‘bom por natureza’ se mostraria aos epicuristas como “aquilo percebido pelos sentidos, o que se procura desde o nascimento, antes de qualquer raciocínio, cálculo, disciplina, restrição ou compulsão”. O bem é o prazer, e o prazer do corpo, primeiramente do próprio corpo (STRAUSS, 2009, p. 94).

Nesse sentido, o prazer genuíno, natural, o maior prazer, é diferente do útil, prazeroso apenas na medida em que está em função de outro bem, do bem maior. É diferente também do nobre, igualmente não prazeroso em si mesmo, pois prazeroso apenas enquanto ensejar aplauso dos outros, sendo determinado justamente a partir do que vier a ser considerado honroso (STRAUSS, 2009, p. 94). Strauss observa aqui que tal hierarquia de prazeres do epicurismo, entre os naturais necessários e os naturais não-necessários, promove “o fim ao qual tendemos por natureza”, o “prazer completo” e que esse só seria acessível por meio da filosofia. Assim, Strauss destaca como para os epicuristas o nobre é “bom por convenção”, só desejável na medida em que gera prazer e evita dor, uma “justiça que só produz o prazer que se espera dela”, a saber, a

⁶ Hedonismo ocorre utilizada por Strauss em sua obra coeditada *História da Filosofia Política* como referência para caracterização de posição filosófica desenvolvida em torno do prazer, como em Bacon, que, segundo Strauss, era um hedonista que rejeitou as conclusões apolíticas do hedonismo clássico, (STRAUSS, 1987, pp. 368 e 889);

⁷ A distinção entre natureza e convenção gira em torno do que é naturalmente bom, sendo que o hedonismo comprehende que o desejo de prazer e a aversão à dor são naturais, ao que a tradição ancestral se apresentava contrária, pois desviavam o homem do caminho, sendo, portanto, proibidos pelas leis (STRAUSS, 2009, pp. 93 e 94);

segurança. Com efeito, justiça e natureza correspondem, respectivamente, ao que se convenciona e ao que é genuíno, sendo “o direito (ou justiça) natural um *symbolon*, uma espécie de contrato do benefício que decorre de os homens não causarem danos uns aos outros e de não os sofrerem”, conforme cita Strauss a passagem de Epicuro, constante de *Rataesententiae*, 31. O direito, portanto, cumpre sua função, esse é o “direito da natureza”. Isto é o que Gláucon, precisamente em sua referência ao convencionalismo, em *A República*, de Platão, chamaria de ‘a natureza do direito’, “uma convenção contrária à natureza” (STRAUSS, 2009, p. 96).

Segundo Strauss, o maior documento do convencionalismo filosófico é o poema *Da Natureza das Coisas*, de Lucrécio, um epicurista que escrevera que no princípio os homens viviam “nas florestas, sem laços sociais, [...] nem restrição convencional”. Fora “a sua fraqueza e o medo dos perigos dos animais selvagens que [...] levou-os a unirem-se [...] pelo prazer da segurança” (STRAUSS, 2009, p. 96). A vida genuína, natural, ou a vida original do homem, fora a vida selvagem, “a mais feliz de todas as sociedades”, a qual, com a fundação das sociedades, das cidades, “deu lugar aos hábitos de bondade e fidelidade.” Apenas naquela vida selvagem haveria, portanto, direito natural. Já na cidade, a vida conforme a natureza seria a do filósofo, a “única felicidade verdadeira”, porém diferente da felicidade original de “um mundo finito, confiante na eternidade do universo, de seres inocentes, amistosos e dispostos a se dedicarem ao bem alheio.” (STRAUSS, 2009, p. 97). O medo original, pois, dos animais selvagens e de catástrofes naturais é que levou a inocência a se tornar selvagem e o selvagem a buscar a cidade, uma ‘sociedade coerciva’.

Strauss ainda acrescenta que, abalada a confiança, “os homens não tiveram outra alternativa senão procurar apoio e o consolo da crença em deuses ativos, a garantirem a segurança do mundo”. Os deuses, portanto, já nascem “do receio pelo nosso mundo e da ligação que temos com ele” (STRAUSS, 2009, p. 97). O mundo “da vida por contraposição aos inanimados [...] átomos e o vazio, a partir dos quais nosso mundo se constituiu e aos quais regressará”. Para Strauss, essa crença “gerou males inomináveis”, cujo único remédio teria sido “abater as muralhas do mundo finito natural em que a religião surgiu”, compreendendo que, com isso passávamos a viver “numa cidade sem muralhas, num universo [agora] infinito”. Assim, “o único remédio reside em filosofar”, fonte do prazer mais sólido. O povo, o homem comum, por sua vez, seria repugnado por essa vida filosófica, pois seguiria vivendo na crença do retorno à primeira sociedade, e, com isso, seguiria na anti-natural sociedade coerciva e com religião. Já “a

filosofia requer a emancipação da ligação ao ‘nossa mundo’ [o mundo natural original], pois não seria possível regressar a tal simplicidade genuína nem à felicidade primeira”. Por isso, destaca Strauss, que para o filósofo epicurista a “vida dedicada à sociedade civil e ao serviço dos outros não é a vida conforme a natureza” (STRAUSS, 2009, p. 98).

Nesse ponto, Strauss passa a distinguir o convencionalismo filosófico do vulgar. Para ele, ambos concordam que “por natureza cada um procura apenas o seu próprio bem, [...], que não se dê importância ao bem dos outros”. Para Strauss, o convencionalismo vulgar aparece claramente no ‘discurso injusto’ que Platão confiou a Trasímaco, pelo qual “o mais prazenteiro é ter mais do que os outros ou mandar nos outros” (STRAUSS, 2009, p. 98).

Como a cidade e o direito restringiram os prazeres genuínos, o maior prazer é incompatível com eles, com o que é por natureza, pois aqueles têm sua origem na convenção. Para Strauss, Hobbes diria para isso que: “a cidade e o direito têm a sua origem no desejo pela vida, e que esse desejo é pelo menos tão natural como o desejo de mandar nos outros”. O convencionalismo vulgar, conforme entende Strauss, contraporia tal objeção pela compreensão de que a vida original, nua, seria como uma miséria e “uma vida miserável não é aquela que a nossa natureza procura.” (STRAUSS, 2009, p. 98). Destaca-se que Strauss apresentou ser essa a corrupção do convencionalismo filosófico, ou seja, a inibição de “um respeito sincero pela cidade e pelo direito” (STRAUSS, 2009, p. 99) e o desejo de ser superior devida ao que a posição filosófica do convencionalismo caracterizaria um “produto da vaidade e da opinião” (STRAUSS, 2009, p. 99). Strauss indica, ainda, que a cidade na percepção vulgar sacrificaria o bem maior em benefício do menor; que o desejo de superioridade cresceria nesta cidade e, por isso, a vida conforme a natureza epicurista vulgar consistiria em tirar proveito das oportunidades criadas pela convenção e pela confiança nela de modo a fazer sua ação (o seu desejo particular) se apresentar como convenção. Especificamente aí residiria a emancipação exigida pelo convencionalismo filosófico, que o vulgar passou a entender como emancipação em relação ao poder da convenção de forma a não deixá-la subtrair a oportunidade particular de prazer. Conforme apresenta Strauss, então, citando Platão em *A República*, a felicidade do tirano é o auge do prazer, pois ele conseguiu subordinar a própria cidade ao seu bem particular, podendo então abandonar a aparência de justiça.

O convencionalismo filosófico, em contraposição, recusa o fato de que desvalorizar o bem alheio significa poder subvertê-lo; a desejar ter mais do que os outros e ser superior a eles; o

que poderia ser entendido como ter o bem dos outros trabalhando para o seu bem, o bem do tirano.

Para Strauss, a origem dessa corrupção do convencionalismo filosófico em vulgar se deveu aos sofistas⁸, pois foram eles que o publicaram, isto é, divulgaram-no e ao fazê-lo degradaram o ensinamento convencionalista pré-socrático. Em seu sentido rigoroso, são filósofos de falsa sabedoria (STRAUSS, 2009, p. 100), não de uma doutrina errônea, mas aquele que toma a verdade da parte pelo todo, a quem a “verdade deixa indiferente, ou que não ama a sabedoria”. Ainda que sabendo ser a sabedoria a excelência humana, ele mesmo por ela se interessa e dela faz uso pela honra que promove, e não pela verdade que guarda. É aquele que vive segundo o princípio que a superioridade sobre os outros é o bem maior. Em suma, um convencionalista vulgar (STRAUSS, 2009, p. 100) que aceita o convencionalismo filosófico, ou seja, que para alcançar seu bem maior, a subversão, precisa mostrar sabedoria, o que para Strauss significou ter que “ensinar que a vida conforme a natureza ou a vida do sábio consiste na combinação da injustiça efetiva com a aparência de justiça”, o que o levaria a admitir ser injusto. Isso, o faria, contudo, não conservar o bem sucedido da aparência de justiça, o que inviabilizaria a honra decorrente da sabedoria. Por fim, o sofista teria que esconder a sua sabedoria ou inclinar-se a opiniões puramente convencionais. De acordo com Strauss, Platão atribuiu ao mais famoso dos sofistas, Protágoras, um mito convencionalista, o qual se baseia na diferença entre natureza, arte e convenção, sendo a justiça uma dádiva dada a todos por Zeus, efetiva apenas por meio da atividade punitiva da sociedade civil.

Ao final do Capítulo 3, Strauss anuncia que não trataria das doutrinas de direito natural pré-socráticas, mas ressalta ser importante destacar uma, ainda que rejeitada pelos clássicos, a do direito natural igualitário. Sua expressão mais simples estaria na tese de que os homens são por natureza livres e iguais, sem razão de superioridade, sendo o direito natural responsável por assegurar a restauração da liberdade natural.

Essa aparente digressão textual pode ser compreendida em função da importância que a argumentação do princípio de igualdade receberá nas doutrinas modernas. A partir dele que,

⁸ Strauss entende sofista como termo que pode designar um filósofo, inclusive fora esse o termo anteriormente usado em referência a filósofos, porém sofista é aqui, para ele, aquele que defende posições impopulares (que não são do povo) e que exibe seu mau gosto ao cobrar por seus ensinamentos. Para Strauss, pelo menos desde Platão, sofista passou a ser usado em oposição a filósofo e carrega sentido pejorativo (STRAUSS, 2009, p. 99);

segundo Strauss, se forjou uma aliança com a doutrina da idade de ouro epicurista⁹ de uma natureza original em que a “liberdade e a igualdade natural eram plenamente efetivas”. A modernidade, porém, guardou uma diferença significativa quanto ao fato de que a inocência originária não estaria irreparavelmente perdida e que a cidade seria indispensável, devendo-se “harmonizar [...] a sociedade civil com a liberdade e a igualdade naturais” (STRAUSS, 2009, p. 102). Para tanto, Strauss admite que a única via possível de uma sociedade civil de acordo com o direito natural seria baseada no consentimento, ou contrato, entre indivíduos livres e iguais. Ainda assim, a natureza seria vista como padrão e a sociedade civil como não-natural, e sim convencional, uma restrição da liberdade ao se dar pela corrupção da natureza.¹⁰

O Capítulo 4 de *Direito Natural e História* trata especificamente do direito natural clássico, desde o que Strauss considerou o início da filosofia, mais especificamente da filosofia política e a origem da tradição do direito natural. O direito natural clássico, conforme classificado por Strauss, fora desenvolvido por Platão, Aristóteles, os estoicos e os pensadores cristãos (os tomistas), e deve ser categoricamente distinguido do moderno, surgido no século XVII (STRAUSS, 2009, p. 105). Divisão esta a que remete a organização dos próprios capítulos da obra.

Desde a abertura do capítulo, Strauss adverte que a compreensão plena da doutrina clássica do direito natural, por ele sugerida para o resgate do racionalismo clássico, “exigiria a compreensão plena da mudança no pensamento operado por Sócrates”, o que afirmou não estar ao nosso alcance (STRAUSS, 2009, p. 105).

Strauss propõe uma leitura atenta dos clássicos, pela qual se perceberá que a lei deve acompanhar a ordem da natureza. Para Strauss, portanto, o “todo tem uma articulação natural”. Compreender o todo não seria “compreender o todo na sua integridade [...] nem perceber a unidade que se esconde por detrás da diversidade das coisas”, mas significaria “compreender a unidade que se revela na articulação manifesta do todo na sua integridade.” (STRAUSS, 2009,

⁹ A idade de ouro era o mundo natural ao qual o epicurista almejava retornar;

¹⁰ Para Strauss, fora a partir do exemplo malogrado de Sócrates no governo de Xantipe que o embate entre o direito natural igualitário (que concede primazia ao consentimento) e o direito natural clássico (para o qual a sabedoria goza de prioridade) levou os clássicos a recomendarem regimes mistos de governo. Uma inviabilidade fática do “regime melhor em absoluto” os levou ao melhor regime na prática, o possível, conforme Platão citado por Strauss (STRAUSS, 2009, p. 123);

pp. 107 e 108). É, pois, a partir da diversidade de opiniões que se identifica justamente a possibilidade da existência do direito natural.¹¹

Tal fundamentação é importante para entender a formação do direito natural clássico a partir das opiniões a seu respeito, sendo uma deles o epicurismo. Para Strauss, o “convencionalismo desconsidera a compreensão incorporada na opinião e apela diretamente para a natureza”, o que forçara Sócrates e seus sucessores a “demonstrar a existência do direito natural nos termos escolhidos pelo convencionalismo [...], apelando aos fatos por contraposição aos discursos” (STRAUSS, 2009, p. 110). Assim, contrapunham-se à identificação do bem com o prazer, criticando, pois, o hedonismo, ou seja, o convencionalismo clássico, conforme se apresentava.¹² Não se trata de um retorno ao mundo natural, ao alcance do prazer, como pensavam os epicuristas. Segundo Strauss, a liberdade clássica era percebida no fato de que “liberdade e império [o do governo do bom cidadão] são desejados enquanto elementos ou condições de felicidade”, e não por “sua identificação com o bem-estar do corpo ou com a gratificação da vaidade”. A cidade, por sua vez, “não é um egoísmo coletivo”, e sim, “a atividade política [...] devidamente orientada se tiver como finalidade a perfeição humana ou a virtude”. Assim, “o fim último da cidade é o mesmo que o do indivíduo”, “a melhor das sociedades”, a *politeia* “que conduz mais seguramente à excelência humana”¹³.

Desenvolver essa fundamentação aqui, no entanto, resultaria em se distanciar da identificação da concepção epicurista de direito natural clássico, conforme no-la apresenta Leo Strauss. Não obstante, a breve alusão acima indica o que se pode considerar o momento de inflexão do convencionalismo clássico para com as doutrinas clássicas a respeito do direito natural, conforme a abordagem dada por Strauss na obra em análise, mais especificamente no Capítulo 4.

¹¹ Essa abordagem permite identificar o ser, “o quid”, das coisas não como os “fenômenos”, no que “vemos nelas, mas no que se diz sobre elas”, ou seja, nas opiniões. O quid a torna identidade, a faz diferente de todas as outras (STRAUSS, 2009, p. 108);

¹² De acordo com Strauss, o bem para os clássicos é essencialmente diferente do prazer, “o bem é mais fundamental do que o prazer”, pois os prazeres são determinados pelas necessidades, são “elas que determinam o que pode ser prazenteiro ou não”. O primordial, assim, não é o desejo de prazer, são as necessidades e o consequente desejo de satisfazê-las de acordo com a constituição natural. Assim como o homem, as necessidades também são determinadas por aquilo que as distingue enquanto ente. Um ser é bom na medida em que “em que corresponde à sua natureza e que esta requer”. Para poder determinar o que é bom para o homem, então, Strauss afirma que seria preciso determinar “a ordem hierárquica da constituição natural do homem que fornece o fundamento do direito natural tal qual os clássicos o entendiam” (STRAUSS, 2009, pp. 110 e 111);

¹³ Conforme resgata Strauss, o termo *politeia* sofreu do que ele considera um erro de tradução, visto que normalmente vinha traduzido por constituição, aparecia “como fenômeno legal”, sendo que “os clássicos serviam-se do termo (...) por contraposição ao termo *leis*” (STRAUSS, 2009, pp. 117 e 118);

Deve-se destacar que Strauss irá classificar o direito natural clássico em três tipos de ensinamentos diferentes: o socrático-platônico, que inclui o ensinamento estóico, e por ele o cínico; o aristotélico; e o tomista (STRAUSS, 2009, p. 127). Com efeito, a limitação empenhada exime o convencionalismo dos ensinamentos do direito natural clássico, ainda que tenha servido de base para a crítica e, com ela, para a construção do ensinamento clássico¹⁴.

Diante do exposto, pode-se depreender, a partir da reconstrução da argumentação de Leo Strauss em *Direito Natural e História* a compreensão de direito natural segundo o ensinamento epicurista. Pode-se identificar que, para Strauss, a exposição do ensinamento epicurista denota maior importância para a formação do ensinamento clássico e a posterior abordagem de direito natural nos modernos do que propriamente de seu ensinamento em si. Isso leva Strauss a distribuir ao longo da obra as referências a ele dirigidas, apresentando uma exposição velada e de certa forma diluída desse ensinamento.

A partir de uma análise geral da obra, pode-se mesmo elucidar que o epicurismo aparece com maior frequência referido direta ou indiretamente por Strauss nas argumentações quanto às compreensões modernas de direito natural¹⁵, sobretudo no sentido de permitir entender o resgate feito por estas da compreensão epicurista, indicando inclusive a desvirtuação da doutrina clássica, conforme por ele sustentado.

Destarte apresentado, pode-se compreender a importância da participação do pensamento inaugurado por Epicuro no resgate que Strauss busca estabelecer para o retorno ao racionalismo antigo, a perspectiva greco-clássica de investigação do mundo natural, que inclui a natureza

¹⁴ No decorrer da argumentação a respeito do direito natural clássico, conforme entendido por Strauss, identifica-se ainda três referências indiretas a princípios também presentes no epicurismo. Primeiro em uma referência a Platão, pelo que Strauss desenvolve a questão do cidadão de um ‘Estado mundial’, uma sociedade civil fechada na qual não haveria possibilidade de guerra e não seria preciso “cultivar hábitos belicosos” em seus cidadãos. Tais cidadãos seriam livres para Platão na medida em que fossem sábios, estivessem em conformidade com a ordem da cidade natural, o que Strauss sustenta ser uma referência à condição de justiça no “princípio dos tempos, [...] um estado de ausência de escassez” (a escassez conduziria à guerra), no qual ocorreria “uma profunda afinidade entre a ideia de lei natural e a ideia de um estado original perfeito: a era de ouro ou o Jardim do Éden.” Justa era de ouro à qual deseja retornar o epicurista. A segunda referência, por sua vez, ocorre quando Cícero empenha o personagem de Ático, um epicurista, para dirigir sua própria crítica à Academia de Platão de forma a reprovar a compreensão teológica-teleológica de providência em relação à doutrina estóica de lei natural, que para Cícero iria além da a doutrina de Platão do direito natural. Quanto à terceira, presente na argumentação sobre o direito natural em Aristóteles, Strauss se refere a um princípio convencionalista para explicar a desvirtuação dos ensinamentos de Aristóteles ocorrida no pensamento medieval, o qual atribuía ao clássico a deferência ao direito natural como direito positivo, “um produto da instituição humana ou da convenção” e “admitidas universalmente”, o que poderia ser evitado, apregoa Strauss, com o resgate das leituras mais fiéis feitas pelos intérpretes árabes do mesmo clássico (STRAUSS, 2009, pp. 127-129, 134 e 137);

¹⁵ Identificam-se ao menos 25 referências a exposições epicuristas (STRAUSS, 2009, pp. 145, 146, 147, 148, 149, 163, 186, 225 e 226);

humana e, assim, a natureza das coisas políticas. Ao investigá-la desde as opiniões que originaram a filosofia política e o pensamento acerca do direito natural, Strauss busca revelar, desconstruir, a argumentação do historicismo, o qual teria instaurado a crise de valores em vigor em seu tempo, já que “não há direito natural se não houver princípios imutáveis de justiça” (STRAUSS, 2009, p. 11).

Pode-se compreender, ainda, no que tange ao epicurismo, como “a validade do historicismo depende em absoluto da negação da possibilidade de uma metafísica teorética e de uma ética filosófica ou do direito natural; depende da negação da possibilidade de se resolverem os enigmas fundamentais.” (STRAUSS, 2009, p. 28).

Contribui-se, portanto, para elucidar, a partir da análise do epicurismo, como Strauss entende a clássica origem das doutrinas acerca do que é bom por natureza para o humano. Elucidar a própria importância da origem do convencionalismo moderno a partir do clássico para possibilitar a compreensão do que tratará de desenvolver sobre a percepção moderna de direito natural e sob que base ela colocou em questão a filosofia política. “Foram os apuros próprios da filosofia política do séc. XVIII que conduziram ao surgimento da escola histórica. A filosofia política do séc. XVIII era uma doutrina do direito natural.” (STRAUSS, 2009, p. 32). De forma que “uma solução adequada para o problema do direito natural não será encontrada antes desse problema básico [quanto aos princípios imutáveis de justiça na perspectiva não-historicista] ter sido resolvido” (STRAUSS, 2009, p. 8).

Referências Bibliográficas

- EPICURO, LUCRÉCIO, CÍCERO, SÊNECA, MARCO AURÉLIO. *Antologia de textos*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, col. Os Pensadores, 1985.
- STRAUSS, L (ed.), CROPSEY, J. (ed.) et al. *History of Political Philosophy*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1987.
- STRAUSS, L. *Direito Natural e História*. Lisboa: Edições 70, 2009.
- _____. What is political philosophy. In: *The Journal of Politics*. Cambridge. Vol. 19, No. 3, 1957. pp. 343-368.

DA CONSTITUIÇÃO DA IDENTIDADE NARRATIVA NA OBRA “O SI-MESMO COMO UM OUTRO” DE RICOEUR

Paulo Gilberto Gubert

Resumo: O núcleo desta pesquisa consiste em demonstrar quais são as condições de compreensão do conceito de identidade narrativa em Paul Ricoeur, a partir da obra: “O si-mesmo como um outro”. Inicialmente, num aspecto puramente descritivo, é apresentado um “si” que tem a possibilidade de agir, sendo necessária a identidade pessoal para estabelecer a temporalidade da existência humana, por meio de duas noções de permanência no tempo: a identidade idem e a identidade ipse. Estas, respectivamente, equivalem ao caráter e à promessa. Cabe à narrativa garantir a unidade da vida e apontar os limites entre o poder de agir e a imputabilidade inherente à ação.

Palavras-Chave: ação, identidade, idem, ipse, narrativa.

Abstract: The kernel of this research consists in to demonstrate which are the conditions of the comprehension of the concept of narrative identity in Paul Ricoeur's book: “Oneself as Another”. Initially, at a purely descriptive aspect, it is presented as “self” that has a chance to act, being necessary to personal identity to establish the temporality of human existence by means of two notions of permanence in time: the idem identity and the ipse identity. These respectively are equivalents to the character and promise. Its behoove to the narrative to ensure the unity of life and to point the limits between the power of acting and the imputability inherent to the action.

Keywords: action, identity, idem, ipse, narrative.

1. *Introdução*

Na obra: “O si-mesmo como um outro”, Ricoeur elabora, primeiramente, uma “hermenêutica da ação”, introduzindo a idéia de que o indivíduo comprehende a si mesmo narrando suas próprias experiências e que é possível descrever a ação humana como um texto a ser interpretado. O “interpretar” passa a significar a possibilidade de imaginar a situação proposta pelo texto e, em seguida, comprehendê-lo na singularidade de nossa vida, nas situações de nosso cotidiano. Dessa forma, um dos objetivos da hermenêutica, na filosofia ricoeuriana, é estabelecer a condição de possibilidade de interpretação do si.

Nesta pesquisa, em um primeiro momento, investiga-se acerca da teoria da ação ricoeuriana, baseada na filosofia da linguagem e na analítica. Esta teoria demonstra-se rica de compreensão e significado. Em nível lingüístico, o si é apresentado e constituído com sucesso, embora se trate de um “si” desistoricizado, que não estabelece relações, visto que,

neste ponto, o “outro” ainda não está incluído na reflexão. Portanto, trata-se da relação de um si consigo mesmo.

Por conta desta relação totalmente egológica, a questão da identidade pessoal surge com muita força. Para Ricoeur, a identidade pode ser percebida, de dois modos distintos, com relação à permanência no tempo: trata-se do “idem” e do “ipse”. O idem possui a característica da mesmidade, da permanência no tempo, o ser que é idêntico a si e imutável através do tempo, ou seja, sempre o mesmo. O ipse não reflete acerca de algum ponto invariável ou imutável da personalidade. Ipseidade compreende a identidade pessoal, reflexiva, marcada pela alteridade.

A identidade pessoal permitirá, através do desdobramento idem e ipse, desenvolver a teoria da identidade narrativa, que por sua vez, se insere no âmbito da unidade narrativa de uma vida. Por fim, será demonstrada a importância de um si que se narra e quais são as implicações éticas derivadas de sua plena historicidade.

2. A Importância do Discurso e da Ação

Paul Ricoeur, na obra: “O si-mesmo como um outro”, do Primeiro ao Quarto Estudos¹, trata, em perspectiva analítica, das relações entre agente e ação. Ele desenvolve uma “teoria da ação”, que vai desembocar na dialética entre ipseidade e mesmidade. Mais precisamente, os dois primeiros Estudos se referem ao discurso e o terceiro e o quarto Estudos referem-se à ação.

Inicialmente, Ricoeur, nos dois primeiros Estudos, se situa no “plano do discurso”. Trata-se de uma análise da linguagem ordinária. Duas questões básicas são apresentadas. “De *quem* falamos quando designamos [...] a pessoa como distinta das coisas? e *quem* fala designando-se a si mesmo como locutor (dirigindo a palavra a um interlocutor)?” (RICOEUR, 1991, p. 29). A partir destas questões, Ricoeur afirma que cada pessoa é um “indivíduo” (Primeiro Estudo) e um “particular de base” (Segundo Estudo).

Segundo Ricoeur, a pessoa não é apenas um indivíduo qualquer, mas é um “cada um” de fato. Ora, cada um é uma pessoa e possui um corpo. As noções de pessoa e de corpo são, de acordo com Ricoeur, primárias, de forma tal que não se poderia identificar um ser humano

¹ Convencionou-se empregar o termo “Estudo” com letra maiúscula, por se tratar de uma terminologia utilizada por Paul Ricoeur. De acordo com ele, seus “Estudos” possuem um caráter fragmentário, sendo que, cada um dos “Estudos” constitui uma parte total, autorizando o leitor a iniciar a leitura de sua obra no “Estudo” que considerar mais oportuno. Assim se “justifica que o título de *estudo* tenha sido preferido ao de capítulo” (RICOEUR, 1991, p. 31).

sem pressupor estes dois conceitos. Contudo, a questão da pessoa como particular de base ainda não indica um sujeito que possa designar-se falando de si próprio. A pessoa é apenas (uma das coisas) de que se costuma falar e não ela mesma um indivíduo falante.

O ato de falar é a primeira manifestação do agir. É a partir da fala que são determinadas “todas as outras modalidades do agir: a filosofia da acção é, na sua fase analítica, uma semântica das frases de acção e na sua fase reflexiva, uma investigação sobre as formas de o agente se dizer e se reconhecer verbalmente autor de seus próprios actos” (RICOEUR apud SILVA, 2001, p. 6).

No Terceiro e Quarto Estudos, Ricoeur desenvolve a teoria da ação no sentido considerado por ele restrito e limitado que esta teoria herdou da filosofia analítica de língua inglesa. Estes Estudos possuem uma forte ligação com os dois primeiros Estudos (de filosofia da linguagem), que lhes servem de “organon”.

Especificamente no Terceiro Estudo, Ricoeur apresenta as ações puras, independentes de seus agentes. São investigados os motivos e as causas da ação, em que se sobressaem às perguntas: “o quê?” e “porquê?” sobre a pergunta “quem?”. A perspectiva é de que se possa “ler” a ação como se ela fosse um texto. “Neste sentido, estabelecer uma relação entre a acção e um conjunto de motivos é como interpretar um texto relacionando-o com seu contexto” (SILVA, 2001, p. 6).

A relação da ação² com seu agente perpassa o Quarto Estudo, a partir da pergunta: “quem?”. A pessoa, neste contexto, é alguém que pode agir. Sua ação não é desprovida de intencionalidade. A tarefa da questão “quem?”, é a ascrição da ação ao seu agente. Por ascrição entende-se a pessoa enquanto particular de base, sujeita à atribuição de predicados, ou seja, a pessoa é uma entidade única, a qual se atribuem predicados físicos e psíquicos. Estes predicados podem ser atribuídos a um si-mesmo e a um diverso de si. “O conjunto de estudos relativos à acção está intimamente ligado aos estudos anteriores pelo facto de ser nos enunciados e proposições que se descreve a acção. E porque é no acto de discurso que o locutor se torna agente e se designa como o autor de seu acto”(SILVA, 2001, p. 6).

² As ações são, segundo Ricoeur, “entidades tão extraordinárias, e o vínculo entre a ação e seu agente constitui uma relação tão original, que a teoria da ação tornou-se realmente uma coisa diferente de uma simples aplicação da análise lingüística esboçada” (1991, p. 73).

3. A Identidade Pessoal

A partir do Quinto Estudo, Ricoeur trata da questão da identidade. Ele reconhece que, seus quatro Estudos iniciais, regidos sob a égide da análise, são simplesmente descritivos, por não levarem em conta a dimensão temporal tanto do si, quanto da própria ação. Ora, a pessoa da qual se fala, ou seja, o agente do qual depende a ação, possui uma história. Portanto, a identidade pessoal só poderá se articular na dimensão temporal da existência humana.

A identidade pessoal se baseia nos princípios da mesmidade e da ipseidade. Estes princípios se constituem em uma forma de permanência no tempo que responde à pergunta: “Quem sou eu?”. Quando falamos de nós mesmos, usamos dois modelos de permanência no tempo: “*o caráter e a palavra considerada* [promessa]. Num e outro, reconhecemos de bom grado uma permanência que dissemos ser de nós mesmos” (RICOEUR, 1991, p. 143).

A mesmidade³ busca um princípio de permanência invariável no tempo, mesmo quando pareça ter sido tudo mudado. Por analogia, pode-se pensar a mesmidade como se fosse o “código genético” de uma determinada pessoa. “O que permanece aqui é a organização de um sistema combinatório; a idéia de estrutura, oposta à de acontecimento, responde a esse critério de identidade [...]” (RICOEUR, 1991, p. 142). De fato, a questão da identidade pessoal gira sempre em torno de um invariante que represente a permanência no tempo, ou seja, “a estrutura invariável de um instrumento do qual teremos progressivamente mudado todas as peças” (RICOEUR, 1991, p. 142).

De acordo com Ricoeur, o caráter é o conjunto total das marcas distintivas que permitem reidentificar um sujeito como o mesmo. Trata-se de uma continuidade ininterrupta, aquilo que permanece no tempo. Assim, ele designa de modo emblemático (simbólico) a mesmidade do sujeito. É a permanência substancial. Portanto, pode-se também compreender o caráter como a mesmidade na totalidade.

Além da mesmidade, existe um modo de proceder que caracteriza a promessa (palavra mantida na fidelidade à palavra dada). Trata-se da constância a si, ou ipseidade⁴. “Uma coisa é a perseveração do caráter; uma outra, a perseveração da fidelidade à palavra dada. Uma

³ A mesmidade se refere sempre ao temperamento, ou ao caráter das pessoas e significa dizer que “cada uma é a mesma para si mesma” (VILLA, 2000, p. 483). Além disso, a mesmidade significa: “continuar igual através do tempo. Os mesmos traços corporais, fisionômicos, mais ou menos variam. Se alguém tiver de todos os anos uma fotografia, vai ver que muda de ano em ano, mas muito pouco, pois continuam os mesmos traços fisionômicos e o mesmo caráter” (RABUSKE, 1995, p. 142).

⁴ A ipseidade significa “ser autêntico, responsável, manter a palavra dada. A ipseidade não pode ser provada, por uma prova dedutiva ou uma prova empírica, ela só pode ser atestada. Para ser eu mesmo, preciso do Outro” (RABUSKE, 1995, p. 142).

coisa é a continuação do caráter; uma outra a constância na amizade” (RICOEUR, 1991, p. 149). A ipseidade estabelece uma dialética que vai para além do si. Diferentemente da mesmidade, ela busca o diálogo do si com o diverso do si. Na mesmidade, o “outro” é apenas oposto ou distinto de “mesmo”. No entanto, de acordo com Ricoeur, a alteridade e a ipseidade andam juntas, num grau tão elevado de intimidade, que não é possível pensar uma sem pensar na outra. Portanto, somente será possível a manutenção da identidade⁵, ser constante a si mesmo, no momento em que se é fiel àquilo que se promete. É pela promessa feita a alguém que a ipseidade desponta.

A partir dos modelos de permanência no tempo (caráter e promessa) que, segundo Ricoeur, poder-se-á fazer uma distinção bem fundamentada entre a identidade idem e a identidade ipse, por meio de uma intervenção da identidade narrativa na constituição da identidade pessoal.

4. *A Identidade Narrativa*

No Sexto Estudo, Ricoeur afirma que compreender a história de uma vida significa tentar estabelecer a articulação de uma teoria narrativa da identidade pessoal, ou seja, a identidade narrativa. Sob este ângulo, é preciso construir uma teoria narrativa que contribua com a constituição do si⁶. Desta forma, Ricoeur pretende demonstrar que é através da teoria narrativa⁷ que a dialética da ipseidade e da mesmidade atinge sua plena expansão.

A noção de identidade narrativa é apresentada por Ricoeur como o entrecruzamento entre história e ficção. Neste entrecruzamento, as histórias contadas pelas pessoas ao seu próprio respeito se tornam mais inteligíveis quando buscam na ficção modelos narrativos que

⁵ “O si é, portanto, o sujeito que assume a dialética de sua identidade, na perpetuação de seu caráter (idem) e na manutenção de sua palavra e promessa (ipse). É aquele que acompanha a história de suas transformações, para por a experiência da alteridade; é o sujeito que é agente de suas ações, e paciente, no gozo ou na dor dos outros” (GARRIDO, 2002, p. 130).

⁶ Com relação à constituição de si-mesmo, é possível inferir, numa perspectiva ricoeuriana, que “entre o ponto de partida e o ponto de chegada há um processo, há um tempo que passa e que tudo transforma. Um tempo que também é constitutivo desse sujeito, é sua vida, sua história. Um tempo em que ele sofre mudanças, transforma-se em outro. É ele mesmo, mas é outro. Já não é o mesmo de quando partiu, no entanto, ainda é ele mesmo. *Si-mesmo como um outro*. Para dar conta dessa dimensão temporal do sujeito, dessa alteridade temporal que também o constitui como si-mesmo, Ricoeur cunhou a noção de identidade narrativa” (GENTIL, 2008, p. 10).

⁷ As narrações sempre se referem a coisas que acontecem no tempo, ao passo que as descrições dizem respeito a coisas que acontecem no espaço. “A música está no tempo, mas basta que a coloquemos na partitura e ela passa a estar no espaço. Da mesma forma o pensamento: ele ocorre em nossa mente no tempo, mas se o escrevemos, ele estará no espaço” (IUSKOW, 1998, p. 150).

são aplicados à própria história⁸. “Pareceria, portanto, plausível considerar válida a cadeia seguinte de asserções: a compreensão de si é uma interpretação; a interpretação de si, por sua vez, encontra na narrativa [...], uma mediação privilegiada” (RICOEUR, 1991, p. 138).

Para se constituir a identidade narrativa, que supõe história e ficção, necessariamente se depende de um enredo (intriga), que estabeleça as devidas conexões entre os acontecimentos que compõem uma determinada história. “A intriga nas narrativas de ficção é o mediador entre o acontecimento e a história, é o acto de ‘tomar juntamente’ os ingredientes da acção que, na experiência vulgar, permanecem heterogêneos e discordantes”(RICOEUR, 1989, p. 09).

De acordo com Ricoeur, é o personagem o responsável pela ação da narrativa. É quando se passa da ação ao personagem que se pode conceber uma identidade pessoal pela narrativa. O encadeamento da narrativa se dá quando se respondem às perguntas: “quem?”, “o quê?”, “como?”. As respostas a estas perguntas abarcam personagem, temporalidade e conexão de fatos. As “[...] respostas a essas questões formam uma cadeia que não é outra que não o encadeamento da narrativa. Relatar é dizer quem fez o que, por que e como, mostrando no tempo a conexão entre esses pontos de vista”. (RICOEUR, 1991, p. 174).

A pessoa, ao ser compreendida como personagem de uma narrativa, não é separada de suas próprias experiências. Na verdade, sua identidade necessariamente interage com a história relatada⁹, que também faz parte da identidade. “A narrativa constrói a identidade do personagem que podemos chamar sua identidade narrativa, construindo a da história relatada. É a identidade da história que faz a identidade do personagem” (RICOEUR, 1991, p. 176). A partir da relação entre história e personagem, pode-se inferir a “unidade narrativa de uma vida”, pois, não há dúvidas de que “a vida é mais que uma seqüência de atos ou episódios desconexos. O contrário é que vale, os atos ou episódios vividos constituem uma mesma unidade narrativa de vida” (ROSSATTO, 2008, p. 26).

Segundo Ricoeur, as pessoas possuem experiências do que seja terminar um curso de ação, ou seja, uma parte da vida. São as fases da vida que se costuma falar. Pela literatura, fixamos o contorno destes fins provisórios, conseguimos compreendê-los melhor, entendendo

⁸ A vida humana se torna mais “legível”, quando é interpretada a partir das histórias que cada pessoa conta a respeito de si mesma. Por exemplo, uma biografia, ou até uma autobiografia, quando combina história com elementos romanceados, demonstra de que forma a identidade narrativa se situa no cruzamento entre ficção e história. “Estas histórias de vida não são tornadas, por sua vez, mais inteligíveis quando lhes são aplicados modelos narrativos – intrigas – obtidas por empréstimo à história propriamente dita ou à ficção (drama ou romance)?” (RICOEUR, 1991, p. 138).

⁹ As narrativas literárias e as histórias de vida, não se excluem, mas “completam-se, a despeito ou por causa de seu contraste. Essa dialética nos lembra que a narrativa faz parte da vida antes de se exilar da vida na escrita; [depois], ela volta à vida” (RICOEUR, 1991, p. 193).

que uma fase passou e se iniciou outra. Mesmo com relação à morte, as narrativas literárias não têm a função de angustiar a pessoa diante de um nada desconhecido, mas podem ensinar a viver com consciência da morte. Ricoeur usa o exemplo da meditação da Paixão de Cristo, que já levou muitos fiéis fervorosos à consolação até os últimos momentos da vida. Este tipo de consolação não deixa de ser uma maneira lúcida, como a “catarse” de Aristóteles, de uma pessoa fazer luto de si mesma. “Aqui uma troca frutuosa pode instaurar-se entre a literatura e o ser-para-(ou para-com)-a-morte” (RICOEUR, 1991, p. 192).

Em virtude de a narrativa literária ser retrospectiva, pode parecer, num primeiro momento, que só pode levar a refletir sobre o passado da vida. Mas, na verdade, a narrativa literária só parece ser retrospectiva aos olhos do narrador. “Entre os fatos narrados num tempo passado, tomam lugar os projetos, as esperas, as antecipações, através dos quais os protagonistas da narrativa são orientados para seu futuro mortal” (RICOEUR, 1991, p. 192). Portanto, a narrativa também aponta para o futuro, pois ela relata uma preocupação.

5. *A Narrativa e a Ética*

Ricoeur pretende demonstrar como se estabelecem as relações entre a narrativa e a ética¹⁰, propondo a seguinte questão: “de que maneira a componente narrativa da compreensão do si pede como complemento as determinações éticas próprias à imputação moral da ação a seu agente?” (RICOEUR, 1991, p. 193).

As implicações éticas estão presentes já no próprio ato de buscar “o enraizamento da narrativa literária no solo da narrativa oral, no plano da prefiguração narrativa” (RICOEUR, 1991, p. 193). O ato, ou a arte de narrar é, sem dúvida, uma troca de experiências, não científicas, mas populares, que dizem respeito à sabedoria prática. Esta sabedoria tem implicações, como apreciações e aplicações que são abordadas pelas categorias teleológicas e deontológicas. “Na troca de experiências, que a narrativa opera, as ações não deixam de ser aprovadas ou desaprovadas, e os agentes, de ser elogiados ou censurados” (RICOEUR, 1991, p. 194).

Segundo Ricoeur, a narrativa, ao pisar no solo da ética, reincide sobre a questão da identidade. Conforme mencionado acima, a identidade possui dois modos de permanência no

¹⁰ A distinção entre ética e moral, convencionada por Ricoeur, trata a ética enquanto “perspectiva” de uma vida concluída e a moral enquanto articulação dessa perspectiva em “normas”. Aqui se distingue claramente o legado aristotélico e o legado kantiano: “uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada pela perspectiva *teleológica*, e uma herança kantiana, em que a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma, portanto, por um ponto de vista *deontológico*” (RICOEUR, 1991, p. 201).

tempo. Trata-se da mesmidade, marcada pelo caráter que a identifica, e da ipseidade, marcada pela ética, que se pauta na responsabilidade.

A manutenção de si [ipseidade] é para a pessoa a maneira de se comportar tal que o outro possa *contar* com ela. Porque alguém conta comigo, eu sou responsável por minhas ações diante de um outro. O termo de responsabilidade reúne as duas significações: contar com..., ser responsável por... Ele as reúne, acrescentando aí a idéia de *uma resposta*: “Onde está você?” indagada por outro que me solicita. Esta resposta é: “Eis-me aqui”. Resposta que enuncia a manutenção do si (RICOEUR, 1991, p. 195).

De acordo com Ricoeur, entre a “imaginação” que diz que é possível tentar tudo e a “voz” que diz: tudo é possível, mas nem tudo é benéfico, subentende-se, no segundo caso, que seja aos outros e a si mesmo. Certamente, o sujeito¹¹ poderá tentar tudo, mas é na promessa que ele pode sustentar sua individualidade, sem desrespeitar a individualidade do outro.

Assim, pode-se afirmar que a narrativa está vinculada à identidade de um sujeito concreto, que age, interage e se comunica com os outros¹². Além disso, “pertence à idéia de ação que ela seja acessível a *preceitos* que, sob a forma do conselho, da recomendação, da instrução, ensinam a ter bom êxito, portanto, a fazer bem o que empreendemos¹³” (RICOEUR, 1991, p. 200).

¹¹ O uso do termo “sujeito” denota, no pensamento de Ricoeur, uma reafirmação do “si”. Desenvolver uma “hermenêutica do si” significa garantir um caráter epistêmico ao sujeito, diferenciando-o das filosofias do “cogito” e do “anti-cogito”. O “cogito” cartesiano é o princípio fundador das filosofias egológicas. Trata-se um “eu” exaltado, a ponto de perder a relação interlocutória com os outros, com sua própria historicidade e com a responsabilidade de si-mesmo. Por outro lado, Nietzsche, no exercício da dúvida hiperbólica, se torna ele próprio o “gênio maligno”, denunciando a maior ilusão que ele percebe no cogito. Esta ilusão se caracteriza por uma inversão de causas e efeitos, ou seja, no cogito, o “eu” é efeito e não causa do pensamento. Dessa forma, Ricoeur não pretende estabelecer uma nova forma de “exaltação do sujeito”, visto que, o “sujeito”, para Ricoeur, “não é fundamento, nem do conhecimento, nem da existência do mundo, nem de si mesmo. É um sujeito que, por relação à tradição francesa de raiz cartesiana, pode ser sugerido pela expressão “cogito ferido” “ou cogito partido”, um sujeito justamente atravessado e constituído pela alteridade” (GENTIL, 2008, p. 07).

¹² O “sujeito” não vive sozinho no mundo, isolado como se estivesse numa ilha sozinho, como o personagem principal da primorosa obra de Daniel Defoe: “Robinson Crusoé”. Do contrário, “é verdade que convivo com outros, vivo entre outros, próximos e distantes, no tempo e no espaço. No tempo: meus antecessores, para com os quais tenho uma dívida que devo reconhecer; meus sucessores, que devo levar em consideração nas consequências de minhas ações, e, portanto, em minhas deliberações e decisões. A promessa, explícita e implícita, em cada iniciativa minha, pede para ser honrada. No espaço: meus contemporâneos, próximos e distantes, da intimidade do amor à impessoalidade do anonimato, passando pela pessoalidade da amizade” (GENTIL, 2008, p. 07).

¹³ Há ainda um terceiro aspecto que vale mencionar. Para Ricoeur, a noção de identidade narrativa também pode contribuir no desenvolvimento de “um espaço imaginário para experiências de pensamento em que o julgamento moral se exerce de modo hipotético” (1991, p. 200).

6. Considerações finais

Esta pesquisa teve por objetivo, primeiramente, compreender a importância da hermenêutica da ação de Paul Ricoeur, que garante as condições de possibilidade para que o leitor interprete sua própria vida e suas ações como se estivesse diante de um texto. Para tanto, procurou-se enfatizar a importância da descrição e da narração. No momento analítico, a primeira afirmação que se pode fazer é a de que o humano é “pessoa” e é “corpo”, que pode ser descrito, uma “coisa” da qual se pode falar. Entretanto, segundo Ricoeur, os enunciados proferidos somente terão significado no contexto de aplicação (interlocução). Portanto, o ato de falar é que constitui a primeira manifestação do agir. Qualquer modalidade da ação é sempre antes definida pela fala.

A ação necessariamente depende de um agente. O agente é alguém que tem possibilidade de agir, tornando-se o “locutor” que se designa como autor de seus próprios atos. Entretanto, a descrição, situada no âmbito da filosofia analítica, da pura filosofia da ação, descreve com propriedade o si, mas o apresenta “desistoricizado”, sem nenhuma implicação ética, pois trata apenas de um si que “pode” agir.

Diante deste contexto, a abordagem da questão da identidade pessoal se mostrou necessária, visto que, o agente do qual depende a ação, é alguém que possui uma história. A identidade pessoal só pode ser estabelecida na temporalidade da existência humana. Neste ponto, duas noções fundamentais de permanência no tempo são propostas por Ricoeur: a mesmidade e a ipseidade. A mesmidade configura um caráter ao si e refere-se a tudo o que permanece invariável no indivíduo através do tempo. A ipseidade é que possibilita ao si extrapolar o âmbito do caráter, através da promessa e da manutenção da palavra dada ao outro.

Contudo, a identidade pessoal necessita do auxílio da narrativa. Elemento indispensável na filosofia hermenêutica de Ricoeur, a narrativa é mediadora entre o poder da ação e a responsabilidade do si. É a narrativa que garante a unidade de uma vida. Assim como num texto, a vida é uma unidade de fatos que pode ser narrada. Portanto, se a narrativa pode assegurar a unidade de toda uma vida, deve poder abranger não só uma identidade pessoal, mas também questões éticas. Quando o si narra suas experiências, é a um outro que ele narra. E o outro também é capaz de narrar suas próprias experiências ao si. É através da narrativa que as pessoas se apercebem de que podem tentar tudo, pois sabem que têm poder para agir. Entretanto, pela narrativa também entendem que, se tudo é possível, talvez nem sempre tudo seja benéfico, tanto para si mesmas, quanto para os outros.

Por fim, é importante mencionar que a identidade narrativa não encerra com as pretensões d’O si-mesmo como um outro. Ricoeur inicia o Sétimo Estudo apresentando o terceiro conjunto de investigações que compõem a obra. Estas investigações serão responsáveis por acrescentar e analisar a contribuição ética e moral para a linguagem prática e narrativa da ipseidade, demonstrando o primado da perspectiva ética sobre a norma moral.

Referências Bibliográficas

- GARRIDO, S. V. A hermenêutica do si e sua dimensão ética. In: CESAR, C. M. (org.). *A Hermenêutica Francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- DEFOE, D. *Robinson Crusoé*. São Paulo: DCL Difusão Cultural, 2003.
- GENTIL, H. S. Paul Ricoeur: A presença do outro. *Mente, Cérebro e Filosofia*. São Paulo, n.11, 2008, p. 6-15.
- IUSKOW, A. *O internauta*: material do professor. Florianópolis: Sophos, 1998.
- RICOEUR, P. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. Campinas: Papirus, 1991.
- _____. *Do texto à ação: Ensaios de hermenêutica II*. Tradução de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: RÉS-editora, 1989.
- ROSSATTO, N. D. Viver bem: A “pequena ética” de Paul Ricoeur. *Mente, Cérebro e Filosofia*. São Paulo, n.11, 2008, p. 26-33.
- SILVA, M. F. S. *O contributo da comunicação para a constituição de “si-mesmo”*. [On-line], 2001. Disponível em <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/franquet-miguel-comunicacao-si-mesmo.pdf>>. Acesso em 23 de novembro de 2011.
- VILLA, M. M. *Dicionário de pensamento contemporâneo*. Tradução de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 2000.

SE HÁ UM EQUÍVOCO NO CETICISMO ATRIBUÍDO A HUME

Rafael Bittencourt Santos

Resumo: Hume é comumente tido como um céítico radical acerca do conhecimento causal. Isso porque Hume declara que as inferências causais não procedem de uma operação da razão, mas, antes, a partir do hábito e, assim, supostamente, seria *irracional*, segundo Hume, crer em raciocínios causais. Sugiro, aqui, que é improvável que Hume tenha assumido tal posição e, assim, que a atribuição de ceticismo a ele é inadequada, pois depende de uma concepção de conhecimento à qual Hume provavelmente não adere. Seu ceticismo dirige-se contra a metafísica, tal como entendida em sua época, porém perde a força contra a ciência empírica. Pretendo mostrar, para tanto, que na medida em que Hume considera o hábito como uma condição de possibilidade do conhecimento empírico, ele tem meios para superar o critério céítico (entendido como a equipolência dos argumentos).

Palavras-chave: Hume, ceticismo, causalidade, conhecimento.

Abstract: Hume is usually reckoned a radical skeptic concerning causal knowledge. That is so because Hume claims that causal inferences do not rest upon the operations of reason, but rather upon habit. Some interpreters think we can conclude that for Hume it is irrational to belief in causal reasoning. I suggest here that it is unlikely that Hume supports such position, and, then, that such ascription of skepticism is inadequate, for it depends on a conception of knowledge which Hume probably does not accept. For this aim, I attempt to show that, as long as Hume views habit as a condition of possibility of empirical knowledge, he is able to coherently overcome the skeptic criterion (understood as the equipollence of arguments).

Keywords: Hume, skepticism, causality, knowledge.

I - Introdução

Hume é famoso por ter sido um dos expoentes modernos do ceticismo. Landesman, por exemplo, chama-o de “o céítico mais radical da filosofia moderna” (LANDESMAN, 2002: 219). Por certo, o ceticismo é um aspecto relevante na filosofia de Hume, mas sugiro que seu ceticismo é bastante localizado e que, provavelmente, Hume não mereça o título de o céítico mais radical da modernidade.

Neste texto, primeiramente, mostro como o critério do ceticismo – a equipolência dos argumentos – funciona para a denúncia da metafísica. Depois, mostro como Hume pretende evitar o ceticismo na ciência empírica e por que a sua saída não nos leva *necessariamente* à impossibilidade deste conhecimento. Uma das críticas que podem ser feitas à filosofia humeana é a de que, mesmo que ela se pretenda naturalista, não consegue superar o ceticismo que propõe. Isso, sustento, se deve a uma *certa* concepção de conhecimento, que não é unânime entre os epistemólogos atuais nem é provável que Hume a tenha adotado.

II – Considerações sobre a metafísica

Tenhamos o discurso metafísico tradicional como aquele que pretende estabelecer verdades sobre a realidade a partir de princípios inquestionáveis ou infalíveis. Ainda, não são quaisquer verdades que o metafísico deseja alcançar, mas as verdades últimas, na ordem do conhecimento, ou primeiras, na ordem do ser. Tal caracterização é inspirada em Aristóteles. "Há uma ciência que investiga o ser enquanto ser" (ARISTÓTELES, 1908, p. 56). Tal ciência foi anteriormente caracterizada como aquela que deve "investigar os primeiros princípios e causas" (ARISTÓTELES, 1908, p. 5). Pode ser tomado de comum acordo que os filósofos medievais herdaram-na¹.

Hume dividiu os objetos da razão humana em dois: aqueles cujas relações dependem inteiramente das ideias e aqueles cujas relações não dependem somente das ideias (T69). Essas relações são chamadas, por ele, respectivamente, de “relações de ideias” e “questões de fato ou existência”, conforme as *Investigações acerca do Entendimento Humano* (E20²). Que $2 + 2 = 4$, por exemplo, seja uma proposição verdadeira depende apenas da relação entre essas quantidades e nada mais. Além disso, o contrário de tal relação ($2 + 2 \neq 4$) é inconcebível. A verdade das relações concernentes às questões de fato, por outro lado, depende de algo exterior e independente das ideias relacionadas. A verdade da proposição "o meu exemplar do *Tratado da Natureza Humana* está debaixo do meu cubo mágico", por exemplo, não deriva somente da ideia que eu tenho do livro e do brinquedo, mas de como eles estão dispostos no mundo. Não é preciso mudar nada na concepção que tenho de ambos para que seja falso que eles estejam em tal relação, isto porque posso manter as ideias e a relação na mente e o estado de coisas no mundo não corresponder a elas (em contraposição com as verdades das relações entre ideias, o contrário das questões de fato é sempre concebível). De onde vem a certeza, então, que tenho de que meu cubo mágico está em cima do meu livro? Segundo Hume, não é de uma operação da razão³.

¹ A metafísica irá ter, na modernidade, reformulações, como podemos ver em Kant e, mesmo, em Hume (esta é uma asserção que parte de uma perspectiva particular da sua obra, a qual não é o objeto no presente trabalho e, por isso, não será defendida). Uso "tradicional" justamente para referir-me às perspectivas mais antigas a de Hume.

² Referências das *Investigações acerca do Entendimento Humano* iniciarão com "E" seguido do parágrafo correspondente na edição britânica.

³ Não entrarei nos detalhes de como Hume mostra (ou pretende mostrar) que a convicção no mundo externo não vem da razão, mas da imaginação. Basta, para os fins deste texto, que este seja um ponto pacífico na interpretação do filósofo. Monteiro (2003) levanta a hipótese de Hume ter quisto *enriquecer* o conceito de razão. Ainda assim, ele aceita que Hume negue a razão, tal como entendida na época (a saber, como razão dedutiva), seja a origem da convicção tanto no mundo externo como nas relações causais.

Aqui já deve estar bastante claro o conflito com o discurso metafísico (tal como descrito acima). Se a mera operação da razão não nos garante a verdade das questões de fato, como é possível uma metafísica significativa? Afinal, a metafísica não pode apelar para a observação ou experiência, mas apenas para o raciocínio abstrato, puro. Se seguirmos Hume, teremos que concluir que os raciocínios metafísicos são totalmente incapazes de nos levar a adoção de um princípio em favor de outro⁴. O que podemos fazer são raciocínios hipotéticos, mas nunca alcançar a convicção.

Para ilustrar meu argumento, proponho olharmos mais acuradamente para a análise de Hume do princípio de que “tudo que começa a existir deve ter uma causa para sua existência” (T78-83)⁵. Tal princípio é caro às ciências, pois elas pretendem descobrir e predizer relações causais. E é a metafísica que se encarregaria de garantir-lo como verdadeiro a partir de princípios *a priori*. Além disso, muitos dos próprios raciocínios metafísicos precisam que tal relação seja garantida em um nível de “razão pura”. Tomemos, por exemplo, a primeira das vias pelas quais Tomás de Aquino pretende ter demonstrado a existência de Deus. Que tudo que se move precise ser movido por outro, ou que, para algo passar da potência ao ato é preciso que outro algo o faça, são apenas reformulações derivadas do princípio de que todo evento tem, necessariamente, uma causa.

Hume começa a sua exposição notando que tal princípio é tido como fundado na intuição. Se fosse fundado na intuição, deveria ser uma relação de ideias e, portanto, *a priori*. Além disso, as verdades resultantes de relações meramente entre ideias são tais que é impossível conceber a sua falsidade. Não podemos conceber, por exemplo, $2 + 2 \neq 4$. Podemos conceber que a nossa concepção esteja viciada, como propõe o argumento do Deus enganador de Descartes, porém é impossível conceber diretamente a falsidade de tal relação. Esse é um critério necessário porque estamos apelando apenas para as ideias, sem nenhuma interferência externa. Se nos é possível conceber A e $\neg A$, isso significa que ambos podem ser derivados de nossas relações entre ideias. Sem poder apelar para nenhum outro recurso argumentativo que mostre a prevalência de um sobre o outro, só nos resta admitir que não podemos garantir a verdade de um ou de outro.

⁴ A não ser que admitamos uma metafísica que aceite raciocínios empíricos e que abra a porta, portanto, para raciocínios indutivos. Hume não parece negar *totalmente* a metafísica, apenas que ela passe ao largo da empiria. Em E132, ele aceita, por exemplo, que a Teologia possa ser fundada na experiência. A partir daí, teríamos que abrir uma discussão para saber se podemos chamar esse tipo de inquérito um inquérito legitimamente metafísico.

⁵ Referências ao *Tratado da Natureza Humana* iniciarão com “T” seguido da página correspondente na edição britânica.

É possível conceber X não existindo em t1 e existindo em t2 sem uma causa que o promova. O pulo para que digamos “a separação *real* desses objetos [a ideia de uma causa e a de um começo de existência] é possível” (T79, grifo meu) pode ser grande demais⁶, porém que é “impossível demonstrar a necessidade de uma causa” (idem) não o é. A necessidade, compreendida em termos metafísicos (“A” é verdadeiro em qualquer mundo possível), não é alcançada ao tentarmos provar o princípio de que todo evento tenha uma causa.

Hume analisa quatro tentativas de provar o princípio, a começar pela de Hobbes. Resumindo a exposição que Hume faz do argumento de Hobbes (T80), temos o seguinte:

- a) Todos os pontos no espaço e no tempo onde supomos que um objeto pode passar a existir são equivalentes;
- b) Se não há uma causa fixando o ponto, o objeto deve permanecer em suspenso (pois não há nada que o determine a existir no ponto 1, 2 ou qualquer outro).

Hume responderá tentando mostrar que o argumento não resolve o problema. Se é perfeitamente possível conceber a existência de um objeto sem a atribuição de uma causa, também o é sem lhe determinar uma causa para o quando e o onde virá a existir. A pergunta pelo *se* é anterior à pelo *onde* e *quando*.

Depois, Hume se dedica às tentativas de Clarke (T80-81) e Locke (T81). Ambas padecem do mesmo erro: pressupõem o que deve ser provado. O primeiro, em resumo, expõe o seguinte:

- a) Se algo não tem uma causa, é causa de si mesmo;
- b) Se é causa de si mesmo, existiu antes de ter existido;
- c) Algo não pode existir antes de existir;
- d) Portanto, é preciso lhe atribuir uma causa outra.

O segundo:

- a) Se algo não tem uma causa, é causado pelo nada;
- b) Do nada, nada vem (o nada não causa);
- c) Não se pode ter o nada como causa;
- d) Logo, é preciso que haja uma causa.

Como dito, ambas as tentativas pressupõem o que se quer provar. Hume argumenta que quando dizemos “X não tem causa” não estamos dizendo que “X é causa de si mesmo” ou que “o ‘nada’ cause X”, mas que X simplesmente *não* tem causa. Clarke e Locke já supõem

⁶ É discutível se tal critério é efetivo para a possibilidade, mesmo que lógico-metafísica, de um evento. Stroud (1977, p. 50) explora um contra-argumento bastante forte contra tal ideia. Contudo, como o intuito do texto não é, propriamente, mostrar a efetividade da filosofia de Hume, mas se a aceitando, deveríamos aceitar um ceticismo forte, não me demorarei neste ponto.

a necessidade de uma causa e isso vicia as suas respostas, pois não consideram a alternativa (*sem causa*) que é proposta por quem desafia o princípio de que tudo tenha uma causa.

A última proposta de demonstrar o princípio de que tudo tem uma causa (T82) parte da premissa de que “todo efeito tem uma causa” e conclui que “uma causa é sempre necessária”. Todavia, tal argumento faz uma generalização indevida ou confunde conjunto e subconjunto. O contra-argumento de Hume é dizer que do fato de que todo marido tem uma esposa não se segue que todo homem seja casado. Ora, de que todo efeito tenha uma causa não se segue que todo evento tenha uma causa. Aliás, o que se quer demonstrar é que todo evento é um efeito (de outro evento).

Tal é a argumentação de Hume contra a possibilidade de demonstrar a verdade do princípio de que uma causa é sempre necessária apenas a partir de relações entre ideias. É plausível a concepção do contrário e não há como mostrar, sem apelar para algo exterior às relações, que devamos preferir o primeiro. Esse pode ser tido como um exemplo paradigmático da incapacidade da metafísica, tal como entendida por Hume, de fazer um discurso que obtenha verdades sobre a realidade sem o apelo a nada mais que as relações entre ideias. O cético irá dizer que há argumentos plausíveis e igualmente fortes para defender tanto a necessidade de causas como a sua contingência, e que, por isso, não pode se decidir entre os dois.

III – O método experimental

Tal ceticismo mantém-se no nível metafísico (isto é, com relação às proposições metafísicas), tal como expus, pois este desconsidera a experiência⁷. Como visto, as relações entre ideias nas questões de fato dependem de algo extrínseco à relação das próprias ideias, o que a metafísica, por não considerar a observação, não poderia alcançar. Considerando, entretanto, a experiência, poderíamos fazer um discurso com propriedade sobre as questões de fato, ou, mais especificamente, ciência empírica?

O primeiro problema originado pelo apelo à experiência é a sua insuficiência para fazer demonstrações. O erro sempre é possível, e isto não por uma falha do homem (se considerarmos o erro humano, nem demonstrações são isentas de erro, uma vez que quem as

⁷ É importante ressaltar, novamente, que tal concepção de metafísica é específica à tradicionalmente tida pelos predecessores (e mesmo pelos contemporâneos a) de Hume. É possível ver ambições metafísicas no trabalho de Hume se houver a abertura para os raciocínios experimentais dentro do âmbito da metafísica. Ele, como já foi expresso em uma nota anterior, considera a Teologia, por exemplo, como podendo ter bases experimentais.

faz e valida é o homem), mas pela própria natureza da investigação. É impossível o acesso a todos os casos possíveis - os que aconteceram, estão acontecendo e acontecerão, além dos que poderiam ter acontecido. Contudo, não é este o problema encontrado na filosofia de Hume. Podemos desconsiderar tal questão, não porque é irrelevante (pelo contrário, é de todo importante para a filosofia da ciência e teoria do conhecimento), mas porque não é ela que será levada em conta na atribuição de ceticismo a Hume. Nós – as pessoas em geral – aceitamos a ciência como um empreendimento legítimo, ainda que tal problema exista. A falibilidade da experiência não é suficiente para dizer de Hume que ele é um cético, ainda mais um cético radical.

Sobre isso, poderia haver uma objeção bastante plausível. Se conhecimento, para Hume, só pudesse ser atribuído àquilo que é absolutamente certo, ou seja, a justificação deve garantir com certeza a proposição em questão, então a experiência é insuficiente para a produção de conhecimento e, assim, de ciência empírica. De fato, Hume não credita às questões de fato a possibilidade de conhecimento nesta acepção. Este só poderia ser atingido pelas relações entre ideias, pois são, segundo Hume, as únicas que podem nos dar certeza. Todavia, isso, por si só, é insuficiente para atribuir ceticismo quanto às questões de fato a Hume. Ele aceita que haja ciência empírica em sentido próprio. Como o faz, se a base dela é a experiência?

Há uma assimetria entre o que denominamos, no senso comum, conhecimento e o que Hume denomina conhecimento. Ele divide os argumentos em três: demonstrações, provas e probabilidades (E56 – nota 10). O primeiro seria fonte de conhecimento propriamente dito. “Provas” são aqueles argumentos fundados na experiência que produzem certeza. Proposições como “o Sol nascerá amanhã” ou “se eu jogar uma pedra para cima, ela irá cair”, apesar de fundadas na experiência, parecem difíceis de serem duvidadas. Isto, na verdade, é uma “concessão” à linguagem comum. Parece, para o filósofo, um tanto quanto forçado dizer que tais proposições são apenas prováveis. Ele define como prováveis aqueles argumentos que têm experiências passadas contrárias e são, portanto, mais plausíveis de serem duvidadas. Nem sempre, por exemplo, o ópio faz dormir, embora o faça no mais das vezes.

Sobre isso, é interessante dizer que alguns cientistas, atualmente, fazem uma concessão quanto ao caráter de seu conhecimento. Eles aceitam que podemos falar que é provável, dada a evidência disponível, que a gravidade continuará atuando daqui cinco minutos. O que acontece é que, dada toda a observação de casos, mesmo que começássemos a escrever zeros após a vírgula no princípio do Universo, ainda não teríamos terminado de

escrevê-los para determinar a pequena probabilidade disso *não* acontecer. Podemos ser inflexíveis ao ponto de dizer que uma justificativa que garanta 99,99999999999999...% da verdade não é suficiente para a atribuição de conhecimento, mas temos que aceitar que isso é mais que suficiente como motivo para crer. Ainda, não apenas que o sujeito está justificado no âmbito prático, mas também no teórico.

De qualquer forma, isto serve para mostrar a assimetria entre nosso vocabulário e o vocabulário humeano. Nós falamos na possibilidade de conhecer a partir de probabilidades (bastante fortes) e aceitamos tal procedimento como científico. Para Hume, conhecimento e probabilidade são qualitativamente diferentes (T181). Disso se segue que nenhuma probabilidade, por mais alta que seja, pode ser dita “conhecimento”. A despeito disso, o filósofo aceita provas e probabilidades como legítimas para formar uma ciência empírica. Ele claramente desenvolve a sua ciência do homem sobre tais argumentos e acredita que a filosofia natural também se desenvolve sobre estes⁸.

Descartado o problema (ou suposto problema) da impossibilidade de demonstrar a universalidade ou necessidade de uma crença sobre questões de fato a partir da observação, um segundo surge, e este é mais contundente. A experiência, segundo Hume, exerce sua influência através do hábito, não da razão. Isso significa dizer que a certeza provinda da experiência vem de uma operação não-racional. Para Stroud, a origem dada por Hume à crença nas relações de causa e efeito (base dos raciocínios das questões de fato⁹) compromete a validade ou legitimidade teórica de tais crenças¹⁰. “Teórica” porque fica claro que o mecanismo de produção de crenças tem por fim o domínio da ação. Qualquer que seja o ceticismo humeano, ele não se estende ao domínio da vida ativa. A pergunta que fica é se sua teoria das crenças garante a atividade teórica, que deve se distanciar de alguma maneira da prática. Qualquer que seja a postura filosófica tomada, é preciso admitir uma diferença entre as exigências do mundo quotidiano e do terreno teórico, seja ela de grau ou de qualidade.

⁸ A favor da tese que estou defendendo, há o uso mais flexível de "conhecimento" na *Investigação acerca do Entendimento Humano*. A argumentação de T181 desaparece e Hume fala sobre conhecimento a partir da experiência (conferir E132).

⁹ Em T74, Hume pretende ter mostrado como as relações de identidade e contiguidade só produzem crença a partir de uma relação causal. Não analisarei seu argumento, apenas alternarei, de modo livre, entre “questões de fato” e “relações causais”, pois aquelas estão fundadas nestas.

¹⁰ Alguns trechos do artigo *O ceticismo de Hume: instintos naturais e reflexão filosófica*, de Stroud, exemplificam essa posição. “Seu [de Hume] exame da natureza da crença e do papel da razão na gênese das crenças mostrou que, mesmo quando é cuidadoso e cauteloso ao extremo, ele não terá mais razão para crer em qualquer conclusão particular do que para desacreditá-la.” (STROUD, 2008, p.171). “De fato, é pior que isso. Hume não somente deixa de afirmar ou implicar a verdade dessas crenças fundamentais ao explicar sua origem, ele nega-a explicitamente.” (STROUD, 2008, p.174). Ou seja, a gênese, a origem, das crenças compromete-as epistemicamente.

Aquele que questiona a origem das crenças causais e afirma que, dada tal origem, as crenças causais não são válidas para fundar uma ciência, faz o seguinte raciocínio: “O hábito é um princípio não racional, portanto é irracional aceitar as crenças provindas do hábito (no âmbito teórico)”. Contudo, tal passagem não é necessária. Ela depende de uma concepção específica do que é legítimo para dar origem ao conhecimento e não é certo (nem mesmo provável) que Hume a aceitaria.

A justificação de uma crença para que tenhamos conhecimento deve ser racional. Este é um ponto pacífico. Isso não significa, porém, que apenas operações da razão possam ser base para a justificação. Se tivermos um princípio outro que tenha um considerável sucesso em produzir crenças verdadeiras, não seria racional aceitá-lo? Apesar de a razão não poder justificar o mecanismo pelo qual o hábito funciona, mas apenas explicá-lo, poderia “aprová-lo” por causa do seu sucesso em originar crenças verdadeiras sobre questões de fato. Um princípio seria epistemicamente válido se levasse, no mais das vezes, à verdade. O que deveríamos fazer é um rastreio das crenças a que chegamos por meio desse princípio criador. Aqui, temos dois problemas.

As considerações de Stroud (2008) vão de encontro a essa hipótese (de que as crenças originadas através do hábito conduzam, no mais das vezes, à verdade). As crenças fundadas no hábito, segundo ele, não visam à verdade. Verdade e falsidade não são fatores relevantes para a formação de crenças a partir do hábito. Portanto, não há nenhuma razão para atribuir veracidade a uma crença causal. Tal conclusão seria bastante desconfortável para um cientista, pois o que se pretende com um empreendimento científico é a verdade. Descartá-la seria deixar a ciência, enquanto teoria, sem finalidade.

Se o hábito não produz crenças pela sua verdade ou falsidade e, ao mesmo tempo, não é um mecanismo aleatório, o que pode ser visto como “regulador” da sua ação? Uma resposta que poderíamos dar é a utilidade. A utilidade dá conta do sucesso prático do costume como produtor de crenças e não o relaciona com a verdade. Isso explicaria, por exemplo, algumas crenças que não diríamos justificadas e que são produzidas pelo costume. O preconceito, por exemplo, é fundado no hábito. Por preconceito, entendo uma generalização demasiadamente apressada e cujo conteúdo não é ou cuja justificação não seja suficiente para considerá-la verdadeira. Uma moça, após três relacionamentos mal-sucedidos, pode concluir que nenhum homem presta. Alguém, após comer um prato mal-feito, pode dizer que não gosta daquele tipo de comida. São crenças fundadas no costume e Hume aceitaria isso. Ele dedica uma seção inteira do *Tratado da Natureza Humana* à análise de “costumes não-filosóficos” (T106-

117). Isso pode minar minha pretensão de que a razão possa assentir ao hábito e também leva a uma segunda crítica.

Fogelin (2009) argumenta que a existência de princípios que nos levam a conclusões equívocas que são fundados no costume produz uma crise na filosofia de Hume. No fim, o insucesso de Hume em garantir a sua ciência do homem (para Fogelin, a “crise cética” de Hume é destruidora de suas pretensões) é causado por essa inconsistência do seu princípio. Ora, o costume nos leva a certas conclusões interessantes, entretanto, também leva a tantas outras que são claramente falsas. A proposta de um “rastreio” fica bastante comprometida. Afinal, dado que uma estatística real das nossas crenças particulares é inviável, é preciso um argumento que indique a legitimidade ou não legitimidade teórica dessas crenças. É preciso que justifiquemos a previsão de mais de 50% de acertos, por exemplo. Coisas como o preconceito minam tal previsão.

Albieri (2005, p. 87) oferece um argumento que, acredito, pode responder em bloco as duas interpretações (as quais levam a um ceticismo de Hume quanto às questões de fato).

Na teoria do conhecimento de Hume, instintos naturais, enquanto princípios da natureza humana, atuam como *condições de possibilidade da percepção e do conhecimento*, como o aparato cognitivo que informa os modos de conhecer. A eles, enquanto pontos de partida ou condições de possibilidade, verdade e falsidade, erro e acerto não se aplicam. Acerca do solo de nossas percepções, como acerca de questões de fato e de existência, a razão é segunda em relação à natureza. E só no mundo dos objetos organizado pela crença ela pode atuar, agora sim *metodizando e corrigindo constantemente nossas inferências, mas não o mecanismo natural de fazê-las*. (grifos meus)

A inclusão do hábito não significa uma expulsão da razão e dos compromissos com a verdade, mas a própria possibilidade de alcançá-la. A razão, por si só, não é capaz de dar conta da realidade como ela nos aparece. Ela precisa do auxílio da experiência, que só influencia na medida em que o costume está em nós como instinto natural. É esse o aparato que o homem dispõe para conhecer o mundo. Os voos metafísicos são altos demais para a natureza humana, porém os voos de nível experimental, não.

A crítica de Stroud é parcialmente barrada na consideração de que não podemos deixar de aceitar aquilo que é condição para que percebamos e conheçamos o mundo. Ora, não pode ser considerado irracional aceitar aquilo que não se pode recusar. Não é razoável chamar o impossível de racional, pois o impossível não é uma alternativa existente. Se A é impossível, A está dentro daquilo que não deve ser considerado em nossos raciocínios. Só faz sentido dizer que algo é racional ou irracional quando envolve escolha, mas, no caso em questão, não há tal coisa como escolha. Não podemos escolher A.

Pode ser dito que nada disso consegue defender a razão teórica. Talvez a saída mais plausível seja a de dar àquele que afirma que o impossível é racional o ônus da prova, no entanto esta não é uma saída muito interessante. O que pode ser dito é que Hume parece, em certo sentido, admitir um fracasso no âmbito puramente teórico e compensá-lo com a valorização do domínio prático, explorando uma concepção da investigação filosófica e científica próximas da ação ou do senso comum. Isto parece ser indicado mais claramente na seção I da *Investigação acerca do Entendimento Humano*. Explorar profundamente tal seção exigiria um texto a parte (e por isso não o farei aqui), mas uma citação indica essa valorização do âmbito prático. "Tolere sua paixão pela ciência, diz ela [a Natureza], mas deixe sua ciência ser humana, e que ela possa ter relação direta com a ação e a sociedade" (E4). Ou seja, abandone aqueles interesses puramente abstratos.

Todavia, é possível fazer um esforço, sem apelar para a concepção de filosofia de Hume, para superar este problema. Para evitar tal crítica e, também, a de Fogelin, é preciso reconhecer a fiabilidade do *método indutivo*. Podemos distinguir hábitos fiáveis de hábitos não fiáveis e é isso que Hume propõe. Hume, na seção *Das Probabilidades Não Filosóficas* (T143-155), identifica modos de raciocinar considerados ilegítimos em um inquérito filosófico ou científico. O que faz, desses raciocínios, raciocínios não apropriados para uma investigação é a presença de fatores alheios àquilo que está na ideia de causalidade. Hume, na seção II da parte III do livro I do *Tratado da Natureza Humana*, identificou três características das relações de causa e efeito, a saber, a contiguidade espaço-temporal entre a causa e o efeito (T75), a prioridade temporal da causa em relação ao efeito (T 76) e a conexão necessária entre a causa e o efeito (T77). Os raciocínios considerados não filosóficos são influenciados por forças que não têm relação alguma com tais características das relações causais, como, por exemplo, o efeito da distância temporal de um evento. "O argumento que fundamos sobre qualquer fato de que nos lembramos será mais ou menos convincente, conforme o fato seja recente ou remoto." (T143). Tal influência é rejeitada pela filosofia, no entanto tem força sobre a mente.

O raciocínio não filosófico mais relevante para o presente trabalho é aquele denominado, por Hume, "regras gerais". Hume afirma "Uma quarta espécie de probabilidade [não filosófica] é aquela derivada de *regras gerais*, que nós apressadamente formamos para nós mesmos [...]" (T146 - grifo do autor). Ou seja, ela (a probabilidade) é atingida após uma generalização demasiadamente apressada a respeito do que observamos. No entanto, o que é um problema para Hume, tal generalização se dá a partir do mesmo princípio de um

raciocínio filosófico, a ação do hábito (T147). Frente a isso, a essa aparente inconsistência da imaginação, que nos leva, pelo mesmo princípio, a unir corretamente e incorretamente ideias, Hume propõe uma espécie de correção através da reflexão acerca da atuação do hábito. Ele atribui o erro à consideração, pela imaginação, de circunstâncias supérfluas, conjunções accidentais. E conclui "Podemos corrigir essa propensão [em considerar circunstâncias supérfluas] mediante uma reflexão sobre a natureza dessas circunstâncias; mas, ainda nesse caso, é certamente o costume que sai na frente, imprimindo a inclinação à imaginação" (T148). Ou seja, fazendo uma análise do que está influenciando a mente a fazer determinada associação, é possível identificar elementos espúrios e, assim, observar a falha de tal associação.

É factível e razoável que, dado os sucessos e insucessos das relações que fazemos, possamos propor regras para que certas relações sejam aceitas e outras não. Quando um cientista tenta diminuir ao máximo o número de variáveis, quando refaz os testes e pede a outros que também o refaçam, ele está tentando minimizar a possibilidade do erro e maximizar a possibilidade do acerto. Tais regras, portanto, servem como uma espécie de filtro para que conclusões errôneas e equivocadas não passem. Algumas, eventualmente, irão ser aprovadas pelo método, mas em número bem menos expressivo. Este modo de proceder, que tem uma inspiração falibilista, parece ser aprovado por Hume. "Seguir regras gerais é uma espécie de probabilidade muito pouco filosófica. Entretanto, apenas se as seguimos podemos corrigir a esta e a todas as outras probabilidades não filosóficas" (T150). Ou seja, Hume defende que devemos corrigir as falhas dos raciocínios não filosóficos através do seu uso, pois é usando-os que identificaremos seus erros.

Hume sinaliza essa conclusão um pouco antes nesta seção (*Das probabilidades não filosóficas*). "Mais adiante, observaremos algumas regras gerais pelas quais devemos regular o nosso juízo sobre causas e efeitos" (T149). E dedica uma pequena seção do *Tratado da Natureza Humana* para uma espécie de "lógica indutiva" (*Regras para se julgar a partir de causas e efeitos*, T173-176). Tal espaço é evidentemente pequeno demais para sistematizar um método expressivo que dê conta da nossa prática indutiva e, ainda, é possível questionar certas regras. Até que ponto, por exemplo, a regra I, segundo a qual a causa e o efeito devem ser contíguos no espaço e no tempo, pode ser aplicável à ação da gravidade? De qualquer forma, Hume sinaliza para tal saída, ainda que não a faça de modo suficientemente amplo para criar um método, o que não pode ser considerado uma falha, dado que seu objetivo era explicar o modo pelo qual julgamos a partir de causas e efeitos, não fazer um sistema.

Antes de concluir, é interessante notar que podemos observar, na *Investigação acerca do Entendimento Humano*, uma compreensão falibilista da ciência do homem como um todo, não apenas com respeito ao método indutivo.

[...] não têm sido [os críticos, lógicos e filósofos políticos], em suas tentativas, totalmente malsucedidos. Talvez, com o passar do tempo, maior exatidão e aplicações mais zelosas possam levar essas ciências para ainda mais perto da sua perfeição. (E9)

A crítica, a lógica e a política são áreas da ciência do homem. Hume nota a existência de fracassos em tais ciências, no entanto, isso não o leva a abandoná-las.

Abandonar de uma vez todas as pretensões deste gênero [de aperfeiçoar as ciências do homem] pode, de modo justo, ser considerado mais imprudente, precipitado e dogmático que a mais audaciosa e mais afirmativa filosofia que já tenha tentado impor suas doutrinas e seus princípios imperfeitos à humanidade. (E9)

Descartar a ciência do homem pelo fato do seu método ser imperfeito é, segundo Hume, uma atitude incorreta. O que deve ser feito, de acordo com ele, é desenvolvê-la de modo a aperfeiçoá-la. Parar na constatação do erro e da imperfeição é a atitude dogmática. A atitude filosófica nos leva adiante, ao aprimoramento do nosso método, não à sua mera negação. A partir da aceitação dos limites da natureza humana, empreender uma investigação dentro de tais limites.

IV – Ceticismo

Assim, é um equívoco de Fogelin a atribuição de um ceticismo “indutivo” ou “causal” a Hume. Este não desqualifica as atribuições de relações de causa e efeito, considerando-se as peculiaridades do seu sistema. Poderia ser dito, por exemplo, que a impossibilidade de justificar as crenças que temos em relações causais através de princípios dedutivos seria suficiente para desqualificar epistemicamente o seu uso legítimo em atividades teóricas (ciência e filosofia). Poderíamos ver como alternativa um método falsificacionista, no qual, supostamente, não teríamos dependência alguma de procedimentos indutivos. No entanto, uma discussão desse gênero foge aos propósitos deste texto, que tem o caráter de um comentário, e entraria em um terreno mais temático. O propósito deste artigo é mostrar que Hume não é um cétilo indutivo, não que ele está plenamente justificado em rejeitar tal ceticismo ou que sua filosofia é consistente.

Obviamente, a relação entre Hume e o ceticismo não se resume a isto. O ceticismo, na filosofia de Hume, tem uma função quase que terapêutica. O cétilo radical não é um

adversário que deve ser superado, mas alguém que nos lembra a humanidade do empreendimento filosófico e que não precisa ser respondido. Ele, na verdade, sequer existe. O cético moderado, por outro lado, existe e tem fortes argumentos, cujos efeitos atingem a metafísica tradicional. Para que a metafísica seja possível, é necessária uma remodelação do seu método, abandonando as velhas pretensões apriorísticas e abrigando a experiência. Hume, por fim, aceita, para a sua filosofia, o ceticismo moderado. O que isso representa, em um âmbito mais geral, é matéria para outro texto¹¹.

Referências Bibliográficas

- ALBIERI, Sara. “Crença e Aceitação: A Teoria Humeana da Crença como Conhecimento Confiável”. In: GUIMARÃES, Lívia. *Ensaios Sobre Hume: II Colóquio Hume*. Belo Horizonte: Segrac Editora e Gráfica Limitada, 2005, p. 79-88.
- ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*, v. 3. Trad. J. A. Smith, W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1908.
- FOGELIN, Robert. *Hume's Skeptical Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- HUME, David. *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*. Ed. Selby-Bigge/P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1978.
- _____. *Enquiry Concerning Human Understanding*. Ed. Selby Bigge/P. H. Nidditch, Oxford: Clarendon Press, 1975.
- LANDESMAN, Charles. *Ceticismo*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- MONTEIRO, João Paulo. *Novos Estudos Humeanos*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2003.
- STROUD, Barry. *Hume*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977
- _____. *O Ceticismo de Hume: Instintos Naturais e Reflexão Filosófica*. Trad. Plínio Junqueira Smith. *Sképsis*, São Paulo, vol. 4, n. 3, 2008. p. 169-192

¹¹ Além disso, o modo como Hume trata e divide o ceticismo em pirrônico (radical) e acadêmico (moderado), recusando aquele e aceitando este, também pertence a uma discussão mais geral e, por isso, não foi tratado aqui. Basta, para os propósitos do presente artigo, que compreendamos o cético radical como aquele que denuncia e considera como impossível o conhecimento, enquanto que o cético moderado corresponde à visão de Hume exposta ao longo do texto. Ele comprehende os limites do homem, respeita-os e constrói o conhecimento dentro de tais limites.

A PROMISCUIDADE DO CORPO

Uma análise da fenomenologia merleau-pontiana à luz de Klein

Ronaldo Filho Manzi

Resumo: Apesar de Maurice Merleau-Ponty, juntamente com Daniel Lagache, terem sido os primeiros a traduzir uma obra de Melanie Klein no meio acadêmico francês, é pouco conhecida a incorporação, bastante curiosa, do arcabouço teórico dos estudos dessa psicanalista no interior de sua experiência filosófica. Ainda menos discutido é como a noção de invasão, um dos pilares para a compreensão da noção de carne (cunhada nos seus últimos escritos), converge com uma dinâmica própria do trabalho de Klein, mais especificamente, devido à noção de projeção-introjeção do corpo do bebê no corpo da mãe. Este artigo pretende mostrar brevemente como se deu essa incorporação, apontando para os desdobramentos dessa articulação nos últimos escritos do filósofo.

Palavras-Chave: projeção-introjeção; esquema corporal; relação de Ineinander.

Abstract: Despite of the fact Maurice Merleau-Ponty along with Daniel Lagache have been the first to translate the Melanie Klein's work in the French academy, it's not much known the very curious assimilation of the theory's framework of this psychoanalyst's studies to the interior of his philosophical' experience. Even less argued is how the notion of invasion, one of the grounds to the grasp of the notion of flesh (developed in his latest written), converge with the dynamic of Klein's works, more specifically, owing to the notion of projection-introjection of the baby's body in to the mother's body. In this article, we intend to show briefly how this assimilation happens pointing out to the development of this articulation in the philosophy latest's written.

Keywords: projection-introjection; body schema; Ineinander relation.

Na *Phénoménologie de la perception*, Merleau-Ponty escreve uma passagem sobre a alucinação que será um dos pontos centrais nos seus últimos escritos. Trata-se de uma experiência de *vertigem* do homem face à sua proximidade com o mundo. Ora, o que ele descreve como um caso extremo de nossa relação com o mundo, que *recalcamos*, é, talvez, a experiência mais próxima do que ele denominará *carne*. Notemos, primeiramente, que as experiências ditas mórbidas não são simplesmente uma curiosidade para a racionalidade segundo Merleau-Ponty. Na verdade, elas nos dizem, no limite, sobre nossa experiência de fato, como observa, por exemplo, Pascal Dupond:

mesmo que o espaço obscuro do esquizofrênico seja somente, num sentido, uma variação factual, empírica, contingente do espaço, ele não se reduz a um simples conteúdo da experiência, pois ele coloca a nu ou faz emergir uma espacialidade originária de significação transcendental. O espaço obscuro do esquizofrênico realça seu modo próprio de projetar o mundo, mas ele exprime também uma dimensão fundamental da espacialidade originária: a solidariedade, a vertiginosa proximidade do homem e do mundo (DUPOND, 2004, p. 20).

Leiamos a passagem de Merleau-Ponty:

o que garante o homem são contra o delírio ou a alucinação, não é sua crítica, é a estrutura de seu espaço: os objetos permanecem diante dele, eles guardam sua distância e, como Malebranche disse em relação à Adão, eles não o tocam senão com respeito. O que faz com que aja alucinação assim como o mito é a estreiteza do espaço vivido, o enraizamento das coisas no nosso corpo, a vertiginosa proximidade do objeto, a solidariedade do homem e do mundo, que é, não abolida, mas recalculada pela percepção cotidiana ou pelo pensamento objetivo e que o pensamento filosófico reencontra (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 337).

Este enraizamento das coisas no nosso corpo que, na *Phénoménologie de la perception*, permite ao filósofo dizer de uma intersubjetividade em que o corpo de outrem é como o prolongamento de nosso corpo, torna-se, nos seus últimos escritos, central. Quando ele diz que o corpo de outrem é um “prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, um modo familiar de tratar o mundo”; ou que “o corpo de outrem e o meu são um mesmo todo, o verso e o reverso de um só fenômeno” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 406), Merleau-Ponty propõe, sem ainda desenvolver, o que Emmanuel de Saint Aubert denomina uma *incorporação* (AUBERT, 2004, p. 290). Como se os corpos estivessem numa *promiscuidade*: numa relação de projeção e introjeção entre eles. Uma promiscuidade que, em *L'œil et l'esprit*, é esboçada de modo exemplar: o corpo “é tomado no tecido do mundo e sua coesão é de uma coisa... [As coisas] são um anexo ou um prolongamento dele mesmo, elas estão incrustadas na sua carne, elas fazem parte da sua definição plena e o mundo possui o mesmo estofo que o corpo” (MERLEAU-PONTY, 2004a, p. 19).

É verdade que esse enraizamento do corpo ao mundo está presente na obra de Merleau-Ponty em diversos momentos. Entretanto, em alguns destes momentos, o filósofo o descreve tal como se estivesse descrevendo o mundo infantil. Em os *Signes*, por exemplo, encontramos essa passagem célebre:

não é senão a bruma de uma vida anônima que nos separa do ser e a barreira entre nós e outrem é impalpável. Se há um corte, não é entre eu e outrem, é entre uma generalidade primordial em que somos confundidos e o sistema preciso eu - os outros. O que ‘precede’ a vida intersubjetiva não pode ser distinguida numericamente dela, pois precisamente não há nesse nível nem individuação nem distinção numérica. A constituição de outrem não vem depois daquela do corpo, outrem e meu corpo nascem conjuntamente do êxtase original. A corporeidade da qual pertencem a coisa primordial é antes de tudo corporeidade em geral; como o egocentrismo da criança, a ‘esfera solipsista’ é também transitivismo e confusão de mim e de outrem (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 220).

Esse tipo de associação entre o mundo infantil e a intersubjetividade não me parece um puro acaso. Essa promiscuidade entre os corpos, como pretendemos mostrar neste artigo, se deve a uma reflexão, sem dúvida, dos trabalhos husserlianos. Um exemplo é como Merleau-Ponty descreve essa relação como “(...) a inerência de si ao mundo ou do mundo a si,

de si a outrem e outrem a si, o que Husserl denomina *Ineinander (...)*" (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 152).

Entretanto, não me parece que seja somente nos trabalhos de Husserl que Merleau-Ponty encontra um modo de descrever esta promiscuidade entre os corpos. Encontramos essa relação de inerência entre o corpo e o mundo, por exemplo, em dois outros momentos de seus cursos sobre a Natureza: quando ele analisa a promiscuidade dos esquemas corporais, tal como desenvolve Paul Schilder; e, sobretudo, quando ele retoma o trabalho de Melanie Klein para pensar uma espécie de projeção-introjeção entre os corpos. Com essa análise, ele pode convergir sua fenomenologia (seguindo o impensado de Husserl) com a psicanálise, uma vez que

Husserl desenvolve a ideia de ‘introjeção’ [HUSSERL, *Ideen II*, p. 176]. A operação não consiste em transferir a outrem o que eu sei de mim: projeção ou transferência. É uma operação *corporal* e não endereçada a uma consciência transcendente a este corpo (MERLEAU-PONTY, 2000a, pp. 224-225).

A operação corporal, como aparece explicitada nessa nota ainda inédita escrita nesta mesma época, converge com sua interpretação da psicanálise:

Husserl muito próximo de Freud: a projeção-introjeção é interioridade de outros em mim, co-vida, antes de ser operação expressa de criação da significação outrem. A chave da intersubjetividade é o comportamento de outrem no *meu mundo* percebido (e não sua intrusão no meu universo de culpabilidade). (...) Não nos comunicamos com outrem senão pelo nosso corpo (...) (MERLEAU-PONTY, 1957, p. 118).

Apesar desta projeção-introjeção ser um tema freudiano, ele é largamente desenvolvido por Melanie Klein. Uma ampliação que Merleau-Ponty não deixou de notar. Entretanto, se levarmos em conta as referências de Merleau-Ponty à obra de Klein, talvez pareça que se trate de uma estratégia sem muita centralidade nas suas reflexões. São dois os momentos maiores desse debate. Um primeiro, que encontramos no curso *Les relations avec autrui chez l'enfant*, realizado em Sorbonne no início da década de 50; e, um segundo, que vemos no curso *Le concept de Nature – Nature et Logos: le corps humain*, ministrado no final desta mesma década. Não deixa de ser curioso o fato de se tratar de cursos com temas muito diferentes.

No primeiro caso, a obra de Klein é analisada meio a outras teses de psicanalistas, tais como Jacques Lacan e Anna Freud. No segundo, a reflexão sobre Klein aparece como uma espécie de retificação e consolidação dos conceitos freudianos (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 178). Ambos os momentos destacam dois pontos centrais que gostaria de desenvolver aqui: a operação de introjeção-projeção do corpo da criança com a mãe e uma indivisão entre esses corpos.

Poder-se-ia perguntar por que insistir nesse recurso à obra kleiniana já que ele foi tão escasso e aparentemente sem muita importância. A primeira coisa que se deve notar é um fato pouco difundido na literatura sobre a obra de Merleau-Ponty: ele, juntamente com Daniel Lagache, foi o primeiro tradutor de Melanie Klein na França¹ – ou seja, foi o primeiro a reconhecer e compreender a importância da obra de Klein no cenário francês. Segundo – o que certamente não surpreende nenhum leitor de Merleau-Ponty – a psicanálise, principalmente nos últimos escritos do filósofo, converge com sua experiência filosófica. O caso de Klein me parece central, porque a noção de *invasão*, um dos pilares para a compreensão da noção de *carne* (cunhada nos seus últimos escritos), parece muito próxima da leitura do filósofo do trabalho desta psicanalista.

É verdade que a filosofia da carne que Merleau-Ponty desenvolve em seus últimos trabalhos se deve a uma radicalização da sua própria fenomenologia. Ou seja, a partir de um debate constante, principalmente com Edmund Husserl, Jean-Paul Sartre e Martin Heidegger, entre outros. Não pretendo defender aqui que a reflexão do filósofo sobre a obra psicanalítica seja a mais importante ou a “única” para a concepção de uma filosofia da carne. Entretanto, não me parece ser por acaso que o filósofo busque cada vez mais um diálogo com a psicanálise. Em *Le visible et l'invisible*, por exemplo, ele afirma que a psicanálise freudiana é já uma filosofia da carne. Ou seja, Merleau-Ponty reconhece na psicanálise uma convergência com sua própria reflexão. É nesse caminho que podemos compreender o interesse do filósofo por essa *não filosofia*, como ele a denomina. O que pretendemos analisar, é como a obra de Melanie Klein, lida por um fenomenólogo, pode já nos sugerir uma filosofia da carne – de indivisão entre os seres.

Os primeiros contatos da criança com o mundo

Comecemos lembrando que, desde Freud, é um lugar comum afirmar que existe uma indiferenciação, na criança, entre o eu e o mundo, que marcaria originalmente a vida anímica. Entretanto, não é um lugar comum afirmar que esta relação de indistinção possa ser pensada como uma relação de *encarnação*, tal como o faz Merleau-Ponty (1988, p. 312). Ou seja, que a criança, diante de uma inexistência de uma unidade funcional do seu corpo, que só pode ser integrado segundo o desenvolvimento do seu esquema corporal, mantém certo tipo de relação

¹

Traduziu *As origens da Transferência*, publicado na *Revue française de psychanalyse* em 1953.

carnal com mundo. Assim, ao se pensar no desenvolvimento infantil, não podemos deixar de notar como há um *papel* do corpo nesse desenvolvimento segundo o filósofo. Mas qual papel?

Para respondermos a isso, é importante notarmos que estas observações de Merleau-Ponty sobre Klein estão situados num curso sobre *Les relations avec autrui chez l'enfant*. Modo de dizer que a criança, mesmo nessa situação de indistinção, está, de certo modo, numa relação com a mãe, por exemplo. Lembremos, aliás, como a primeira manifestação de relação com outrem descrita por Merleau-Ponty nestes cursos em Sorbonne retoma um dos pontos mais importantes da *Phénoménologie de la Perception*:

as manifestações expressivas da criança são bastante precoces. M. Grégoire mostra que, desde o fim do segundo mês, a criança de colo ri e sorri, não somente para manifestar sua satisfação, mas também para responder aos sorrisos ao seu redor. Isto pressupõe já uma relação com outrem: ela precede a linguagem que aparece nesse contexto (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 16).

Com isso o filósofo pode afirmar que a criança, mesmo nas primeiras semanas de vida, está aberta ao mundo, que ela já possui uma capacidade de *compreender*, a seu modo, os gestos de outrem e responde aos que estão ao seu redor. Numa palavra, *a criança já está numa relação com outrem antes da linguagem*. Exemplo maior disso é a interpretação merleau-pontiana dos sons que a criança emite antes da fala: como se esses sons fossem uma língua precursora, polimorfa, algo que a criança desenvolve em relação a outrem, pois “(...) é um desenvolvimento em direção ao exterior, e não preestabelecido no organismo” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 17). Outro exemplo da abertura da criança ao mundo podemos encontrar mesmo nas suas relações mais básicas, como na excreção enquanto um oferecimento ao outro.

Isso demonstra como, para o filósofo, outrem, no mundo infantil, é o polo de direção da criança. Fato que fica mais claro com a entrada da criança na linguagem, pois

o movimento da criança em relação à fala é um apelo constante a outrem. A criança reconhece em outrem um outro de si-mesma. A linguagem é o meio de realizar uma reciprocidade com ele. Trata-se aí de uma operação por assim dizer vital, e não de um ato intelectual somente. A função representativa é um momento do ato total pela qual nós entramos em comunicação com outrem (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 30).

De um modo geral, podemos notar que, para Merleau-Ponty, era preciso mostrar como o desenvolvimento infantil é antes um desenvolvimento em que as relações com outrem é primordial. Aliás, como as primeiras experiências são *fundantes* nas relações futuras do sujeito – exemplo maior é o papel da identificação na criança com outrem, uma vez que, “(...) o eu e o outro são entidades que a criança não desassocia senão tardivamente; ela parte de uma identificação total com outrem” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 35).

Não estranhamos assim um elogio, como esse, a Paul Guillaume, ao inverter uma questão clássica: sua astúcia em não pensar como se passa de uma consciência de si a outrem, mas “como construir a partir de outrem, um eu representativo?” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 35). Por isso é bom ressaltar que ao dizer de uma relação com outrem na criança de colo, não podemos dizer ainda de uma *intersubjetividade*, porque a criança não pode ser considerada ainda um *sujeito*. Algo que não nega, de modo algum, que a criança está numa relação com outrem, mesmo se dissermos, seguindo Merleau-Ponty, que essa relação é polimorfa (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 521), já que não podemos conceber, nesse momento, uma “mentalidade infantil”.

Ainda que a criança esteja numa relação com outrem nessa fase polimorfa, temos que ter em mente que estes são como *uma extensão ou prolongamento de seu corpo*. Uma concepção de indistinção que é comum tanto nas teorias dos psicólogos, como Paul Guillaume e Henri Wallon, quanto nas teorias dos gestaltistas, fenomenólogos e psicanalistas (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 180) (Merleau-Ponty destaca especialmente Lacan e Klein). Resume-se essa ideia com essa passagem do filósofo:

não se pode, enquanto que ela não tem essa consciência visual de seu corpo, separar o que ela vive do que vivem os outros e daquilo que ela os vê viver. Daí, o fenômeno do ‘transitivismo’, quer dizer, a ausência de uma barreira entre eu e outrem, que funda a sociabilidade sincrética (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 201).

Há assim uma relação de *indivisão*, vivenciada como encarnação segundo o filósofo: uma operação complementar da experiência do corpo do bebê e do corpo de outrem, constituindo uma única forma (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 181). É exatamente esse papel que Klein parece destacar.

Claro que Merleau-Ponty já havia notado uma das maiores contribuições de Freud: ter levado a serio o estudo da criança, mostrando “(...) não que se explica [a criança] por suas funções corporais, mas que suas funções corporais tomam lugar numa dinâmica do psiquismo. O tubo digestivo serve não somente para digerir, mas é também um modo de entrar em relação com o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 351).

Mas, a seu ver, as interpretações da psicanalista teriam retificado as concepções freudianas que ainda estariam marcadas por conceitos abstratos. Klein seria mais concreta nas suas descrições do mundo infantil. Por exemplo, quando se diz que há uma relação de *indivisão* da criança com a mãe, Klein estaria afirmando uma espécie de *operação corporal* de invasão (projeção-introjeção) de objetos no interior do corpo da criança e de expulsão (invasão no outro) de objetos que fazem parte do intracorporal. É por isso que Merleau-Ponty

diz que “os conceitos teóricos do freudismo são retificados e afirmados quando os compreendemos, como sugere a obra de Melanie Klein, a partir da corporeidade tornada ela mesma busca do fora no dentro e do dentro no fora, poder global e universal de incorporação” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 178).

De fato, é bastante conhecido como a psicanalista descreve o mundo infantil numa espécie de canibalismo (KLEIN, 1984, p. 263) em que a criança literalmente introjeta em *fantasia* partes do corpo da mãe, como o “seio bom” e expulsa ou projeta para fora de si os objetos ruins, como o “seio mal”. Como observa Merleau-Ponty (1988, p. 342), há “uma espécie de comunicação imediata com o objeto por absorção”. Klein chega a dizer que a criança, em fantasia, devora a mãe. Mamar, por exemplo, seria como uma ação de devorar o corpo da mãe, o que Merleau-Ponty nota ao afirmar que se trata do “(...) desejo de tomar posse do corpo materno, de se introduzir nele, de despedaçá-lo, de devorá-lo, de destruí-lo” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 361).

Para Merleau-Ponty, o mérito de Klein teria sido a descrição dessa fantasia em termos concretos. Ou seja, a fantasia seria um *mecanismo corporal*. Na verdade, Klein insiste em dizer que esta função de projeção-introjeção é um modo de a criança atribuir *valores* aos objetos (como bons ou maus objetos). Entretanto, ela descreve essa operação em termos claramente de uma *atividade mental* (KLEIN, 1984, p. 291). Sendo assim, é difícil entender porque Merleau-Ponty explicava essa operação, aos seus alunos em Sorbonne, enquanto um *mecanismo corporal*. Percebemos, por exemplo, como ele responde à pergunta (de um de seus alunos) de como os objetos tomariam um caráter sexual segundo Klein. Ele afirma: “a projeção e a introjeção são funções constantes do corpo: incorporação oral ou sexual de objetos do mundo exterior, apropriação pela criança das virtudes do objeto, por meio de operações materiais” (MERLEAU-PONTY, 1988, pp. 360-361).

Projeção-introjeção – operações corporais

De fato, Klein se refere a uma atividade mental. Mas Merleau-Ponty é um leitor atento de sua obra assim como das alunas de Klein, tal como Paula Heimann e Susan Isaacs. Ambas, juntamente com Joan Riviere, participaram de uma coletânea de textos de Melanie Klein e sobre ela, editada em 1952 e denominada *Developments in Psycho-analysis*. Nesses textos, revistos e aprovados por Klein, ambas as autoras destacam como a fantasia é uma operação corporal. Ou seja, não há qualquer motivo para se realizar uma distinção entre fenômeno

corporal e psíquico na criança, pois tais operações têm um sentido mais amplo, fazendo com que o corpo esteja em jogo nas fantasias da criança.

Segundo Paula Heimann, por exemplo: “(...) em fantasia ela [a criança] assume uma posição onipotente aos seus objetos; eles pertencem a ela, são parte dela, vivem somente através e para ela – ela continua a unidade pré-natal com sua mãe” (KLEIN; HEIMANN; ISAACS; RIVIERE, 1952, p. 142). Assim, Klein parece descrever o psiquismo em termos corporais: como se a criança dispusesse de um mecanismo de expulsão e de introjeção de objetos que estão presentes dentro do corpo (*inside the body*) (KLEIN, 1984, p. 263). *O que na psicanálise tradicional aparecia como uma operação da consciência, de introjeção e projeção, Klein descreve, segundo suas alunas, como uma operação corporal*, pois, como salienta Isaacs (KLEIN et al., 1952, p. 105), essas operações são vividas pela criança de modo concreto, corporal, experienciado no corpo.

Isto significa que, numa relação de indivisão com a mãe, a criança *introjeta* seu seio, por exemplo, em seu *corpo*. Em outras palavras: *a percepção do seio é indistinta de sua fantasia*, pois, como afirma Merleau-Ponty (1988, p. 368), “todo objeto percebido é assim assumido como ‘objeto interno’. A distinção entre fantástico e real é menos nítida. Entre a atividade corporal (sugar, engolir) e a introjeção, não há mais limites bem estabelecidos”. Mas mesmo com esse mecanismo, a criança estaria numa indivisão com o mundo como diz Merleau-Ponty, pois “o corpo da mãe está lá sob a forma de presença e não de lembrança. Não há como separar o interno do externo, nem de fazer uma clivagem, pois há imbricação” (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 369). Quer dizer, mesmo expulsando e incorporando objetos exteriores a ela, não há um limiar entre o corpo da criança e seu exterior. Paula Heimann salienta isso de modo claro:

o objeto oral não está somente suspenso na boca, mas também tragado e incorporado, ou expulso e expelido e o mecanismo de introjeção e projeção está ligado com a sensação e as fantasias experienciadas no contato com o objeto. Devido a estes mecanismos o objeto infantil pode então ser definido como o que está dentro ou fora de seu corpo, mas mesmo enquanto fora, ele ainda faz parte dela [a criança] e se refere a ela, uma vez que ‘fora’ resulta de ser ejetado, ‘expelido’; assim as fronteiras do corpo estão embaralhadas. Isso também pode ser colocado deste outro modo: porque o objeto exterior ao corpo está ‘ejetado’, e ainda se relaciona ao corpo infantil, não há uma distinção nítida entre seu corpo e o que está fora dele (KLEIN et al., 1952, p. 143).

É nesse sentido que caminha Merleau-Ponty ao afirmar em *L'Homme et L'Adversité* que “com a psicanálise, o espírito passa no corpo como, inversamente, o corpo passa no espírito” (MERLEAU-PONTY, 2000b, p. 290). Ou seja, para Klein, segundo Merleau-Ponty (1988, pp. 367-368), “uma imagem, um fantasma, a significação de uma experiência, uma introjeção, um objeto interiorizado, o supereu, não há grande diferença. A atividade total

aparece simplificada e isto graças a M. Klein fazendo da atividade corporal como psíquica". Ora, esse tipo de passagem parece inspirar outras como esta de Merleau-Ponty: o que seria uma filosofia da percepção senão "esta comunicação por indivisão, 'egocentrismo', projeção-introjeção, onirismo, – que funda toda percepção"? (MERLEAU-PONTY, 1958-1959, novembro 1959 (14a)).

Vale notar como atualmente Philippe Van Haute e Tomas Geyskens (2007, p. 57) realizam uma interpretação bastante próxima a de Merleau-Ponty, ao destacar como Klein pressupõe uma experiência arcaica em que o corporal e o psíquico não são diferenciados. Trata-se de uma experiência concreta da criança com a mãe: as zonas erógenas, por exemplo, são zonas de comércio com o mundo – zonas em que a abertura ao mundo e o fechamento a ele são atividades corporais de introjeção-projeção por excelência. Uma experiência concreta que não diz respeito ao corpo orgânico, mas ao corpo que institui significados nessa relação – que introjeta o "seio bom" e projeta o "seio mal" (para se proteger de ataques internos).

Na verdade, todos os mecanismos psíquicos devem ser pensados em Klein nessa relação original ou corporal com o mundo. O vômito, por exemplo, seria a primeira experiência de ejeção de algo e por isso mesmo um modo de expelir para fora de si uma má experiência. Dizem assim que "desse modo, nós temos que compreender que todo mecanismo psíquico (...) tem seu modelo primordial em processos corporais concretos pelos quais eles podem difícil e inicialmente serem distinguidos" (VAN HAUTE; GEYSKENS, 2007, p. 59).

Não por menos, uma comentadora da obra de Merleau-Ponty, Lucia Angelino (2000, p. 1), afirma que Merleau-Ponty "nota e enfatiza o fato de que, de acordo com Klein, o corpo é, com efeito, o veículo das relações infantis com o mundo externo (...)" (ANGELINO, 2000, pp. 1-2). Angelino ainda destaca como aquela indivisão e introjeção-projeção da criança do corpo materno pode ser qualificado como fusional ou invasivo. Isso porque essa invasão do corpo da criança no corpo materno e vice-versa leva Merleau-Ponty a pensar numa certa *promiscuidade entre os corpos*, onde "não é possível separar o interno do externo, nem fazer uma clivagem, pois há imbricação" (MERLEAU-PONTY, 1988, p. 369). Quer dizer, mesmo que a criança expulse e incorpore objetos, não há um limiar entre o corpo da criança e seu exterior.

Paula Heimann salienta isso de modo claro: "os limites dos corpos estão embaracados. Isso pode ser posto de outro modo: devido ao objeto exterior ao corpo ter sido 'posto para fora' e ainda assim se relacionar com o corpo da criança, não há uma distinção nítida do seu corpo e o exterior" (KLEIN et al., 1952, p. 143). Isso nos leva a pensar numa promiscuidade entre os corpos ou o que Étienne Bimbenet denomina *corps vagabond* (BIMBENET, 2011, p.

149), uma vez que os corpos estão entrelaçados, numa relação indivisa entre eles. Esta passagem de Merleau-Ponty, talvez, resume o que estamos estudando aqui: “o corpo da mãe contém tudo”, escreve em suas *Notes sur le corps* (1960). Dimensão, sem dúvida, de indivisão: “em que há uma indivisão de meu corpo, de meu corpo e do mundo, de meu corpo e dos outros corpos e dos outros corpos entre si” (MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 346-347).

É esta promiscuidade, essa projeção-introjeção entre os corpos, que Klein descreve como uma incorporação que, na fase oral, por exemplo, na nossa primeira abertura ao mundo, parece exemplar:

ex.: organização oral : mordedura, canibalismo: é a incorporação (fazer passar o outro para dentro) oral. Introjeção. Mas o fazer passar no meu corpo, é também fazer passar em mim um corpo que, como o meu, morde. *Retaliação*. Essa ação é então paixão, o sadismo é masoquismo (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 348).

Notemos como Merleau-Ponty pensa numa reversibilidade entre a passividade e a atividade: o sadomasoquismo. A incorporação – esse modo de trazer outrem para nosso interior – é reversível. Quer dizer, se a criança incorpora outrem, é porque outrem é retaliado e o retaliia. Como se essa operação fosse a descrição do modo mais originário e original de nossa relação com o mundo: uma espécie de canibalismo em que os corpos se invadem – eis porque pensar a relação da criança consigo mesmo, com outrem e o mundo. “Fomos crianças antes de ser homens”, já nos dizia Descartes – é preciso pensar essa indivisão do mundo infantil em que há verdadeiramente uma intercorporeidade:

há na reciprocidade de minha ação sobre os outros 1/ mordedura, canibalismo, respondendo à minha mordida, ao meu canibalismo – Toda incorporação (sendo reduzida a mim, faz passar para meu lado este quase eu que eu vejo) é projeção (Ele é agressivo, porque eu o sou, ele resiste como visível ao meu esforço para o lacerar e o incorporar) e, consequentemente, introjeção (se ele é agressivo, ele quer me morder, ele me ameaça por dentro por... (...)) tem-se verdadeiramente aqui intercorporeidade (MERLEAU-PONTY, 1959-1960, p. 84).

Podemos ver aqui já esboçado uma clara mudança de posicionamento em sua experiência filosófica: o corpo não está somente no mundo, como sujeito da percepção, mas ele é mundo – algo que o próprio filósofo observa: “passar da ideia do corpo como sujeito (PP [*Phénoménologie de la Perception*]) à ideia de ser indiviso, da percepção que *se faz* nas coisas” (MERLEAU-PONTY, 1957, p. 153). Essa mudança de direção é, sem dúvida, solidária ao modo que Merleau-Ponty interpreta a psicanálise. Tudo se passa como se Klein, a partir de Freud, fosse uma das precursoras, juntamente com Husserl, de uma filosofia da carne:

o *Eros* e o *Tânatos* freudianos reúnem nosso problema da carne com seu duplo sentido de abertura e de narcisismo, de mediação e de involução – Freud viu verdadeiramente

com a projeção-introjeção e o sadomasoquismo, a relação de *Ineinander* eu-mundo, eu-natureza, eu-animalidade, eu-*socius* (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 288).

Relação de Ineinander

Merleau-Ponty descreve essa operação corporal, de projeção-introjeção, a partir de um olhar husseriano. Trata-se de um termo central nos seus últimos escritos que poderíamos descrever como *um movimento de inerência de um no outro, de um entrelaçar-se ou um emaranhar-se*. Como se vê, um termo claramente *topológico* – o modo de relação dos corpos no tecido do mundo. Lembremos como Merleau-Ponty define essa relação de *Ineinander*: “(...) a inerência de si ao mundo ou do mundo a si, de si ao outro e o outro a si, isto que Husserl denomina *Ineinander* (...)” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 152).

Uma inerência que só pode ser compreendida em termos *topológicos* de invasão dos corpos entre si ou mesmo numa *promiscuidade*. De certo modo, o mundo infantil descrito por Melanie Klein, *seria como* a dinâmica do próprio tecido do mundo, onde os corpos estão entrelaçados entre si, onde não há um fora e um dentro, mas uma relação dentro-fora indiviso, como a situação do bebê com a mãe. Uma promiscuidade que nos leva a uma dimensionalidade primordial. No fim das contas, uma *indivisão* entre meu corpo e o mundo e outrem e os corpos entre si (MERLEAU-PONTY, 1995, pp. 346-347). Entendemos assim, ao menos em parte, porque Merleau-Ponty recorria a Klein num estudo sobre a Natureza – para exemplificar como os corpos estão em promiscuidade entre si.

Sabemos que Merleau-Ponty só irá tratar disso de modo profundo em *Le visible et l'invisible*. O que podemos vislumbrar nesse momento é como o trabalho de Klein inspirava o filósofo a essa topologia: a indivisão do mundo infantil com o seu ao redor nos leva a pensarmos numa dinâmica de indivisão entre os seres. Mas uma indivisão que nos permite afirmar, finalmente, uma *intercorporeidade*.

Aliás, essa mesma reflexão Merleau-Ponty busca a partir de uma obra de Paul Schilder, *The Image and Appearance of the Human Body*, como lemos nessa nota ainda inédita:

Ineinander são possíveis porque o corpo sensorial está em relação de indivisão a si – É o sentido do esquema corporal – uma relação de ser corpo-mundo e aspectos do corpo, uma relação de ejeção-introjeção, reciprocidade dentro-fora. Incorporação – (das coisas (Schilder) – hábitos) (MERLEAU-PONTY, 1959-1960, p. 84).

O estudo sobre Schilder a que Merleau-Ponty se refere é um estudo sobre “as energias construtivas da psique”. O livro é importante para as análises do filósofo não só por trazer um tema caro à sua filosofia, o esquema corporal, mas também por propor uma espécie de

promiscuidade entre os esquemas corporais, uma vez que “projeção-introjeção, relação de *Ineinander*, devolve uma dimensão libidinal ao esquema corporal” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 281). Encontramos essa relação de *Ineinander* em Schilder quando lemos, por exemplo, as descrições do psiquiatra do comportamento de seus pacientes:

vemos que o paciente conecta a si com todos. Quando uma pessoa respira é a sua respiração. Quando uma pessoa move seu ombro ela sente isso em seus ombros. Em outras palavras, ela toma os modelos posturais de outros nela mesma. Suas diferenças espaciais não existem mais (SCHILDER, 1950, p. 215).

Essa passagem em que Paul Schilder faz notar um comportamento de um dos seus pacientes evidencia algo presente em todo sujeito segundo o psiquiatra: a inter-relação dos esquemas corporais, ou seja, a capacidade do corpo de se conectar com outros. A paciente de Schilder somente evidenciaria esse fato pelo “excesso”, como se a doença revelasse algo que está presente em todo sujeito ou como se ela nos demonstrasse fenômenos normais mais claramente, porque levam um comportamento ao extremo presente de modo latente/velado no sujeito normal. Ou seja, Schilder irá propor ao mesmo tempo uma estrutura libidinal e uma sociologia dos esquemas corporais, utilizando-se principalmente da psicanálise em seus estudos.

Para Merleau-Ponty, Schilder defende, na verdade, um fenômeno de *incorporação*. O exemplo que Schilder nos dá, primeiramente, é dos objetos que usamos e que começam a fazer parte de nosso esquema corporal: “uma bengala, um chapéu, qualquer tipo de roupa, torna-se parte da imagem corporal. Quanto mais rígida for a conexão do corpo com o objeto, mais facilmente ele se torna parte da imagem corporal” (SCHILDER, 1950, p. 213). Merleau-Ponty se referia a algo parecido a essa incorporação na *Phénoménologie de la Perception* ao falar de uma *síntese corporal* (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 174) que justificaria uma espécie de *anexação corporal*: assim como dizemos que meus óculos são como um índice de meu corpo, ou que a bengala de um cego é um instrumento com o qual ele percebe (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 178), dizemos que os óculos são um *apêndice* do corpo, uma *extensão* da síntese corporal (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 178). Noutras palavras, há uma espécie de *dilatação corporal*, que só é possível devido a um saber de uma unidade corporal assumida e mesmo flexível. Com Schilder, essa flexibilidade fica ainda mais dinâmica. Por exemplo:

com uma mudança na roupa, mudamos de atitude. Quando tiramos nossas roupas de manhã, mudamos nossa série de atitudes, em parte porque a imagem corporal como tal está numa relação próxima de nossos empenhos e tendências libidinais. Uma vez que as roupas são uma parte de nosso esquema corporal, elas ganham a mesma significação que as partes do corpo e podem ter a mesma significação simbólica que as partes do corpo (SCHILDER, 1950, p. 203).

Mas não só as roupas, os objetos que usamos habitualmente e mesmo as fezes ou a urina são anexados ao nosso esquema corporal, assim como as partes do corpo de outrem entram nessa dinâmica. Irá por isso dizer de uma *fusão* entre as imagens corporais (*body melts*) (SCHILDER, 1950, p. 234) ou de um termo que Merleau-Ponty destaca (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 347): um *comércio* entre as imagens corporais (*body-image intercourse*) (SCHILDER, 1950, p. 235). Vejamos esse exemplo:

tomamos partes da imagem corporal de outros em outros e impelimos partes de nossas imagens corporais a outros. Podemos impelir nossas imagens corporais completamente a outros ou, de algum modo, elas podem estar numa continua troca entre as imagens corporais de nós mesmos com as pessoas em torno de nós (SCHILDER, 1950, p. 235).

Para Merleau-Ponty, Schilder está defendendo uma forma de *projeção* de si em outrem e de *introjeção* de outrem em mim. Ou seja, no fundo, o que o psiquiatra descreve é um esquema corporal como *introjeção-projeção corporal*. Essa passagem de Merleau-Ponty é clara nesse sentido:

o esquema corporal como incorporação: o esquema corporal é isso. Finalmente então (sobretudo pela visão de si) uma relação de ser entre – meu corpo e o mundo – os diferentes aspectos de meu corpo; uma relação de ejeção-introjeção; uma relação de incorporação (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 346).

Assim, a imagem corporal, como descreve o psiquiatra, é a expressão de nossa vida emotiva, de nossa relação com o outro, o que exclui, desde já, qualquer tipo de intersubjetividade por analogia ou por uma consciência intelectual: trata-se de *uma contínua invasão de projeção-introjeção entre os corpos*, ou seja, de uma *intercorporeidade* aos olhos de Merleau-Ponty. Haveria como que *uma sociologia da imagem corporal*: uma comunhão, uma conexão entre minha imagem com a imagem corporal dos outros. Por isso Gail Weiss, em seu interessante livro sobre as imagens corporais (*Body images – embodiment as intercorporeality*), afirma que

ambos, Merleau-Ponty e Schilder, sublinham o fato de que a imagem corporal não é nem uma construção individual, nem o resultado de uma série de escolhas conscientes, mas mais exatamente, uma agência ativa que tem sua própria memória, hábitos e horizontes de significação. Ambos sublinham também o aspecto inter-corporal da imagem corporal, quer dizer, o fato de que a imagem corporal é nela mesma uma expressão de uma troca contínua entre corpos e imagens corporais (WEISS, 1999, p. 3).

Certamente, isto nos aponta para uma *intercorporeidade*, em que o que está em jogo não é somente a noção de corpo, mas também a *imagem corporal que tenho de mim e do outro*. Aliás, esta parece ser uma característica fundamental da vida psíquica, segundo o psiquiatra, e que determina as contínuas mudanças que temos da nossa imagem corporal (porque, a todo o momento, transformo-a, devido minhas ações em relação ao mundo). Visto isso, entendemos que não é possível dizer de um ego, para o psiquiatra, se não dizemos do

outro, pois nossa imagem corporal não é possível sem o outro. Schilder cita um dos seus pacientes para exemplificar essa promiscuidade do esquema corporal:

o paciente projeta a si para fora de seu próprio corpo mas toma outros para dentro de seu corpo. Ele estava vivendo ao mesmo tempo o exterior e o interior de seu próprio corpo. Mas seu próprio corpo tinha amalgamado os corpos de outros. O problema filosófico fundamental do Ego e do mundo exterior aparece num novo aspecto (SCHILDER, 1950, p. 234).

Merleau-Ponty comenta essa passagem de Schilder: “há uma invasão dos esquemas corporais uns nos outros” (MERLEAU-PONTY, 1995, p. 347). E complementa em outro lugar:

ora, isto, que o corpo está ele mesmo já em operação nos outros corpos, eles são assim minha imagem e eu a suas. Eu me alieno e eu os incorpo. O esquema corporal absorve continuamente os outros esquemas corporais e se fazem por eles (Schilder). Descrição do doente de Schilder mostrando como seu esquema corporal se torna aberto aos outros corpos e identificação com eles – Secreto e público (MERLEAU-PONTY, 1959-1960, p. 84)

Essa intercorporeidade que aparecia na *Phénoménologie de la Perception* enquanto um “prolongamento miraculoso de suas próprias intenções, uma maneira familiar de tratar o mundo” (MERLEAU-PONTY, 1967, p. 406), não tinha ali uma dinâmica própria. Com Schilder, Merleau-Ponty pode estender sua leitura à obra de Melanie Klein: há um *canibalismo* do corpo – uma projeção-introjeção do corpo nos outros corpos, não só na criança, mas também na vida adulta, pois o corpo integra ao seu esquema o corpo de outrem – incorpora o exterior ao seu interior e vice-versa. Em outras palavras: há uma *invasão* entre os corpos.

Acompanhemos a importância deste tema: o filósofo consegue assim dizer que, independente de se pensar num Eu, desde o começo da vida, *a criança já estaria numa relação de introjeção-projeção com (o corpo de) outrem* (KLEIN, 1988, p. 2; MERLEAU-PONTY, 1988, p. 359) – algo que ele poderá, *a posteriori*, “alargar” para a própria dinâmica da *carne*. Esse “vai-e-vem fluído” de introjeções-projeções parece corresponder à noção de carne merleau-pontiana. Aliás, uma estratégia tal, que poderia nos dar acesso à camada mais original de nossa relação com o mundo. Não se trata assim de questionar a encarnação do corpo no mundo, mas o “segredo” dessa encarnação. Ou seja, compreender o acordo, *o pacto já acontecido* entre o mundo e nosso corpo, um “compromisso” mais antigo que o *cogito*, e que se reestabelece “todos os dias ao abrir dos meus olhos” (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 56).

Para Emmanuel de Saint Aubert, por exemplo, não há dúvida: o estudo de Schilder é decisivo para Merleau-Ponty desenvolver uma filosofia da carne, uma vez que Schilder coloca em destaque “o regime mais fundamental de nosso ser-no-mundo, aquele da *incorporação*, circularidade de introjeções e de projeções (mas numa acepção psicológica do termo ‘projeção’ que é evidentemente outra que o sentido intelectualista – geométrico ou ótico (...))” (AUBERT, 2008, p. 123). Entretanto, essa promiscuidade não significa afirmar que vivemos numa “noite de identidade” entre os corpos. Essa vertiginosa aproximação com o mundo significa que, de algum modo, há também uma distância irremediável, ao me “flagrar” sendo “aquele que toca” o mundo, por exemplo (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 23). Basta lembrarmos como Merleau-Ponty insiste em dizer que, neste *entrelaçamento* entre meu corpo e o mundo, há uma não coincidência insuperável: uma reversibilidade sempre iminente, mas jamais realizada de fato (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 191).

O exemplo das mãos se tocando (que Merleau-Ponty radicaliza na sua leitura de Husserl) é clássico: esta experiência nos mostra como somos do mesmo estofo que o mundo, mas que *nascemos* por *segregação* a ele, invadindo as coisas ao nosso redor (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 176). Para Merleau-Ponty, esta relação de proximidade absoluta e de distância irremediável parece ser o *segredo natal* da nossa relação com o mundo (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 177). É como se o corpo tivesse duas dimensões: proximidade e distanciamento; incrustação e segregação; recobrimento e fissão; identidade e diferença (MERLEAU-PONTY, 2004b, p. 185).

O que pudemos ver nessa reflexão de Merleau-Ponty da psicanálise, ao menos nos seus últimos cursos, é uma convergência do seu modo de pensar com as descrições teóricas de Klein e Schilder. Claro que se trata “apenas” de um capítulo da experiência filosófica de Merleau-Ponty. Mas um capítulo que descreve como o filósofo jamais foi um leitor “passivo” das não filosofias e que sempre buscou em seus contemporâneos um debate que pudesse revelar novos modos de pensar nossa relação conosco mesmos, com outrem e com o mundo – uma dinâmica tal que justifica porque ele insiste que somos do mesmo estofo que o mundo. Na verdade, uma dinâmica primordial, fantasmática e mesmo canibal, que Klein, essa “açougueira genial”, como Lacan a denominou, nos descreve no mundo infantil...

Referências Bibliográficas

- ANGELINO, L. Merleau-Ponty/Melanie Klein: Proposta di um confronto. In: *Segni e comprensione*. XIX, n. 56, 2005, pp. 124-131.
- _____. Reading Klein on the background of Merleau-Ponty's philosophy: 'between phenomenology and Psychoanalysis : the meaniful body. In: *Philosophy Today* (special volume), 2000.
- AUBERT, E. de S. *Du Lien des Êtres aux Éléments de l'Être – Merleau-Ponty au tournant des Années 1945-1951*. Paris: Vrin, 2004.
- _____. De la réversibilité logique à la réversibilité charnelle. Merleau-Ponty aux prises avec l'épistémologie génétique de Piaget. In : *Alter*, Paris, n. 16, 2008, pp. 109-126.
- BIMBENET, E. *Après Merleau-Ponty – études sur la fécondité d'une pensée*. Paris : Vrin, 2011.
- DUPOND, P. *La réflexion charnelle – la question de la subjectivité chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Ousia, 2004.
- KLEIN, M. *Envy and Gratitude and other works 1946-1963*. London: Vintage, 1988.
- _____. *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*. New York: The Free Press, 1984.
- KLEIN, M.; HEIMANN, P.; ISAACS, S.; RIVIERE, J. *Developments in psycho-analysis*. London : The Hogarth Press LTD, 1952.
- MERLEAU-PONTY, M. *Être et Monde, Vol VI et VII (BN)*. Inédito, 1958-1959.
- _____. *Merleau-Ponty à la Sorbonne*. Dijon: Cynara, 1988.
- _____. *La Nature ou le monde du silence*, Vol VI (BN : 9587). Inédito, 1957.
- _____. *La Nature – Notes de Cours du Collège de France*. Paris: Seuil, 1995.
- _____. *La Nature et Logos: le corps humain*, Vol XVII. Inédito, 1959-1960.
- _____. *L'Œil et l'Esprit*. Paris: Gallimard, 2004a.
- _____. *Parcours (1935-1951)*. Paris : Verdier, 1997.
- _____. *Parcours Deux (1951-1961)*. Paris: Verdier, 2000a.
- _____. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard, 1967.

- _____. *Résumés de Cours – Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.
- _____. *Signes*. Paris: Gallimard, 2000b.
- _____. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 2004b.
- SCHILDER, P. *The Image and Appearance of the Human Body*. New York: International Universities Press, 1950.
- WEISS, G. *Body Images*. New York: Routledge, 1998.
- VAN HAUTE, P.; GEYSKENS, T. *From death instinct to attachment theory – the primacy of the child in Freud, Klein, and Hermann*. New York: Other Press, 2007.

A FENOMENOLOGIA E A CRISE DE IDENTIDADE NA FILOSOFIA

Rudinei Cogo Moor

Resumo: O presente artigo procura analisar o surgimento da fenomenologia como tentativa de superação de uma crise de identidade que se encontrava nas estruturas da filosofia, resultado do desgaste do idealismo hegeliano e emancipação das ciências positivas do início do século XIX. Procura-se também mostrar como Husserl dialoga com a tendência psicologista, a qual, durante o citado período considerou-se como fundamento suficiente para a compreensão do conhecimento. A proposta husseriana de reabilitação da Filosofia, através da fenomenologia, consiste em elevá-la ao patamar da rigorosidade, com intuito de torná-la fundamento das demais ciências. Segundo Husserl as ciências positivas não são capazes de autofundamentação. Para tanto, ele busca “*o retorno às coisas mesmas*”, a fim de garantir o solo seguro para seu empreendimento, visto que, segundo ele, as ciências positivas não o atingem por si só. Assim, com a fenomenologia, a filosofia ganha novos modos de acesso aos objetos e passa a ser sinônimo de fenomenologia.

Palavras-Chave: Filosofia; Crise; Ciências; Fenomenologia

Abstract: This paper analyzes the appearance of phenomenology as an attempt to overcome a crisis of identity that was found in the structures of philosophy, a result of wear the Hegelian idealism of the positive sciences and emancipation of the early nineteenth century. It aims also to demonstrate how Husserl sees the psychological tendency, which was considered a sufficient basis for the comprehension of knowledge during the referred period. The Husserlian proposal of rehabilitation of philosophy through phenomenology, is to raise the level of rigorousness, aiming to make it the basis of other sciences. According to Husserl the positive sciences are not capable of self justification. For this purpose, he seeks “a return to things themselves” in order to ensure safe ground for his venture, since he said the positive sciences cannot reach it by theirselves. Thus, with the help of phenomenology, philosophy gained new ways to access objects and became synonymous of phenomenology.

Keywords: Philosophy; Crisis; Sciences; Phenomenology

A filosofia que chega até Husserl está abalada por uma chamada “crise de identidade” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 88). Isso se deve a muitos fatores interligados à ciência. Mas em especial, essa crise se manifesta após a filosofia hegeliana. Paulatinamente passa a ocorrer uma separação entre esses dois saberes, ciência e filosofia, o que abala estruturalmente a esta última. Desde os filósofos gregos, a concepção de conhecimento e verdade era tida como atemporal. Contudo, após Hegel, altera-se tal concepção e fatalmente ocorre uma distinção conceitual entre ciência e filosofia (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 100). Com Hegel, acreditava-se que a filosofia havia chegado a seu ápice, principalmente porque ele criara um *sistema* que pretendia dar conta de “tudo”, inclusive de si mesmo. Esse caráter sistemático condiz com a afirmação de Hegel, a qual, retratando a idéia da época, se revela nesta sentença: “todo real é racional e todo o racional é real” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 17). Esse sistema, expresso em um idealismo absoluto, caracteriza-se por, além do método

dialético¹, defender três teses: “1) a unidade do pensamento e ser no absoluto; 2) a unidade de verdade, bondade e beleza no absoluto; 3) a ciência do absoluto como sistema filosófico” (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 16)².

No período de Hegel, filosofia e ciência usavam do método dialético para fazer conhecimento³. Sua filosofia, mais especificamente seu método, era entendida como a filosofia possível. Depois de Hegel, filosofia e ciência passam a ter uma diferença notável. ‘Ciência’ passa então a diferenciar-se essencialmente de ‘filosofia’. Como marco específico deste período, a científicidade, necessariamente, deveria ser conquistada a partir do processo de desligamento da filosofia, em especial do idealismo, passando a exigir o abandono das pretensões da filosofia hegeliana, ou seja, sua implicação científica.

Deste modo, a filosofia teve seu objeto de estudo tutelado pelas demais áreas de conhecimento no processo de dinamização⁴ das ciências em relação à filosofia, ocasionando uma crise de identidade, pois com essa dinamização, a filosofia parece perder seu objeto de estudo, passando a ser acusada de impraticável ou sem fundamento.

Depois de Hegel, a ciência deixou de reagir aos impulsos filosóficos, ou o fez de forma indireta. Em todos os aspectos do conhecimento, incluído o normativo, se considerou auto-suficiente. Com isso a atividade filosófica entrou em uma triste etapa em sua história, obrigada a provar em cada momento não já a sua necessidade, senão seu próprio direito de existir. A contínua exigência da legitimidade mergulhou a filosofia em uma evidente crise de identidade e a arrastou a numerosas tentativas de superação (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 88).⁵

Em outras palavras, essa crise de identidade filosófica significou o esvaziamento da filosofia no que concerne a seus objetos de estudo, concomitantemente, seu campo sistemático filosófico (dialética hegeliana) perde o valor, passando a ser refutado pelas ciências. Além disso, a filosofia passa a ser acusada de não corresponder às pretensões de científicidade, por ser totalmente especulativa. Outro elemento característico na atividade

¹ De modo simples, podemos dizer que o método dialético se caracteriza por três etapas: a primeira, a *tese*, significa uma teoria ou opinião posta em discussão; a segunda, a *antítese*, significa uma tese contrária à primeira; do confronto dessas duas nasce uma *síntese* que contempla ambas. Não obstante, como a verdade se encontra somente no absoluto ou na totalidade integral do sistema, essa *síntese* passa a ser uma nova *tese*, tendo uma *antítese* e uma *síntese* que a correspondam. Esse processo continua até o absoluto.

² “1) la unidad de pensamiento y ser en el absoluto; 2) la unidad de verdad, bien y belleza en el absoluto; 3) la ciencia del absoluto como sistema filosófico” (Schnädelbach, 1991, p. 16).

³ Para Hegel, só é considerado ciência aquilo que segue ou obedece ao método dialético.

⁴ A “filosofía y ciencia se diferenciaron, y la filosofía tuvo que revisar a la nueva manera de entender la ciencia”, por causa da dinamização das ciências (ciências se separam da filosofia se tornando independentes) (Schnädelbach, 1991, p. 106).

⁵ “Después de Hegel la ciencia dejó de reaccionar a los impulsos filosóficos, o lo hizo de forma indirecta. En todos los aspectos del conocimiento, incluido el normativo, se consideró autosuficiente. Con ello la actividad filosófica entró en una triste etapa de su historia, obligada a probar en cada momento no ya su necesidad, sino su propio derecho a existir. La continua exigencia de legitimidad sumió a la filosofía en una evidente crisis de identidad y la arrastró a los numerosos intentos de superación” (Ibid., p. 88).

científica é a condição de que o conhecimento produzido deva passar pelo crivo das comunidades intersubjetivas, isto é, da comunidade científica. Por seu turno, a filosofia permanece dependente de visões ou interpretações individuais do mundo (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 120).

Para os cientistas, o caráter essencial de uma ciência – agora em seu sentido contemporâneo – é o solo empírico, tendo sempre em vista a experiência. Para que algum conhecimento possa ser dito científico é preciso que seja comprovado ou experimentado. Além deste fator, verifica-se que outros elementos caros à filosofia, como a questão da verdade e do conhecimento (que até Hegel era vista como atemporal), passam por um processo de temporalização com a dinamização das ciências.

O processo de dinamização promovido pelo empirismo situou numa posição central o fator tempo. Efetivamente, pois a ciência, entendida como totalidade em constante mudança e crescimento, constitui um sistema aberto ao futuro. Até o século XVIII, pelo contrário, a inovação era hostil ao conceito de ciência ou sistemas estáticos de verdades incontrovertíveis. Hegel se pronunciou em contra de adjetivar a verdade em termos de “velha” ou “nova” e, em geral, contra qualquer ponto de vista temporal. A verdade era assim o permanente, somente nossa própria consciência da verdade podia ser expressa sob o aspecto temporal. Contudo, há em Hegel, uma certa temporalização da ciência, que vai mais além do que caberia imaginar dentro de sua posição tradicional (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 113–14).⁶

No século XIX, as ciências⁷ começam a obter resultados⁸ satisfatórios sem a utilização da dialética de Hegel, parecendo desnecessária a presença da filosofia⁹. Com isso, foi-se aumentando paulatinamente um abismo entre a filosofia e a ciência. A filosofia se afastando da ciência, e a ciência se desviando, se afastando também da filosofia. Assim, em meados do século XIX, esse rompimento, esse distanciamento entre as ciências e a filosofia era tão grande que trouxe consigo um espírito de hostilidade, de receio e de amargo afastamento com respeito à filosofia.

⁶ “El proceso de dinamización auspiciado por el empirismo situó en una posición central el factor tiempo. Efectivamente, pues la ciencia, entendida como totalidad en constante cambio y crecimiento, constituye un sistema abierto al futuro. Hasta el siglo XVIII por el contrario, la innovación era hostil al concepto de ciencia o sistema estático de verdades incontrovertibles. Hegel se pronunció en contra de adjetivar la verdad en término de “vieja” o “nueva” y, en general, contra cualquier punto de vista temporal. La verdad era así lo permanente, sólo nuestra propia conciencia de la verdad podía ser expresada bajo el aspecto temporal. Con todo, hay en Hegel una cierta temporalización de la ciencia, que va más allá de lo que cabría imaginar dentro de su posición tradicional (Schnädelbach, p. 113–14).

⁷ Depois que as ciências se independem da filosofia, começam a usar métodos diferenciados, sendo chamadas de “positivas”. “Ciência” passa a ser o conhecimento produzido conforme o método das ciências naturais: o método hipotético-dedutivo (Cf. Ibid., 1991, p. 111).

⁸ “Depois da assimilação da descoberta, os cientistas se encontravam em condições de dar conta de um número maior de fenômenos ou explicar mais precisamente algum dos fenômenos previamente conhecidos” (Kuhn, 2000, p. 93).

⁹ “A través del empirismo, el pensamiento científico moderno abandona definitivamente la tradicional idea estática de sistema: la sistematización del saber es ciertamente inevitable, pero juega un papel subordinado cuando la ciencia se concibe como proceso (Schnädelbach, 1991, p. 113).

Ademais, observa-se neste período o compromisso das ciências com o desenvolvimento tecnológico e industrial. O conhecimento se torna “produto” da ciência. Todavia, o conhecimento científico não sustenta com suficiente segurança a concepção de verdade¹⁰ aos moldes do que almejara, até então, a Filosofia.

A ciência tende a resolver, por ensaios e erros, os “enigmas” do mundo e é algo imperfeita, ainda que continuamente aperfeiçoável. É um agregado de conjecturas, de preconceitos, de antecipações prematuras e de “hipóteses arriscadas”, que por sorte são constantemente submetidas ao controle da comunidade científica. O conhecimento não deve mais perseguir por ídolo deletério do conhecimento absolutamente certo, objetivo, definitivo (BODEI, 2000, p. 137).

Em vista disso, de acordo com Schnädelbach em sua obra “*Filosofía en Alemania*”, a filosofia chega ao final do século XIX a uma profunda crise de identidade, sem ter claro quais são seus métodos e objeto de estudo. Não obstante, o que marca o início da Filosofia no século XX são as tentativas, por parte dos filósofos, de reabilitá-la (SCHNÄDELBACH, 1991, p. 132). Apesar disso, continua pairando sobre a filosofia a acusação dos cientistas de que ela se tornou estéril, além da irônica pergunta – que se assemelha a um ataque aos filósofos, a saber: “A Filosofia é uma ciência?”

Os filósofos primeiramente se identificam com a crise, pois é verdade que existem problemas estruturais na filosofia, mas ela não possui, até então, métodos para resolvê-los. A ciência pode apoderar-se do(s) objeto(s) que outrora pertenciam à filosofia; ela pode tê-la colocado em crise, porém existem elementos sobre os quais os filósofos firmaram posição: apenas a filosofia poderia deles dar conta.

Frente a essa problemática, uma das tentativas de reabilitação¹¹ da filosofia consiste na busca da fundamentação. A fenomenologia, na figura de seu fundador, marca a presente posição de que nenhuma ciência é capaz de autofundamentação. Por exemplo: a Matemática oferece explicações matemáticas, mas não explica o que é uma explicação. Não consegue responder matematicamente o que é Matemática ou o que é uma explicação; deste mesmo modo, isso fica a cargo da filosofia, seria próprio dela investigar e buscar pela fundamentação de tais questões.

É neste cenário que a Filosofia renasce como epistemologia, isto é, a filosofia será a única a constituir o fundamento das ciências. Desse modo, contrariamente ao que se vinha observando, a filosofia passa a demonstrar que as ciências não possuem bases sólidas e

¹⁰ A concepção de verdade neste período torna-se pragmática.

¹¹ Schnädelbach, em seu livro “*Filosofía en Alemania*”, descreve diversas tentativas dos filósofos em reabilitar a filosofia. Aqui ocupar-nos-emos somente desta questão no que concerne ao interesse husserliano quanto à questão da fundamentação.

seguras para a edificação de um conhecimento verdadeiro. Isso acontece porque seus resultados não são indubitáveis ou seguros, sendo que, esses conhecimentos podem estar carecendo de fundamentos.

Foram estas circunstâncias, ou melhor, este caráter ‘ingênuo’, a falta de rigor dessas ciências que fizeram Husserl consumir boa parte de sua vida tentando fazer da filosofia uma ciência que pudesse examinar rigorosamente a possibilidade do conhecimento científico¹², bem como estudando as bases, os resultados e métodos das ciências. Portanto, a filosofia retorna com este papel primordial de fundamentação das ciências.

Assim, a filosofia ressurge como discussão do fundamento das ciências, sendo entendida inicialmente como epistemologia, implantando uma discussão metodológica com as ciências naturais e do espírito. A filosofia terá o papel principal de rever se as bases em que as ciências se apóiam são seguras ou não. Com Husserl, a filosofia recomeça com novo método e objeto(s) de estudo. Parte dos filósofos que virão depois de Husserl utilizará desse método e conceitos por ele estabelecidos, o que oferece para a filosofia novo fôlego na contemporaneidade.

Reabilitação da filosofia e crítica ao psicologismo através da fenomenologia

A fim de oferecer tal recomeço e suporte, a fenomenologia deveria pensar em uma ciência fundadora que tivesse o caráter de ‘ciência rigorosa’, capaz de estabelecer bases seguras para o conhecimento filosófico e para as demais ciências.

Matemático por formação, Husserl queria fornecer uma base sólida para a mesma, especialmente para a Lógica. Essa ambição resultou a aproximação com Brentano (1838-1917), que o colocou em contato com a filosofia e a psicologia, ciência essa recentemente, fundada como autônoma. De Brentano, Husserl herda o conceito-chave de *intencionalidade*, o qual se tornaria o princípio motor da fenomenologia.

A Psicologia, em fase inicial, anterior ao momento de sua busca de independência científica, servia-se de toda a Filosofia, da qual era oriunda. Isso fez com que essa nova ciência, ao se tornar autônoma, adentrasse o ‘campo’ que até então era filosófico e aspirasse ocupar sua função. A Psicologia busca responder sobre o problema da fundamentação de todo o conhecimento.

¹² Merleau-Ponty ao se referir a postura de Husserl frente a esta situação, declara: “O desejo de encontrar um novo fundamento para as ciências, certamente pesou bastante na sua decisão pela busca de uma pesquisa filosófica radical” (1973, p. 15).

Desde a antiguidade, propriamente com Aristóteles, afirmava-se que a Filosofia era a única que poderia conhecer a causa primeira de todas as coisas. Para o Estagirita, a filosofia tem a função de saber a ‘causa da causa’ (método genealógico), ou seja, ela é a única que pode saber a causa das coisas e, por isso, somente ela pode conhecer qual o fundamento de tal coisa. Na Modernidade, também Descartes ambicionava, a seu modo, o mesmo objetivo: conquistar um fundamento seguro e primeiro. Entretanto, no início do século XX, como já afirmamos, houve por parte de setores da psicologia a pretensão de ocupar o status antes reservado à filosofia e responder por tal fundamentação. Essa tendência ficou conhecida como *psicologismo*. Como já mencionado, nos primeiros trabalhos de Husserl, nota-se a sua inclinação a tal tendência. Não obstante, logo depois se decepciona e passa a acreditar que a psicologia, nesses moldes, era insuficiente para o trabalho que procurava realizar na matemática, passando a refutá-la, dedicando-se mais especificamente à filosofia.

Além da Psicologia, no século XIX, outras ciências humanas e sociais se instituem (por exemplo, antropologia, sociologia, história etc.) e reclamam autonomia frente à Filosofia, bem como, cada qual a sua maneira, busca assumir a função de ciência fundadora do conhecimento. Dominadas por um ideal comum, elas também almejam ser chamadas de ciências positivas. Esforçam-se em corresponder aos preceitos oriundos do *positivismo*¹³. Assim, inclusive a investigação acerca do “humano”, objeto de estudo primordialmente filosófico, passa a ser foco de investigação destas novas ciências. O seu ‘solo’ é o empírico, aquilo que de alguma forma pode objetivamente ser experienciado. Ales Bello explica o positivismo:

Para entender o significado do termo Positivismo, façamos uma análise da palavra: como o sufixo *ismo* absolutiza a palavra precedente, Positivismo quer dizer: fixemos a atenção sobre aquilo que é positivo. E o que significa *positivo*? Na nossa linguagem cotidiana, nós utilizamos muitas vezes o termo *positivo* referindo-nos a algo que para nós é favorável. O que se entende por *positivo* na visão dessa corrente filosófica? Aquilo que é útil, experimental e concreto, sendo definido como útil, experimental e concreto tudo aquilo que pode ser investigado e evidenciado pela ciência. (ALES BELLO, 2004, p. 41-42)

¹³ “O positivismo é criado pelo filósofo francês Auguste Comte (1798 – 1857) na primeira metade do século XIX. Segundo Comte, o conhecimento científico é o único tipo de conhecimento válido, sendo a ciência moderna considerada como a grande conquista da humanidade.[...]. A novidade de Comte não está apenas nesse projeto, mas também na proposta de submeter o conhecimento do ser humano às leis do método científico. Aborda, sobretudo, o tema da sociedade e, por isto, cria uma nova ciência: a Sociologia, inicialmente chamada de “Física Social”. Portanto, o grande projeto de Comte era o de ampliar a toda a realidade a indagação científica” (Ales Bello, 2004, p. 42 – 43).

A crítica de Husserl ao Psicologismo¹⁴ se deve a um conjunto de fatores, a saber: a tendência psicologista que sustentava que a lógica seria uma disciplina puramente psicológica e suas leis, as leis lógicas, seriam reduzidas a experiências subjetivas e a processos psíquicos (COLOMER, 1990, p. 369-70); em consequência disso, o psicologismo, aderindo a um *naturalismo*¹⁵, trata algumas questões conceituais como *verdade*, *significado*, *consciência*..., os quais possuem caráter de necessidade e universalidade, de modo relativo, pois assume como característica basear nos fatos empíricos todo seu conhecimento, bem como os conceitos que envolvem a lógica e suas leis. “É assim que o psicologismo pretende reduzir os conceitos, universais e necessários, aos processos psíquicos contingentes e particulares” (DEPRAZ, 2007, p. 21). Segundo Colomer, para o psicologismo:

as leis lógicas eram, a seus olhos, meras leis inductivas, leis de fatos da consciência, fundadas no costume e em certos hábitos da economia mental. Seu fundamento não era, pois, objetivo, senão psicológico, e sua pretendida evidência uma sutil imposição. Em uma palavra, o psicologismo reduzia a lógica à psicologia. Em consequência, a noção de verdade se volatilizava, já que se fazia relativa a um modo meramente de ser (COLOMER, 1990, p. 370)¹⁶.

Nesse sentido, acredita-se que todas as ciências ou disciplinas que trabalham com o conhecimento necessitam ou fundamentam suas teorias, ou mesmo, o próprio conhecimento, no pensamento através da realização de atos psíquicos. O psicologismo, analogamente às demais ciências, pretendia ser ‘ciência’ fundadora e deveria oferecer as condições últimas a todas às outras, uma vez que todas trabalham com atos psíquicos. Raymundo Carmo sintetiza como era o pensamento da época em relação a essa questão:

O raciocínio geral era mais ou menos este: afinal, a lógica, a filosofía e qualquer outra ciencia são inconcebíveis sem pensamiento, sem actividad psíquica ou consciente; numa palabra, sem atos psíquicos. Todas as ciencias implican en atos psíquicos. A psicología, portanto, deberá caber a honra de presentar los fundamentos últimos de todo

¹⁴ Neste trabalho, nos ocupamos apenas com o psicologismo, pois foi especialmente com ele que Husserl teve que dialogar no começo da formulação de seu pensamento filosófico.

¹⁵ Sobre essa questão, o trecho que segue nos parece elucidativo: “El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espacio-temporal conforme a leyes naturales exactas. Con la realización progresiva de esta idea en las sucesivas ciencias de la naturaleza, que acogen un gran número de conocimientos estrictos, el naturalismo se propaga cada vez más. [...] Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo y consecuente, que va desde el materialismo popular a las formas más recientes del monismo sensualista y del energetismo, es, por un lado la *naturalización de la conciencia*, inclusive la de todos los datos intencionales inmanentes de la conciencia; por el otro, la *naturalización de las ideas* y, por consiguiente, de todo ideal y de toda norma absoluta” (Husserl, 1992b, p. 15-16).

¹⁶ “Las leyes lógicas eran a sus ojos meras leyes inductivas, leyes de los hechos de conciencia, fundadas en la costumbre y en ciertos hábitos de economía mental. Su fundamento no era, pues, objetivo, sino psicológico, y su pretendida evidencia una sutil coacción. En una palabra, el psicologismo reducía la lógica a la psicología. En consecuencia, la noción de verdad se volatizaba, ya que se hacía relativa a un modo meramente humano de pensar” (Colomer, 1990, p. 371).

saber humano, ela justamente que pesquisa esses atos. Eis a atitude psicologista (CARMO, 1974, p. 12-13).

Não demorou muito para que Husserl percebesse em tal tendência alguns equívocos. Primeiramente, o fenomenólogo percebe que o fundamento *a priori* que estava procurando em uma ciência fundadora não poderia obtê-lo nos moldes psicologistas.

A psicologia, por se tratar de uma ciência empírica, é contingente por natureza. Husserl percebe que elementos universais, verdadeiros e apodíticos, que seriam as características principais de uma ciência rigorosa, não poderiam ser encontrados na Psicologia. Uma ciência experimental não pode ser o fundamento das demais ciências, pois, sendo uma ciência contingente, também haverá de ser fundamentada (CARMO, 1974, p. 13). Impossível para a psicologia determinar ou estabelecer os princípios, as leis lógicas ou conceitos puros da matemática, sendo que esses possuem *exatidão absoluta* o que seria improvável para uma ciência que se embasa em fatos fornecer.

Desse modo, Husserl percebe que a psicologia é relevante enquanto estuda os atos psíquicos, mas quando se trata do estabelecimento de fundamentos epistemológicos ela não os consegue fornecer, muito menos a autofundamentação, uma vez que não se pode explicar o empirismo a partir dele mesmo.

Outro grande vício da tendência psicologista consistia em confundir ato psíquico com o seu conteúdo. Para tal tendência, a aritmética e os conceitos lógicos se reduzem a fatos psíquicos, pois são meros jogos de causalidades psicológicas. Revelando esta confusão, Husserl parte do pressuposto que, “por mucho que los conceptos matemáticos sean psicológicos en su origen, las leyes que por ellos se expresan no son psicológicas, no dependen de la constitución psíquica del hombre” (COLOMER, 1990, p. 374)¹⁷. A psicologia, por sua vez, pode tentar explicar o que acontece quando realizamos um ato psíquico, como por exemplo, quando *contamos* 1, 2, 3. No entanto, como afirma Colomer, os números¹⁸ 1, 2, 3 não apresentam um conteúdo concreto ou empírico (COLOMER, 1990, p. 374), mas sim transcendem esse caráter empírico e temporal dos atos psíquicos que por ele se expressam (COLOMER, 1990, p. 374). Nesse sentido, Carmo afirma:

As leis matemáticas puras não são objeto da psicologia; as entidades matemáticas escapam a seu domínio e fogem de seu interesse. O psicólogo pode perfeitamente prescindir de tal conteúdo; nem é mesmo capaz, como psicólogo, de responder por exemplo à pergunta: o que é um número? É que os números, as somas, os produtos, etc

¹⁷ “Pero por mucho que los conceptos matemáticos sean psicológicos en su origen, las leyes que por ellos se expresan no son psicológicas, no dependen de la constitución psíquica del hombre” (Colomer, 1990, p. 374).

¹⁸ É aos números e não ao ato de contar que se refere à matemática.

se distinguem claramente dos atos de contar, de somar, etc. O numero 5 não se confunde com meu ato de contar 5; possui ele uma certa necessidade lógica, uma certa idealidade, um certo a-priorismo que o torna independente do meu ato de contar (CARMO, 1974, p. 13-14).

Para reparar tal questão (atos psíquicos – conteúdo), Husserl evoca a *intencionalidade*¹⁹, elemento desconhecido pelo psicologismo. Para o filósofo, a intencionalidade se revela como característica fundamental da consciência. Dessa forma, o filósofo efetua uma distinção conceitual entre ato psíquico e o conteúdo do pensar. Ao primeiro termo, Husserl chama de *noesis* e ao segundo de *noema*²⁰. A relação intencional entre eles consiste em um estar conectado ao outro, ou seja, somente é possível a *noesis* existindo seu correlato *noema* e vice e versa. Em outras palavras, somente existe consciência como consciência *de algo*. O objeto somente tem significado para uma consciência que o mira. Não obstante, isso não significa que o *noema* e a *noesis* (objeto e consciência) são a mesma coisa no sentido pensado pelo psicologismo.

Para Husserl, não existe consciência em si mesma. Toda consciência está dirigida para um conteúdo, um *noema*. Esse conteúdo, “o conteúdo do pensamento, as sensações, por exemplo, são ‘vividas’; os objetos estão ‘idealmente’ presentes nestes conteúdos” (LEVINAS, s.d., p. 20). Esse vivido revela a estrutura *imanente* da consciência, ou seja, são as vivências da consciência que impulsionam a *noesis* para o *noema* e mostram que não existe uma consciência fechada em si mesma, mas “consciência de”. Assim, por exemplo, quando *percebemos* (ato psíquico perceptivo – *noesis*) uma folha de papel visamos algo, que é a *folha de papel enquanto percebida* (conteúdo *noemático*).

Ao se referir à questão das vivências da consciência, o filósofo afirma que a vida da consciência se encontra em *fluxo* permanente: “sem dúvida, a vida da consciência encontra-se em fluxo, e todo o *cogito* se insere numa corrente, sem elementos últimos e relações últimas fixáveis” (HUSSERL, 1992a, p. 29).

¹⁹ “A palavra *intencionalidade* não significa nada mais que essa particularidade fundamental e geral que a consciência tem *de ser* consciência de alguma coisa, de conter, em sua qualidade de *cogito*, seu *cogitatum* em si mesma” (Husserl, 2001, p. 51).

²⁰ “Exemplo: Os ‘modos’ existenciais como ‘existência certa, existência possível ou suposta’, etc., ou, ainda, os ‘modos temporais subjetivos’: existências presente, passada, futura. Essa direção da descrição chama-se *noemática*. A ela se opõe a direção *noética*. Ela se refere às modalidades do próprio *cogito*, por exemplo àquelas da consciência, como percepção, lembrança, memória imediata, com as diferenças modais que lhe são inerentes, como clareza e a distinção” (Husserl, 2001, p. 54).

Natalie Depraz afirma que a originalidade da proposta husseriana gira em torno da noção de *vivência*, ou em língua alemã, *Erlebnis*²¹.

No fundo, é em torno à noção de “vivência” (*Erlebnis*) que se cristaliza a originalidade do projeto husseriano. Nem conteúdos, nem estados, nem atos da consciência, as vivências de um sujeito formam a textura imanente de sua consciência, pela qual é capaz de se apropriar dos objetos do mundo, recebendo-os a princípio em sua qualidade sensorial, material e sensível. Assim, falaremos de uma vivência de percepção, mas também de uma vivência lógica. Entretanto, uma vivência não é puramente interna à consciência, sem a qual permaneceria privada e não teria qualquer chance de alcançar a objetividade de uma verdade possível (DEPRAZ, 2007, p. 21).

Se a consciência está dirigida para as coisas, para o concreto, para o vivido, então, Husserl propõe que retornemos às *coisas mesmas*. Tal retorno não consiste em ir ao encontro da coisa empírica, ao fato contingente sobre o qual as ciências positivas se atinham. O retorno às *coisas mesmas* significa voltar-se para o puro fenômeno²², para a *evidência*²³ ou intuição originária²⁴, tal como se apresenta à consciência, pois ambos são indissociáveis e um se dá em face do outro. Em um termo: *Intencionalidade*. Prescindindo da concepção de que este fenômeno, que se dá intuitivamente ao sujeito, seja mero aparecer da coisa, Husserl diria que o fenômeno é o próprio aparecer da coisa.

Se a consciência é bem, como definiu Brentano, uma intenção dirigida para o objeto é o próprio ser e não a aparência do objeto que é dado para a consciência. A consciência pode, portanto, pronunciar-se sobre este ser segundo a maneira como ele se apresenta, elucidando o modo pelo qual ela o visa (CHÂTELET, 1995, s. p.).

Dessa forma, a fenomenologia de Husserl se propõe a descrever o próprio fenômeno da forma que este se apresenta para a consciência.

A fenomenologia husseriana pretende estudar, pois, não puramente o ser, nem puramente a representação ou aparência do ser, mas o ser tal como se apresenta no

²¹ Jean-Paul Sartre frisa muito bem que a palavra *Erlebnis* só existe em sua língua originária que é o alemão. A tradução mais coerente para as língua de origem latina, segundo o autor, é o termo *vivência*, que significa aquilo que estamos operando ou que estamos vivendo no momento. “Erlebnis, termo intraduzível, vem do verbo *erleben*. “Etwas erleben” significa “viver alguma coisa”. Erlebnis teria quase o sentido de “vivido” no sentido em que tomam os bergsonianos” (1964, p. 110).

²² “Por lo tanto, un fenómeno no es una unidad “substancial”, no tiene ninguna “propiedad real”, no sabe de partes reales, de alteración real ni de causalidad, todos estos términos entendidos en el sentido de la ciencia de la naturaza” (Husserl, 1992, p. 44).

²³ Nas palavras de Husserl, evidência significa “num sentido bem amplo, *um fenômeno geral e último* da vida intencional. Ela se opõe então àquilo que normalmente se entende por “ter consciência de alguma coisa”, podendo essa consciência ser, *a priori*, “vazia” – puramente abstrata, simbólica, indireta, não expressa. A evidência é modo de consciência de uma distinção particular. Nela uma coisa, um “estado de coisa”, uma generalidade, um valor, etc. *apresentam-se, oferecem-se e mostram-se “em pessoa”*. Nesse modo final, a coisa está, “ela própria, presente”, dada “na intuição imediata”, “originalmente”” (2001, p. 74).

²⁴ “O retorno à intuição originária é a fonte de verdadeiro conhecimento” (Zilles apud Husserl, 1996, p. 19).

próprio fenômeno. E fenômeno é tudo aquilo de que podemos ter consciência, de qualquer modo que seja (ZILLES apud HUSSERL, 1996, p. 17).

Husserl, a princípio, estava convicto da necessidade de descobrir uma nova forma de conhecimento que não fosse aquele das ciências positivas ou, até mesmo, que fosse distinto do conhecimento dedutivo. Todavia, seria necessário um conhecimento que transcendesse o fatual, mas que também proporcionasse o *sentido* ou o *significado* ao mesmo. E como o significado ou o sentido se constitui somente na relação de uma vivência intencional que o sujeito tem com *relação* a um objeto, fica claro que a fenomenologia terá que analisar descriptivamente esta relação. Assim, o conhecimento, do qual se ocuparia a fenomenologia (a filosofia propriamente dita, como deseja Husserl), seria indubitavelmente evidente. Não se ocuparia com a existência das coisas, mas do sentido desta existência.

Sustentando a crítica efetuada ao psicologismo (abarcando também todas as ciências positivas, não excluindo o exame rigoroso do Positivismo), a filosofia ressurge, com Husserl, como a investigação acerca dos fundamentos das ciências e da justificação do conhecimento, o que constitui uma crítica à modernidade, ao *solus ipse*, e a abertura da filosofia para a dimensão ou paradigma ontológico contemporâneo. Assim, Husserl procurará, além de encontrar um solo seguro para a filosofia (aliviando-a da crise em que estava mergulhada e tentando fazer dela uma ciência rigorosa), fornecer os fundamentos para as demais ciências. Nessa fase surge a fenomenologia, com o objetivo de rever as bases dessas ciências cuja fragilidade consistia na carência de fundamento, e recolocá-las, então, em bases sólidas, propiciadas pelo método fenomenológico.

Referências bibliográficas

- ALES BELLO, A. *Fenomenologia e ciências humanas*: psicologia, história e religião. Organização e tradução de Miguel Mahfoud e Marina Massimi. São Paulo: EDUSC, 2004.
- BODEI, R. *A filosofia do século XX*. Bauru: EDUSC, 2000.
- CARMO, R. E. *Fenomenologia existencial*: estudos introdutórios. Belo Horizonte: O Lutador, 1974.
- COLOMER, E. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. El postidealismo: Kierkegaard, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl, Scheler, Heidegger. Barcelona: Herder, 1990. v. 3. p. 335-405.
- CHÂTELET, F. *História da filosofia*: de Kant a Husserl. 2. ed. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995. v. 3.
- DEPRAZ, N. *Compreender Husserl*. Tradução de Fábio dos Santos. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.
- HUSSERL, E. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. p. 12-36.
- _____. *Conferências de Paris*. Lisboa: Edições 70, 1992a.
- _____. *La filosofía como ciencia estricta*. Traducción de Elsa Tabernig. Buenos Aires: Almagesto, 1992b.
- _____. *Meditações Cartesianas*: introdução à fenomenologia. Tradução Frank de Oliveira. São Paulo: Madras, 2001.
- KUHN, T. *A Estrutura das revoluções Científicas*. 5^a ed., São Paulo: Perspectiva, 2000.
- LEVINAS, E. *Descobrindo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, s.d.. (Pensamento e Filosofia).
- MERLEAU-PONTY, M. *Ciências do homem e fenomenologia*. Tradução, prefácio e notas de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Saraiva, 1973.
- SARTRE, J-P. *A imaginação*. Tradução de Salinas Fortes. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964. p. 106 – 120.
- SCHNÄDELBACH, H. *Filosofía ín Alemania*. Tradução de Pepa Linares. Madrid: Cátedra, 1991.

Thiago Cruz da Silva

Resumo: Qualquer um que esteja familiarizado com o modo como Hume trata a questão liberdade e necessidade, tanto no *Tratado* como na *Investigação*, dá-se conta de que sua argumentação divide-se em duas partes: primeiramente, Hume oferece argumentos para estabelecer a tese segundo a qual nossas ações são determinadas; na sequência, o filósofo se pronuncia acerca do modo como essa discussão está relacionada com a moral. Sobre esse último ponto, ele afirma – assumindo uma posição diametralmente oposta ao modo tradicional de se pensar a questão – que, em vez de incompatíveis, liberdade e necessidade são não apenas consistentes, mas também requeridas pela moralidade. Explicar por que, segundo Hume, liberdade e necessidade seriam ambas essenciais para a moral é o ponto central deste texto. O correto entendimento dessa questão passa por aquilo que Hume considera o objeto próprio de nossos sentimentos morais e o modo como tais sentimentos são produzidos, algo cuja compreensão requer uma análise do segundo livro do *Tratado*, o livro *Das Paixões*.

Palavras-chave: Hume; liberdade e necessidade; moral.

Abstract: One who is familiarized with the way that Hume treats the liberty and necessity issue, both in the *Treatise* and in the *Enquire*, perceives that his argument has two parts: firstly, Hume offers arguments in order to establish the thesis that our actions are determined; secondly, the philosopher talks about how this discussion is related to moral. On this point, he asserts – in a position diametrically opposite to the traditional way of thinking the issue– that, instead of incompatible, liberty and necessity are not only consistent to , but also required by morality. Explaining why, according to Hume, liberty and necessity are essential for morals is the central task of this text. Indeed, the right understanding of this question goes through what Hume takes into consideration as the proper object of our moral feelings and the way those feelings are produced. To understand this , the analysis of the second book of the *Treatise*, the book *Of the Passions* is required.

Keywords: Hume; liberty and necessity; moral.

Qualquer um que esteja familiarizado com o modo como Hume trata a questão liberdade e necessidade, tanto no *Tratado* como na *Investigação*, dá-se conta de que sua argumentação divide-se em duas partes: primeiramente, Hume oferece argumentos para estabelecer a tese segundo a qual nossas ações são determinadas; na sequência, o filósofo se pronuncia acerca do modo como essa discussão está relacionada com a moral. Sobre esse último ponto, ele diz:

Arrisco-me a afirmar que tanto a doutrina da necessidade como a da liberdade, tal como já explicadas, são não apenas consistentes com a moralidade, mas absolutamente essenciais para dar-lhe suporte. (HUME, 2004, 138)

Explicar por que, segundo Hume, liberdade e necessidade seriam ambas essenciais para a moralidade é o ponto central deste texto.¹

Com efeito, Hume define “liberdade” como “um poder de agir ou não agir, de acordo com as determinações da vontade”. De acordo com ele, somos livres se ao escolhermos fazer certas coisas, pudermos realizá-las, isto é, “se escolhermos ficar parados, podemos ficar assim, e se escolhermos nos mover, também podemos fazê-lo”. E, segundo o filósofo, essa “liberdade hipotética é universalmente admitida como pertencente a todo aquele que não esteja preso e acorrentado” (HUME, 2004, 137), sendo, além disso, a única “espécie de liberdade que nos interessa preservar” (HUME, 2009, 443). Já pelo termo “necessidade”, Hume entende “a conjunção constante de objetos semelhantes, ou a inferência do entendimento, que passa de um objeto a outro”. E sobre essa necessidade, o filósofo afirma:

Ora, a necessidade, nesses dois sentidos (que, de fato, são no fundo o mesmo), tem sido universalmente reconhecida, ainda que de forma tácita, nas escolas, no púlpito e na vida ordinária, como participando da vontade humana; e ninguém jamais pretendeu negar que podemos fazer inferência acerca de ações humanas e que essas inferências fundam-se na conjunção experimentada de ações semelhantes com motivos, inclinações e circunstâncias semelhantes. (HUME, 2004, 139)

Segundo Hume, portanto, nossas ações serão livres se, e somente se, forem o resultado das determinações de nossa vontade, determinações estas que não são senão causas dessas ações. Resta saber por que, de acordo com o filósofo, liberdade e necessidade são condições sem as quais a moral não teria “suporte”.² A resposta a essa questão está naquilo que Hume considera o objeto próprio de nossos sentimentos morais e o modo como tais sentimentos são produzidos, algo cuja compreensão requer uma análise do segundo livro do *Tratado*, o livro *Das Paixões*.³

¹ Texto este produzido sob a orientação do professor Andre Nilo Klaudat - a quem sou grato-, a qual contou com o apoio do CNPq.

² Ao ler a afirmação de Hume segundo a qual uma liberdade de agir de acordo com a vontade (isto é, a ação sendo determinada pelos próprios motivos, inclinações e desejos) é o único sentido da palavra “liberdade” que nos interessa, alguém certamente ficará tentado a questionar se somos livres para determinar ou escolher nossos motivos, inclinações e desejos, sugerindo, assim, que uma liberdade propriamente dita seria mais do que uma liberdade de ou para agir, seria uma liberdade da vontade ela mesma. Embora esse não seja nosso foco aqui, podemos dizer que, segundo Hume, além de não sabermos se nossas motivações e inclinações são causadas (pois não observamos algo que seja o antecedente dessas motivações e inclinações regulamente conjugado a elas), essa é uma questão irrelevante dado o modo como a vida moral efetivamente se desenvolve. É suficiente para nós, e para a justiça de nossas práticas e atitudes morais de recompensar e punir, elogiar e censurar os agentes, que suas ações decorram da sua vontade, isto é, que tenham sido realizadas intencionalmente. Uma discussão detalhada dos problemas que Hume teria de enfrentar em função dessa posição naturalista em moral, bem como o caráter atrativo de seus pronunciamentos, no entanto, terão de ser discutidos noutro lugar.

³ A hipótese que adotaremos aqui sobre o que seja uma correta compreensão da posição de Hume sobre a questão liberdade e necessidade distancia-se da interpretação de um grupo respeitável de comentadores, como Barry Stroud, por exemplo, para quem “a estratégia geral de seu ‘projeto reconciliatório’ não é nova”, sendo encontrada “em todos os aspectos essenciais em Hobbes” (STROUD, 1977, 153). Uma leitura semelhante –

O mecanismo regular de produção das paixões

Nenhum dos livros do *Tratado* é mais expressivo no que diz respeito ao projeto humeano de “introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais” do que o livro *Das Paixões*. Nele, Hume procede claramente a uma explicação das causas (e, no caso das paixões indiretas, também dos objetos) de nossas paixões, como orgulho e humildade, amor e ódio, desejo e aversão etc., e apresenta, ainda, uma série de experimentos que visam a confirmar sua tese acerca das condições sob as quais as paixões indiretas são produzidas.⁴ De acordo com Hume, há um mecanismo regular de produção das paixões indiretas, certas circunstâncias sem as quais elas não teriam lugar em nossa mente: se é para uma coisa qualquer ser causa de amor ou ódio, orgulho ou humildade, então ela precisa manter uma dupla relação, de impressões e ideias, com o objeto dessas paixões. Como Hume chega à formulação dessa tese, bem como os termos nos quais ela deve ser compreendida é algo que cumpre investigar. A aparente desconexão entre um tratamento das paixões com a discussão sobre liberdade, necessidade e moral em Hume desaparecerá à medida que avançarmos nossa exposição. No entanto, podemos dizer já neste momento que os mesmos raciocínios de Hume sobre as paixões indiretas (sobre o que é o caso para elas serem produzidas) também se aplicam à dinâmica mental envolvida na produção dos sentimentos morais - ainda que estes não sejam propriamente paixões, segundo o filósofo. É exatamente nessa medida que o estudo das paixões mostrar-se-á plenamente justificado.

Hume usa o termo “impressões originais” ou “impressões de sensação” para designar as impressões que surgem na mente sem qualquer percepção anterior, em sua primeira aparição na alma. É o caso das impressões que temos quando há um objeto qualquer diante de nós, cujas formas e cores podemos ver, cujos sons podemos escutar. Exemplos de impressões

embora seja parte de uma compreensão mais global (e menos bem sucedida) da filosofia de Hume - é feita por Alfred Ayer, que afirma: “Ao longo de sua [de Hume] análise das paixões e de sua exploração dos fundamentos da moral e da política, sua posição oficial é a de um determinista” (AYER, 2003, 103). O principal equívoco dessas interpretações é que, diferentemente de Hobbes - para quem as práticas de recompensar e punir os agentes podem ser satisfatoriamente justificadas meramente em termos de utilidade social -, Hume não abre mão das noções de mérito (justiça e equidade) moral. Entre os comentadores que, por seu turno, veem contribuições ou movimentos novos de Hume, em uma comparação com Hobbes, sobre essa que é uma das questões mais tradicionais da metafísica – com os quais, nessa medida, estamos de acordo -, temos as figuras de George Botterill e, especialmente, Paul Russell. Numa asserção que bem poderia representar a ambos, Botterill afirma que “a contribuição do compatibilismo de Hume foi não apenas muito considerável, mas também consideravelmente melhor do que se tem normalmente pensado” (BOTTERILL, 2002, 300).

⁴ Com efeito, tão logo termina sua exposição acerca das paixões indiretas, Hume apresenta uma seção cujo título é “Experimentos que confirmam este sistema”, na qual o filósofo testa a plausibilidade de sua tese central valendo-se de uma série de casos.

dessa natureza são as impressões a que chegamos por intermédio dos sentidos, bem como “todas as dores e os prazeres corporais” (HUME, 2009, 309). “Impressões secundárias” ou “impressões de reflexão”, diz Hume, são aquelas que surgem na mente a partir daquelas impressões (originais), mediata ou imediatamente. Sob este nome incluem-se desejo e aversão, orgulho e humildade, esperança e medo etc. É somente este último tipo de impressões que Hume está interessado em investigar no segundo livro do *Tratado*.

De acordo com Hume, as impressões secundárias admitem uma distinção interna, a saber, em “diretas” e “indiretas”. As impressões secundárias diretas, como desejo e aversão, são aquelas que surgem na mente quando da contemplação de algum objeto que se mostre prazeroso ou doloroso, sem a interposição de outras idéias. Ao ver uma bela motocicleta, por exemplo, muitas pessoas são tomadas pelo desejo de pilotá-la imediatamente, independentemente de quem seja seu proprietário: o único objeto neste caso é a motocicleta que se apresenta a nós de certo modo (em relação de contigüidade, neste caso). As impressões secundárias indiretas, por sua vez, surgem da dor ou do prazer que experimentamos quando percebemos certos objetos que efetivamente são dotados de qualidades que causam prazer ou dor e estão relacionados conosco ou com outrem. Imaginemos que a motocicleta de que falamos é minha. Sua contemplação certamente me encherá de orgulho, mas para que isso ocorra é preciso que haja uma relação entre a causa da paixão (a saber, a motocicleta) e o objeto próprio dessa paixão (no caso do orgulho, a idéia do *eu*), segundo Hume. É porque não surgem imediatamente da contemplação de um objeto prazeroso ou doloroso que as paixões de orgulho e humildade, amor e ódio são chamadas indiretas.

Nas duas primeiras partes do Livro 2 do *Tratado*, Hume toma como objeto de investigação os dois pares de paixões que mencionamos há pouco, nesta ordem: orgulho e humildade, amor e ódio. Sua tese central, a qual ele testará daqui por diante, diz respeito aos requisitos que algo que se pretenda uma causa dessas paixões deve satisfazer para que elas efetivamente sejam produzidas. De início, o filósofo convida-nos a deixar de lado a busca por uma definição das paixões de que ele pretende tratar nas páginas seguintes sob a alegação de que tal definição seria impossível. Segundo ele, todos nós temos uma ideia do que sejam essas paixões e, visto que defini-las não está em nosso alcance, devemos passar a investigá-las sem, contudo, realizar maiores discussões a respeito de sua natureza. Não obstante, Hume julga que algo pode ser dito sobre essas paixões:

[...] para não ficar discutindo acerca de palavras, noto que entendo por *orgulho* aquela impressão agradável que surge na mente quando a visão de nossa virtude, beleza,

riqueza ou poder nos faz ficar satisfeitos com nós mesmos; e que, com humildade, refiro-me à impressão oposta. (T 2.1.7.8)

Sobre o objeto próprio dessas paixões, aquilo para o que essas paixões apontam quando a mente está de sua posse, Hume diz que, a despeito de terem sensações diferentes, o objeto do orgulho e da humildade não é senão a idéia do *eu*. Sentir-se orgulhoso é sentir um prazer pela contemplação de alguma qualidade em si mesmo, é ter uma visão prazerosa de si mesmo com base em alguma qualidade que se tenha; de maneira análoga, sentir-se tomado de humildade é ter um desprazer quando da contemplação de alguma qualidade desagradável que se possua, seja de que natureza for. Para Hume, portanto, essas paixões têm objeto, no sentido acima exposto. Mas o quê, segundo o filósofo, é requerido para que algo seja uma causa dessas paixões? Para compreender a explicação do filósofo acerca desse tema é preciso traçar uma distinção.

As causas das paixões de orgulho e humildade (bem como as de amor e ódio, que seguem o mesmo raciocínio) podem ser vistas sob dois aspectos: o sujeito [*subject*] em que elas estão localizadas, de um lado, e a qualidade [*quality*] de que elas são dotadas, de outro. Entre os diferentes sujeitos dessas causas Hume cita nossas propriedades mentais (justiça, erudição, coragem; seus opositos: injustiça, ignorância, covardia, etc.) e corporais (beleza, força, feiura, debilidade, etc.), bem como nossa riqueza ou propriedade, incluindo ainda pessoas com as quais temos alguma relação de familiaridade. O exemplo que Hume oferece a título de ilustração é o de um homem que projetou ele mesmo sua bela casa. De fato, esse homem há de sentir-se orgulhoso ao contemplar seu feito. Nesse caso, diz Hume, a qualidade que opera para produzir a paixão é a beleza da casa, e o sujeito em que se encontra essa qualidade não é senão a casa propriamente dita tomada por ele como sendo de sua propriedade. Essa distinção deve ser levada em conta, segundo Hume.

Desse modo, a dupla relação, de impressões e idéias, de que fala o filósofo apresenta-se nestes termos: sendo dupla a causa das paixões de orgulho e humildade (isto é, tendo sido considerada sob dois aspectos), temos algo que é o sujeito em que uma qualidade qualquer opera e a qualidade ela mesma. Voltando ao exemplo da motocicleta, temos que ela é o sujeito, e a qualidade de que é dotada não é senão uma beleza particular. Por outro lado, há também o objeto próprio dessas paixões, a idéia que temos de nós mesmos, a quem elas se dirigem, bem como a sensação particular dessas paixões: o orgulho caracterizando-se por ser uma sensação agradável, a humildade, por ser uma sensação desagradável. A dupla relação de ideias que é condição para o surgimento das paixões indiretas diz que deve haver uma relação entre a idéia da causa, a saber, o sujeito dotado de certa qualidade (no caso, a motocicleta) e a

ideia do *eu*, objeto da paixão: é preciso que entre essas idéias haja uma estreita relação, que o sujeito seja uma qualidade de meu caráter, de meu corpo ou, no caso em questão, um bem que posso. Sem essa relação, diz Hume, não seríamos tocados por aquelas paixões.

Mas só isso não basta, conforme a citação acima já sugeriu. É preciso também, para que aquelas paixões tenham lugar em nossa mente, que a qualidade operante situada no sujeito que é causa da paixão mantenha uma relação de impressões com a impressão da paixão: é porque tanto a beleza da motocicleta quanto à sensação da paixão de orgulho são agradáveis que aquela pode, estando situada em um sujeito relacionado comigo, dar origem à sensação peculiar que é a paixão do orgulho. Dito de outro modo, uma moto me fará orgulhoso se, e somente se, ela for tal que sua visão cause um prazer, algo que nessa medida relaciona-se com a sensação da paixão de orgulho (que é também prazerosa) e, além disso, se ela mantiver uma relação estreita comigo. Grosso modo, é assim que Hume formula a sua explicação acerca das condições sob as quais as paixões de orgulho e humildade são produzidas. O raciocínio geral que se aplica a essas duas paixões, como dissemos, aplica-se igualmente às paixões de amor e ódio - algo cuja relevância será compreendida a seguir⁵. Para que essa afirmação não soe como uma suposição arbitrária, vejamos o que Hume diz sobre as semelhanças entre elas na segunda parte do livro *Das Paixões*, cujo título é “Do amor e do ódio”:

De fato, é tão grande a semelhança entre esses dois pares de paixões [orgulho e humildade, amor e ódio], que seremos obrigados a começar por uma espécie de resumo de nossos raciocínios concernentes as primeiras, a fim de explicar estas últimas. (HUME, 2009, 363)

A rigor, a única diferença entre esses pares de paixões é que, enquanto orgulho e humildade são paixões que se dirigem à ideia do *eu*, amor e ódio são paixões que se dirigem a alguma outra pessoa.

Após a primeira formulação das condições que devem ser satisfeitas para um objeto qualquer ser causa das paixões de orgulho e humildade, Hume apresenta-nos uma seção cujo título é “Limitações desse sistema” (HUME, 2009, 324). O sistema de que ele fala não é senão o “sistema geral de que *todos os objetos agradáveis relacionados a nós por uma associação de idéias e de impressões produzem orgulho, e os objetos desagradáveis, humildade*” (HUME, 2009, 324), ou seja, trata-se de sua explicação do que chamamos de mecanismo regular de produção das paixões. Hume examina cinco casos ou circunstâncias

⁵

Precisamente na seção *Sentimentos morais: uma forma mitigada de amor e ódio*.

nas quais a dupla relação, de impressões e idéias, não parece constituir - e de fato não constitui – uma condição suficiente para a produção daquelas paixões. Interessa-nos aqui apenas a quarta limitação avançada pelo filósofo, assim apresentada:

A quarta limitação resulta da inconstância da causa dessas paixões e da curta duração de sua conexão conosco. Aquilo que é casual e inconstante nos dá pouca alegria, e menos orgulho. Não ficamos muito satisfeitos com a própria coisa; e menos ainda tendemos a sentir novos graus de auto-satisfação por sua causa. Prevemos e antecipamos sua mudança por meio de nossa imaginação, o que nos torna pouco satisfeitos com ela. Comparamo-la conosco, com nossa existência mais duradoura, e isso faz sua inconstância parecer ainda maior. **Parece ridículo inferir uma excelência em nós com base em um objeto que tem uma duração mais curta e nos acompanha durante uma parte tão breve de nossa existência.** (HUME, 2009, 327 – grifo meu)

A limitação de que fala Hume, ou qualificação de seu sistema geral, diz respeito, portanto, à constância ou inconstância das causas das paixões indiretas. Segundo o filósofo, objetos que são dotados de qualidades efetivamente agradáveis e que estão relacionados com a idéia do *eu* (ou de alguma outra pessoa, no caso do amor) podem, por vezes, não dar origem à paixão do orgulho. Isso porque esse objeto tem que ter, além dessas características, certa durabilidade ou constância, se é para ele produzir aquela paixão. A razão pela qual essa limitação do sistema é especialmente interessante para os nossos propósitos ficará evidente a seguir.

O objeto próprio do amor e do ódio

Tanto no *Tratado* como na *Investigação*, depois de argumentar em favor da necessidade nas ações humanas, Hume apresenta algumas razões para explicar por que a doutrina da necessidade tem sido rejeitada, tendo em vista que a teoria rival, que advoga a liberdade das ações, teria defeitos óbvios. Ainda que a forma como a questão veio a ser tratada na *Investigação* seja mais apropriada ao entendimento da discussão de Hume sobre liberdade e necessidade como um todo, faremos aqui menção à explicação daquelas razões tal como elas aparecem no *Tratado*, em 1739. Nessa obra, Hume postula dois *tipos* de razões (em um total de três razões) para explicar por que a doutrina da necessidade, que ele está defendendo, não é bem recebida filosoficamente: o primeiro tipo diz respeito a um equívoco nosso acerca do que seja - e do que implica - a ideia de necessidade enquanto tal (isto é, um equívoco quanto a seu conteúdo); o segundo tipo de razão, por sua vez, tem uma natureza bem distinta: diz respeito aos perigos, para a religião e para a moral, que podem ter lugar caso essa doutrina seja verdadeira. Por questão de conveniência, deixaremos de lado as razões do

primeiro tipo, centrando nosso foco nas do último, precisamente a terceira das razões, expressa por Hume da seguinte maneira:

Uma terceira razão por que a doutrina da liberdade é em geral mais bem-aceita que a doutrina antagônica provém da religião, que tem sido desnecessariamente envolvida nessa questão. Em discussões filosóficas, não há método de raciocínio mais comum, mas também mais condenável, que tentar refutar uma hipótese a pretexto de suas consequências perigosas para a religião e a moral. Quando uma opinião nos leva a absurdos, é certamente falsa; mas não é certo que uma opinião seja falsa porque tem consequências perigosas. Argumentos como esse, portanto, deveriam ser rigorosamente evitados, porque não ajudam em nada na descoberta da verdade, servindo apenas para tornar odiosa a pessoa do adversário. Faço essa observação de maneira geral, sem pretender tirar dela nenhuma vantagem. Exponho-me francamente a um exame desse tipo, e **ouso afirmar que a doutrina da necessidade, segundo minha explicação, é não apenas inocente, mas vantajosa para a religião e a moral.** (HUME, 2009, 445 – grifo meu)

Mais adiante, Hume chega a dizer que, mais que vantajosa, a necessidade de que ele está falando é essencial para ambas, uma sugestão diametralmente oposta àquela que ele está criticando⁶:

[...] Essa espécie de necessidade é tão essencial à religião e à moral que sua ausência acarretaria a total ruína de ambas; e qualquer outra suposição destruiria por completo todas as leis, *divinas e humanas*. (HUME, 2009, 446)

Por que, afinal, Hume sustenta algo aparentemente tão contra-intuitivo, isto é, que a religião e a moral dependem do fato de nossas ações serem necessárias (causadas)? A resposta de Hume tem a ver com as condições sob as quais recompensas e punições são aplicadas de maneira justa, compatíveis com o que ele chama de “equidade moral”. Se Deus, na qualidade de magistrado, é justo em seus julgamentos quando pune alguém pelo que fez, então essa pessoa foi punida por uma ação causada por seu caráter, em relação a qual atuou como um agente propriamente falando, não por algo exterior a ela, como em uma ação sob compulsão. Sobre esse ponto, temos a seguinte passagem do *Tratado*:

O único objeto adequado de ódio ou vingança é uma pessoa ou criatura dotada de pensamento e consciência; e quando algumas ações criminosas ou prejudiciais excitam essa paixão, isso só ocorre pela relação, ou conexão, que essas ações mantêm com a pessoa. Por sua própria natureza, ações são temporárias e perecíveis, e quando não procedem de alguma *causa* no caráter e disposição da pessoa que as realizou, elas não podem redundar em sua honra, se forem boas ações, nem em sua infâmia, se forem más. Nesse caso, as ações, elas mesmas, podem ser repreensíveis, podem ser contrárias a todas as regras da moralidade e da religião, mas a pessoa não será responsável por elas, e, dado que não procedem de nada que seja durável e constante no agente, e não deixam

⁶ A posição de Hume sugere que, se a moral e a religião têm alguma base ou suporte, então a doutrina da necessidade deve ser verdadeira ($MR \rightarrow N$), enquanto que a posição que ele ataca sugere que, se a moral e a religião têm alguma base ou suporte, então a doutrina da necessidade deve ser falsa ($MR \rightarrow \neg N$).

atrás de si nada que tenha essas características, é impossível que essa pessoa deva tornar-se, por causa delas, objeto de punição ou vingança. (HUME, 2009, 447)

Vimos anteriormente que Hume não justifica suas afirmações sobre os objetos das paixões indiretas. Em vez disso, ele nos convida a reconhecer que o amor (bem como o ódio) é uma paixão que sempre se dirige a alguma outra pessoa, que orgulho e humildade são paixões que se voltam para a ideia do *eu*, etc. Esse ponto poderia ser questionado. Filosoficamente, porém, o argumento de Hume não parece depender essencialmente dessa suposição: o ponto central diz respeito ao papel e sob que condições as ações dos indivíduos podem produzir em nós aqueles sentimentos. Hume é claro a esse respeito: as ações só podem fazer isso se forem tomadas como decorrentes de “alguma causa no caráter e disposição da pessoa”, isto é, se elas resultam da vontade do agente, por assim dizer. No terceiro livro do *Tratado*, o livro da *Moral*, Hume nos adverte sobre esse fato ao apresentar o que, efetivamente, é objeto de nosso elogio ou censura:

É evidente que, quando elogiamos uma determinada ação, consideramos apenas os motivos que a produziram, e tomamos a ação como signo ou indicador de certos princípios da mente e do caráter. A realização externa não tem nenhum mérito. Temos de olhar para o interior da pessoa para encontrar a qualidade moral. Ora, como não podemos fazê-lo diretamente, fixamos nossa atenção na ação, como signo externo. Mas a ação é considerada apenas um signo; o objeto último de nosso elogio e aprovação é o motivo que a produziu. (HUME, 2009, 517)

Portanto, se ações têm alguma qualidade moral, então elas são o resultado de um motivo do agente; elas são “signos” e somente nessa medida podem ser ditas boas ou más do ponto de vista moral. E é porque não temos um acesso direto às qualidades mentais dos indivíduos que os julgamos a partir de suas ações, o que só é possível sob a suposição de que essas ações revelam o seu caráter.

Assim, temos que o objeto próprio do amor e do ódio é, pois, alguma outra pessoa e que, além disso, as ações são passíveis de mérito somente na medida em que são o resultado de uma causa ou qualidade mental do agente. Mas o que, precisamente, nós temos até o momento? O que foi dito até aqui é suficiente para estabelecer (e explicar) a conclusão que temos em mente e que dissemos ser a mais importante deste texto, a saber, que liberdade e necessidade são não apenas compatíveis, mas essenciais à moralidade? Certamente, não. Isso porque, chegados a esse ponto, poderíamos nos deparar com as seguintes questões: concedendo-se que o “objeto adequado” das paixões de amor e ódio seja alguma outra pessoa, ainda assim, o que essas paixões têm a ver com os sentimentos morais, de modo que uma afirmação sobre elas teria também validade sobre estes últimos? Além disso, há alguma razão,

até o momento, que explique por que a doutrina da necessidade, bem como a da liberdade, é essencial para nossas práticas e atitudes morais?

Sentimentos morais: uma forma mitigada de amor e ódio

O porquê de se falar em amor e ódio, orgulho e humildade no tratamento humeano da questão liberdade e necessidade vem à tona em uma passagem do *Tratado*, a qual nos permitirá estender aos sentimentos morais a tese apresentada por Hume para explicar as condições sob as quais as chamadas paixões indiretas são produzidas. Discorrendo sobre as aptidões naturais, Hume afirma:

Ao tratarmos das paixões, observamos que o orgulho e a humildade, o amor e o ódio são excitados por qualquer vantagem ou desvantagem da mente, do corpo ou da fortuna; e que essas vantagens ou desvantagens têm esse efeito por produzirem uma impressão separada de dor ou prazer. **A dor ou o prazer que resultam do exame ou da consideração geral de uma ação ou qualidade da mente constituem seu vício ou sua virtude, gerando nossa aprovação ou censura, que não é se não um amor ou um ódio mais fraco e imperceptível.** (HUME, 2009, 653 – grifo meu)

Segundo Hume, portanto, vício e virtude, qualidades que atribuímos às pessoas a partir de suas ações, não são mais do que “um amor ou um ódio mais fraco e imperceptível”. Se for assim – e o texto acima parece nos dar fortes indícios de que o seja -, todo raciocínio que explica o surgimento das paixões indiretas nas duas primeiras partes do Livro *Das Paixões* aplica-se também aos sentimentos morais, à virtude e vício: a produção dos sentimentos morais obedece ao mesmo mecanismo de produção das paixões de amor e ódio, orgulho e humildade. A referência a essas explicações de Hume justifica-se, pois.

A necessidade nas ações como condição da produção dos sentimentos morais

Nas passagens acima, chegamos à compreensão de que, segundo Hume, o objeto próprio da avaliação moral é alguma pessoa; que a justiça das práticas de recompensa e punição implica que as ações sejam causadas pelo caráter do agente. No entanto, ainda é legítimo perguntar: por que razão Hume afirma que religião e moral dependem da doutrina da necessidade? A esta altura, podemos oferecer uma resposta a tal questão.

De acordo com Hume, é fato que não podemos contemplar diretamente o caráter de um agente, não temos uma visão direta de suas qualidades mentais; é preciso, para que se produzam aqueles sentimentos, que nós partamos da consideração de alguma outra coisa

relacionada a ele em direção à contemplação de seu caráter. Essa outra coisa a partir da qual chegamos ao conhecimento do caráter do agente são suas ações. Mas, para que isso seja possível, é preciso que façamos uma inferência. Assim, quando vejo uma pessoa empurrando outra de uma escada, infiro um motivo (a intenção que essa pessoa tem de derrubar a outra, fazendo-lhe um mal), e esse motivo indica um traço de seu caráter, diante do qual sinto um desprazer, um sentimento de desaprovação.

Com efeito, alguém poderia mostrar-se insatisfeito com o tipo de afirmação feito por Hume acerca desse ponto, com a ideia de que precisamos fazer uma inferência das ações em direção ao caráter dos indivíduos para que possamos responsabilizá-los pelo que fizeram. A pergunta dirigida a Hume seria: “Por quê?”. Não seria suficiente ver quem foi o autor da ação? Aqui, mais uma vez voltamos à tese de Hume segundo a qual, se é para sermos justos em nosso julgamento de um indivíduo (e se Deus, na qualidade de magistrado, também é justo), então suas ações têm necessariamente de decorrer de seu caráter, elas não podem ser realizadas por acaso, sem a intenção, ou como resultado de coação. “As ações são por natureza perecíveis”. Como, então, elas poderiam excitar os sentimentos morais? Como poderiam conferir estabilidade à moral? Fosse esse o caso, tão logo as ações fossem realizadas, os agentes não mais poderiam ser alvos de nossa censura ou elogio. Paul Russell, em *Freedom and Moral Sentiment*, explica a exigência dessa inferência como uma questão de fato psicológico⁷:

Para conhecermos o caráter de alguém, nós precisamos da inferência – de suas ações para seu caráter. Sem conhecimento do caráter de alguém, nenhum sentimento de aprovação ou censura seria despertado em nós. Portanto, sem inferência ninguém seria objeto de elogio ou censura – isto é, ninguém seria considerado responsável por suas ações. Assim, elogiar e censurar seria *psicologicamente impossível* se não houvesse inferências da ação ao caráter. Sem essa necessidade, a moralidade se tornaria uma impossibilidade psicológica. [...] Apenas quando uma ação é, ou é tomada como, determinada pela vontade do agente é que o agente é considerado como um objeto de elogio ou censura – isso é um problema de fato psicológico para Hume. Ações que são, ou incausadas, ou causadas por fatores externos ao agente não podem tornar o agente responsável, não porque seria ilógico considerar o indivíduo responsável, mas porque seria psicologicamente impossível considerá-lo assim. (RUSSELL, 1995, 64)

⁷ Minha tradução. Texto original em inglês:

“In order to know anyone else’s character, we require inference – from their actions to their character. Without knowledge of anyone’s character, no sentiment of approbation or blame would be aroused in us. Therefore, without inference, no would be an object of praise or blame – that is to say, no one would be regarded as responsible for her actions. Accordingly, praising and blaming would be psychologically impossible if there were no inferences from action to character. Without this necessity, morality would become a psychological impossibility. [...] Only when an action is, or is believed to be, determined by the will of the agent is that agent regarded as an object of praise or blame – that is a matter of psychological fact for Hume. Actions that are either uncaused or caused by factors external to the agent cannot render the agent responsible, not because it would be

A inferência da ação em direção ao caráter do agente, portanto, é uma atividade da mente que está envolvida na produção de nossos sentimentos morais, um fato sobre o modo como nós funcionamos psicologicamente falando. Apenas qualidades estáveis das pessoas produzem em nós sentimentos morais, o que se aplica às paixões indiretas em geral. Ações, e mesmo seus motivos, são duas coisas que desaparecem tão logo a ação seja realizada. Para que eu continue a entreter um sentimento de aprovação ou desaprovação em relação a uma pessoa (sentimentos que, segundo Hume, são produzidos pelo mesmo mecanismo regular de produção das paixões de amor e ódio, orgulho e humildade), é preciso contemplar uma qualidade estável do agente, suas disposições: aquilo que Hume chama de caráter. Ora, para fazer essa inferência, é preciso antes perceber uma conjunção constante entre motivos e ações. E essa regularidade observada, somada à inferência da mente, constitui a própria essência da idéia de necessidade, segundo o filósofo.

Assim, podemos entender em que sentido a doutrina da necessidade é essencial à moralidade, segundo Hume, pois sem aquela inferência não chegaríamos à contemplação do caráter do agente, sem o que os sentimentos morais não seriam produzidos; visto que os sentimentos morais são a base da vida moral, a ausência de necessidade nas ações dos homens implicaria a suspensão de nossas atitudes e práticas morais. Se esse fosse o caso, teríamos que aceitar a estranha conclusão de que ninguém poderia ser responsabilizado pelo que fez. Em outras palavras, seria o fim da moralidade e das noções a ela relacionadas - recompensas, punições, elogios e censuras. Dado que sustentar tal coisa seria um absurdo, a suposição de que nossas ações não são necessárias mostra-se falsa.

Todavia, ainda é preciso dizer algo sobre a razão pela qual a liberdade nas ações é essencial à moralidade, algo que o filósofo igualmente sustenta. Mas sobre esse ponto, dado o que vimos acima, pouco precisará ser dito. Se for verdade que os sentimentos morais são produzidos somente pela contemplação do caráter das pessoas e, além disso, se for verdade que só chegamos a conhecer esse caráter a partir das ações dessas pessoas tomadas *como* signos de seu caráter, então parece bastante óbvio que essas ações têm que ser realizadas de acordo com as determinações da vontade (intenções) do agente, não como fruto de coação ou constrangimento; elas precisam expressar sua vontade, se é para contemplarmos seu caráter. Visto que isso só é possível se tais ações forem realizadas livremente, temos a conclusão

illogical to hold the person responsible but because it would be psychologically impossible to hold her responsible”.

segundo a qual a liberdade, assim como a necessidade, é uma condição indispensável à moralidade.⁸

Eis, portanto, o modo como Hume relaciona os conceitos de liberdade e necessidade, afirmando que, mais do que compatíveis entre si, necessidade e liberdade, quando aplicadas às ações humanas, são condições sem as quais a moral não seria possível.

Referências bibliográficas

AYER, A. J. *Hume*. São Paulo, Edições Loyola, 2003.

BOTTERILL, George. Hume on Liberty and Necessity. In: MILLICAN, Peter. *Reading Hume on Human Understanding – Essays on the first Enquiry*. New York, Oxford University Press, 2002.

HUME, David. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo, UNESP, 2004.

_____ *Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. 2^a edição. São Paulo, UNESP, 2009.

RUSSELL, Paul. *Freedom and Moral Sentiment - Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. New York, Oxford University Press, 1995.

STROUD, Barry. *Hume*. London, Routledge & Kegan Paul, 1977.

⁸ Na *Investigação*, Hume afirma: “Será igualmente fácil provar, a partir dos mesmos argumentos, que a liberdade, de acordo com a definição dada antes, com a qual todos concordam, também é essencial para a moralidade, e que nenhuma ação humana da qual esteja ausente é suscetível de quaisquer qualidades morais, ou pode ser objeto de aprovação ou desagrado. Pois, como as ações são objeto de nossos sentimentos morais apenas à medida que funcionem como indicadores de caráter, paixões e afecções interiores, é impossível que possam dar origem quer a louvores quer a censuras quando não procedem desses princípios, mas decorrem totalmente da coação exterior”. (HUME, 2004, 141).

RESISTÊNCIA, IDENTIDADE E VISIBILIDADE: O CORPO POLÍTICO DAS LÉSBICAS

Zora Yonara Torres Costa

Resumo: Este artigo tem por finalidade estabelecer um diálogo sobre a formação do corpo político das lésbicas, dinamizado e processado historicamente. Nesse processo, surgem novas formas, como assim indica Foucault, em um jogo político. Deduz-se que, decerto, o conceito de identidade problematizado conduz a uma compreensão da formação do corpo político das lésbicas e os elementos envolvidos em técnicas de saber-poder que manipulam o corpo ‘lesbano’ para sua normatização.

Palavras-chave: identidade; sexualidade; política; lésbica; corpo.

Abstract: This article intends to establish a dialog on the formation of the political body of lesbians, boosted and processed historically. In this process, there are new forms, as indicates Foucault, in the political game. It appears that the problematized concept of identity problematized leads to an understanding of the formation of the political body of lesbian and the elements involved in techniques of knowledge-power that manipulate the ‘lesbano’ body to their regulation.

Keywords: identity, sexuality, politics, lesbian; body.

Resistência política:

Compreender os conceitos de resistência (era moderna) e visibilidade (contemporaneidade) tornou-se imprescindível para alcançar a ideia que será desenvolvida sobre a constituição do corpo político das lésbicas. Vale destacar que o presente texto estabelecerá uma discussão apoiada em concepções como lesbianismo, dominação e poder – fatores atuantes no processo de formação do corpo político lesbano, o qual surgiu na Grécia e chegou até a contemporaneidade, explicitado de forma multifacetária.

Nesses termos, a constituição do corpo político das lésbicas parece encontrar limitações ao insurgir-se no mundo. As representações que guiam esse corpo acrescentam sentidos diversos, os quais indicam adjetivações desqualificantes e pejorativas. Dessa maneira, como na contemporaneidade são pensadas as categorias visibilidade e resistência do corpo político das lésbicas?

Visibilizar significa tornar algo ou alguém visível. Estar visível é ser percebido. Assim, o termo visibilidade é uma qualidade dos corpos que são percebidos pelo sentido da visão.¹

Visível, o corpo político das lésbicas se constituiu, e desse modo, visibilizado no espaço público, local em que as coisas aparecem, tornou-se parte da cidade.

Como a era moderna aproximou esse corpo do conceito de anormal, este aparece como um monstro a ser examinado, suscitando categorias como medo, invisibilidade e silêncio. Logicamente, a exposição desse período fez esse corpo resistir, embora, na contemporaneidade, a perspectiva tenha mudado e uma nova forma de agir passou a vigorar.

Nóbrega afirma que “carne, o verbo, o desejo, a linguagem, a história se entrelaçam e constituem o visível e o invisível do corpo. O corpo é outro gênero de ser, paradoxal, pois se encontra na ordem das coisas, sem o sê-lo”. (NOBREGA, 2007, p. 9)

Assim, o corpo político das lésbicas é paradoxal, pois na medida em que é passa, assim, a não ser na era moderna. Um corpo visto, mas ao mesmo tempo invisibilizado na sua condição. Segundo Selem, “a fim de subverter o olhar sobre as representações das mulheres na sociedade, o feminismo lesbiano surge como uma corrente que propunha a busca de perspectivas mais combativas (...)" (SELEM, 2007, p. 64) – debate que acende os componentes elementares para a subsistência do corpo que resiste.

Nesse sentido, o termo lesbianismo aparece como uma saída política ontologicamente constituída enquanto pensamento que gera ideologia. Dessa maneira, assume-se aqui o uso do termo lesbianismo como um pensamento político, sendo importante ressaltar o que Costa aponta:

(...) a palavra lesbianismo abrange um debate crítico na sociedade acadêmica e científica acerca do final *ismo*, o termo mais utilizado na atualidade é lesbianeidade, pois o sufixo *ismo* determinaria doença. Logicamente que a relação homoafetiva não é mais considerada uma patologia, sendo consenso na comunidade de psicólogos, filósofos, e médicos esta posição. Importa esclarecer, que o sufixo *ismo* é utilizado para indicar teorias, movimentos sociais, correntes de pensamento, desta forma a utilização do termo aqui apresentado será lesbianismo, designando movimento social, assim como feminismo (COSTA, 2008, p. 96).

O lesbianismo, então, em certo sentido, tornou-se uma corrente de pensamento.

Repleto de elementos filosóficos, foi conduzido, então, para o processo de descoberta do corpo político das lésbicas.

Para Wittig, o lesbianismo é um conceito revolucionário. Em seus estudos e pesquisas, enfatizou que “‘as lésbicas não são mulheres’, o que significa que as lésbicas, então, estariam fora do domínio heterossexista” (WITTIG, 1992, p. 4) por causa da própria natureza e constituição das suas relações. O corpo político das lésbicas se constituiu em meio às configurações sociais, estando as lésbicas inseridas no processo de dominação, então estas não estariam fora do domínio heterossexista, o que levaria à imposição do poder, assim como afirmou Foucault – “como o próprio corpo é investido pelas relações de poder”. (FOUCAULT, 1987, p.27)

Esse corpo é incluído para ser excluído, aparece sob o domínio do poder das instituições como o Estado, a escola, a família e a sociedade. Destaca-se que esta inclusão desencadeou novas formas de apropriação para normalizá-lo.

O corpo político das lésbicas se constitui também em meio aos efeitos hegemônicos dos desígnios da exclusão, esse desqualificado e considerado transgressor e anormal. O corpo das lésbicas tornou-se um acontecimento e, sendo assim, parte-se da premissa de que alguém só é algo na medida em que existe seu reconhecimento social.

“Reconhecimento é conhecer algo por aquilo que é” (ABBAGNANO, 2007, p. 982). Desse modo, ao considerar os aspectos do âmbito privado, seria reconhecer este como ‘identidade em’, a qual é movida em uma direção sociocultural para o âmbito coletivo, originando, a ‘identidade para’. Sendo assim, a identidade existe em dois sentidos: a ‘identidade em’ e a ‘identidade para’, promovendo uma fluidez desta formação identitária do corpo político das lésbicas.

Identidade lesbiana:

A partir do conceito de identidade de Tania Navarro é que se estabelecerá uma discussão sobre o termo identidade. Navarro disse que “a identidade nômade é assim uma posição de sujeito ocupada em uma situação, em uma sociedade dada” (NAVARRO, 2011, p.13), o que sugere uma construção identitária dinamizada e fluente que ultrapassa as

margens do antes e do depois, do ontem e do agora, do ‘em’ e do ‘para’.

Dessa forma, atribuir uma identidade nômade ao corpo político das lésbicas, significaria essencialmente afirmar que a dinâmica ‘em e para’ é diferente em sua constituição, mas, ao mesmo tempo, análoga porque estão substanciadas por um contexto mundano ou fluido.

Os elementos filosóficos e societários coadunados com o princípio de identidade nômade teriam a característica de que cada coisa é aquilo que é, e o corpo político das lésbicas é aquilo que é, mas transmutado por memórias que nascem da formação ‘identitária em’ – individual, incidindo na ‘identidade para’ – coletivo.

Para tanto ao entender a formação da ‘identidade em - individual’ é preciso analisar as questões intrínsecas constituintes, um corpo que se origina com a ‘amizade, amor, *eros*, poesia’, em que o estético e político também coexistem.

A ‘identidade para - coletivo’ surge, então, frente à proposta mundana que nomeia esse corpo de errante, bem como o faz ocupar os espaços público e privado e o aproxima da ideia de transgressão e de anormalidade.

As identidades no sentido ‘em e para’ coexistem e criam nova possibilidade de atuação política na contemporaneidade. A identidade nômade que vai além das questões intrínsecas, articulando com o emaranhado extensivo do mundo, reúne o individual - ‘em’ com o coletivo – ‘para’.

Ontem um corpo transgressor, caricato e anormal, hoje um corpo visível e portador de direitos. Assim, a identidade ‘em’ reúne as qualidades intrínsecas, como exemplo a resistência do corpo político; e a identidade ‘para’, reúne as qualidades extrínsecas, como exemplo a visibilidade.

Assim, a interlocução entre as identidades ‘em’ e ‘para’ forma o sujeito político lésbica. Dessa forma, o sujeito político lésbica é participante ativo do espaço societário, principal personagem das mudanças por excelência. A vida política e as subjetividades implicadas partem, então, dessa constituição, envolvendo teorização e compreensão dos discursos e memórias conceituadas a partir do espectro individual – mundo interno, o qual se relaciona com o espectro coletivo – mundo externo.

Importa esclarecer também que as maneiras de entender o termo identidade variam

na filosofia (ABBAGNANO, 2007, p. 612). Aqui, a perspectiva identitária envolve uma interioridade particular individual, carregada de características pretéritas que desfiguram e, ao mesmo tempo, formam a base própria do corpo político, no qual o sujeito efetua interações no coletivo. Tal binarismo do individual e do coletivo envolve memórias inteligíveis, desde o extermínio por meio das fogueiras santas até a medicalização para uma pseudo cura do lesbianismo.

De todo modo, a partir das memórias que o constitui, o lesbianismo na contemporaneidade propõe um agir político em oposição aos sentidos do poder que pressupõe dominação e invisibilidade deste corpo.

Segundo Navarro, “(...) é que nem o sexo biológico, nem o gênero, nem as práticas sexuais podem dar uma definição do ser humano, atestando uma essência qualquer ou uma substância estável de homogeneidade individual.” (NAVARRO, 2011, p. 5) Mas, em certo sentido, espectros individuais são balizados na singularidade, mas compartilhados na multidão.

Nesse sentido, Revel, a partir do pensamento foucaultiano, afirma que:

O problema da produção das subjetividades pertence, portanto, ao mesmo tempo, à descrição arqueológica da constituição de certo número de saberes sobre o sujeito, à descrição genealógica das práticas de dominação e das estratégias de governo às quais se pode submeter os indivíduos (...). (REVEL, 2005, p. 85)

Assim, o sujeito político lésbica está circunscrito a partir dos elementos filosóficos, sociais e culturais desenvolvendo uma identidade nômade com princípios e matrizes para uma efetiva ação. Este agir discorre sob a égide do espectro individual, englobando o espectro coletivo.

Em certo sentido, o sujeito político lésbica no mundo é reflexo da memória, concretizada no presente, que se atualiza com novas formas de agir. Assim, o agir coletivo e o sujeito político lésbica ultrapassam os desígnios do biológico, o qual abarca a naturalização do sexo imposto na constituição do que se deve considerar como mulher e como homem na sociedade, sem dúvida é como se uma identidade tomasse apenas por base a formação do sexo.

Desse modo, é preciso compreender para além do sexo biológico, pois existe um

sujeito do mundo. Um sujeito político dotado de uma identidade nômade e, portanto, composto por relações societárias mundanas, com formulações individuais, coletivas históricas e políticas.

E, sendo assim, ao verificar o mundo, afere-se que a formação desse sujeito está impossibilitada do isolamento em "si mesmo", pela própria composição coletiva.

Na obra *História da sexualidade, o cuidado de si*, Foucault investigou as ideias morais acerca do sexo e a relação moral cristã, e afirmou que:

É no quadro dessa cultura de si, de seus temas e de suas práticas que foram desenvolvidas, nos primeiros séculos de nossa era, as reflexões sobre a moral dos prazeres; é preciso olhar para esse lado a fim de compreender as transformações que puderem afetar essa moral. Aquilo que a primeira vista pode ser considerado como severidade mais marcada, austeridade acrescida, exigência mais estrita, não deve ser interpretado, de fato, como um estreitamento das interdições; o campo daquilo que podia ser proibido em nada se ampliou e não se preocupou organizar sistemas de proibições autoritárias e mais eficazes. (FOUCAULT, 2005, p. 71-72)

Neste sentido, o corpo político logicamente se expressa aquém do autoritarismo que se organiza frente à fala compulsória. Apontadas anteriormente, as formas de interdições bem eficazes para o domínio e o controle do corpo se fazem presentes de modo a afetar os corpos. Dessa maneira, o conceito de identidade nômade aumenta a tenacidade para a constituição do sujeito lésbica, uma identidade 'em e para', que necessariamente forma um conjunto de caracteres próprios e exclusivos, que, de tão dinâmicos, criam uma interlocução nos âmbitos individual e externo, produzindo o sujeito lésbica.

Uma genealogia do sujeito lésbica? É certo que essa genealogia consente precisamente a reinscrição histórica dos fatos nos quais a identidade nômade é parte da constituição do corpo político.

Em Foucault, há um fazer genealógico, uma *ontologia histórica* (FOUCAULT, 2005, p. 53), interpretada na atualidade como episódio que questiona a situação presente, refletindo o pretérito e a resistência ante a despolitização nas sociedades de massa ou as modernas práticas disciplinares e do biopoder.

O sujeito político lésbica se compõe a partir de sua própria estrutura, envolvendo a existência do cuidado de si em oposição ao biopoder e às técnicas disciplinares de dominação. Portanto, ao tratar das categorias identidades 'em e para' foi verificado que

ambas possuem uma conotação crítica denunciando os fatos sociais, formando uma nova composição que mistura o individual e o coletivo.

É, portanto, a ressignificação do sujeito político lésbica que fez surgir o corpo-resistência, corpo-visível, apoiado nas identidades ‘em e para’, envolvendo o individual e o coletivo no enfrentamento do poder que acometeu esse corpo.

O corpo resistência em Butler:

Ao realizar uma discussão sobre a questão de gênero, Butler propõe, em sua obra “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, que

A marca do gênero parece “qualificar” os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta “menino ou menina?” é respondida. As imagens corporais que não se encaixam em nenhum desses gêneros ficam fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece. (BUTLER, 2003, p. 162)

Essa citação traz um questionamento acerca da construção da categoria gênero e como essa humanização/desumanização e suas imagens corpóreas se relacionam a partir da estruturação sociocultural, transformando o gênero em sujeito com corpo político.

Existe um conjunto de significados que são captados no contexto cultural e que possibilitam identificar que o gênero é apreendido, sendo uma espécie de ato cultural-corporal a exigir uma nova linguagem fazendo com que haja uma diversidade categórica que se expande.

Então apontar as especificidades na expansão categórica é avançar na discussão que se inicia para a construção do corpo político.

Inicialmente pensar na categoria sexo é remeter a um ponto de vista político da naturalização da sexualidade meramente procriadora, dando elementos constitutivos para a normatização da identidade de gênero e da orientação sexual. Desse modo, acontece então uma exclusão que marca profundamente o corpo político das lésbicas.

O corpo político das lésbicas parece inaugurar uma nova categoria, já que não são constituintes das categorias sexo e gênero, que possuem uma linguagem que de certo modo agrupa dados imediatos ou características físicas que fazem parte do signo da natureza, as

lésbicas recusam a normatização e o percurso dos atributos da heterossexualidade.

A marca reprodutiva aparece como elemento forte nesta discussão, como uma percepção direta do sexo. Desse modo, o discurso de ser mãe carrega indiscutivelmente as categorias de sexo e o signo do que é ser mulher na sociedade. É como se a maternidade constituísse um dado objetivo da experiência de ser mulher, pertencendo, por essa razão, à ordem natural, sendo essa percebida como algo físico e necessário a todas as mulheres - uma construção do sistema social. Essa questão merece ser melhor debatida, mas não será tratada aqui.

As mulheres, independentemente da sua orientação sexual, podem romper com a imposição cultural da reprodução e criar uma nova linguagem do corpo físico percebido fragmentariamente no sistema social. As lésbicas estão inscritas nesse sistema que possui uma linguagem que tem o poder de nomear o que é tido como legítimo e real e, dessa forma, marcar e substituir a unicidade do corpo em meros pedaços.

Parafraseando Butler, a unidade imposta ao corpo pela categoria sexo é uma desunidade, pois pensar as partes sexuais, como vagina, útero, ovários, que realizam a procriação é remeter-se à ideia fragmentária da totalidade do corpo. O sexo presente nessa discussão fragmentária pertence, então, a uma realidade discursivamente constituída, servindo para o propósito da dominação.

Dominação e o terceiro gênero:

Essa dominação está inscrita em uma linguagem que, repetida ao longo do tempo, produz efeitos sobre a realidade, resultando em acontecimentos. Tal conjunto de fatos é considerado uma prática que vem sendo repetida em relação à diferença entre os sexos, criando-se o que se denomina de divisão naturalizada. Desse modo, Butler afirma que

A “nomeação” do sexo é um ato de dominação e coerção, um ato *performativo* institucionalizado que cria e legisla a realidade social pela exigência de uma construção discursiva/perceptiva dos corpos, segundo os princípios da diferença sexual. (BUTLER, 2003, p.168)

A configuração sexual dos corpos é estabelecida, então, pela imposição da categoria sexo, que aprisiona por meio da linguagem projetada, impregnando nas entranhas do corpo

social um cenário real de violência do que é tido como normal. Pensar na normalidade é evidenciar tal marca que oprime a todos, e incide diretamente na constituição de uma forma única de orientação sexual, que deveria seguir padrões objetivando a procriação. Essa linguagem apresentada se estrutura de forma que todos aceitam sem questionar o padrão heterossexual. O discurso da igreja e das sociedades culturalmente se fundamenta na ideia de que o homem é feito para a mulher, e vice versa, e novamente o sexo aparece como ponto central da discussão.

O discurso torna-se, então, opressivo, já que exige uma fala sem questionamentos do que está ontologicamente e culturalmente inscrito no interior do sistema social. O poder dessa afirmação discursiva está impregnado no imaginário da sociedade e mergulha o corpo político das lésbicas em uma violência objetiva, a qual dispõe de discernimento acerca deste poder, sendo coagidas a lidar com ele.

Sendo assim, o enfrentamento que as lésbicas estabelecem subscreve esse poder violento que ocorre por meio da construção de uma linguagem coletiva. A reificação do sexo socialmente imposta deformou o corpo político das lésbicas, criando (im)possibilidades para a realização do projeto político e a materialização do terceiro gênero. Esta discussão que Wittig realiza deixa claro que não há distinção entre sexo e gênero, a categoria de sexo trás marcas de gênero, é politicamente investida, naturalizada, mas não natural. Para Wittig, a mulher só existe para estabilizar a relação binária, e neste caso as lésbicas não são mulheres, as lésbicas transcendem a relação binária. A lésbica parece ser um terceiro gênero (BUTLER, 2003, p. 164).

A concepção do terceiro gênero, deste modo, traria a derrubada do sistema relação binária expandindo o campo cultural e a diversidade sexual, trazendo, assim, uma visão universal. Entretanto, compreender que politicamente a existência da estrutura binária condiciona a relação de sujeição, pois permite que a dominação linguística dos atributos físicos e a fragmentação dos corpos tragam artificialidade para a discussão, revelando a plenitude do campo ontológico distorcido nesta narrativa.

A questão contemporânea de expansão da diversidade sexual está permeada de estratégias conscientes por parte do corpo político das lésbicas que resistem à hegemonia da relação binária. Com isso, segundo Butler “para Wittig, falar é um ato de poder”.

(BUTLER, 2003, p. 174), permitindo o reconhecimento e a visibilidade no mundo, desafiando a imposição heterossexual sobre os corpos e a categoria sexo, além de reafirmar direitos que são negados e enfrentar a invisibilidade e o silêncio contextualizado socialmente e por meio da linguagem. Segundo Butler,

Esse “contrato” linguístico ideal ou primário opera no nível implícito. A linguagem tem uma possibilidade dupla: pode ser usada para afirmar a universalidade verdadeira e inclusiva das pessoas, ou pode instituir uma hierarquia em que somente algumas pessoas são elegíveis para falar, e outras em virtude de sua exclusão do ponto de vista universal, não podem “falar” sem desautorizar simultaneamente sua fala. (BUTLER, 2003, p.167)

O construto do poder da fala permite o deslocamento reativo do lugar dos corpos políticos das lésbicas que reagem coletivamente e emergem do lugar marginal e de exclusão o qual foram introduzidas pelo discurso normatizador. Esse corpo desafia e cria uma perspectiva nova, modelando-se, assim, de forma unificadora, em uma linguagem política.

Diante disso, identificar o que circunscreve a linguagem política, permitindo a visibilidade das lésbicas na contemporaneidade é fundamental para verificar os precedentes religiosos e cartesianos que compreendem esse corpo como um ente pecaminoso e doente.

Fatalmente silenciá-lo ou curá-lo é condição para purificá-lo na ordem normatizadora e fundamentalista dessas instituições. Tornar, assim, esse corpo consciente é romper com a sujeição e a dominação presentes nos discursos que estabelecem fronteiras e servem ao propósito naturalizador, limitando e definindo ideias de purificação para punir o que está transgredindo o sistema.

Em um dado sentido, o corpo político das lésbicas carrega marcas excludentes que são operadas pela subversão da ordem. Com atributos estigmatizantes, as lésbicas são invisibilizadas socialmente. A sua condição a mergulha em um silêncio socialmente aceito. A fala desaparece dando lugar para a lesbofobia/homofobia, reforçando, por parte de alguns indivíduos, o medo e o desprezo pelas lésbicas.

A terminologia homofobia é usada para descrever uma repulsa face às relações afetivas e sexuais entre pessoas do mesmo sexo, um ódio generalizado aos homossexuais, bem como todos os aspectos do preconceito heterossexual e da discriminação anti-homossexual. Já o termo **lesbofobia** é uma manifestação de violência frente a um modo de comportamento sexual considerado “diferente” – a própria opressão sofrida por mulheres

lésbicas. A lesbofobia, contorno do corpo natural, repousa na mentalidade societária. Na contemporaneidade, vêm-se intensificando as fronteiras do corpo político das lésbicas na medida em que não há o reconhecimento social. O corpo político das lésbicas traz a perda do sentido do normal e revela que esse entendimento do que é dito normal é uma impressão falha, um ideal que nenhum corpo agrupa. De acordo com Butler,

(...) como estratégia de sobrevivência em sistemas compulsórios, o gênero é uma *performance* com consequências claramente punitivas. Os gêneros distintos são parte do que “humaniza” os indivíduos na cultura contemporaneidade; de fato, habitualmente punimos os que não desempenham corretamente o seu gênero. (BUTLER, 2003, p.184)

Por meio de coação e punições reguladoras incorporadas, produz-se a ideia que o sexo natural, mulher ou homem, deve ter elementos e estilos corpóreos que designam o significado e configuram socialmente os papéis destinados compulsoriamente ao gênero.

Infelizmente, os papéis impostos socialmente marcam o corpo político das lésbicas, violentando e estabelecendo uma cópia infundada das relações binárias. Faz-se necessário ultrapassar esse conceito e verificar que as lésbicas não se enquadram nessa perspectiva. Paradoxalmente, as lésbicas promovem uma mudança do signo de gênero. Segundo Butler, “os gêneros não podem ser verdadeiros nem falsos, reais nem aparentes, originais nem derivados. Como portadores críveis desses atributos, contudo, eles também podem se tornar completa e radicalmente *incríveis*” (BUTLER, 2003, p.201).

Desse modo, o corpo político das lésbicas enquanto terceiro gênero se torna incrível, pois permite a extração das imposições da relação binária na composição totalizante e unitária dos atributos essenciais ao corpo político. A visibilidade do corpo político das lésbicas tenta contradizer a ordem androcêntrica e sexista do mundo determinante. Assim, historicamente, as relações normativas se baseiam nas desigualdades de gênero e na repressão sexual e têm sido impostas para as lésbicas através da família, da escola, dos meios de comunicação e da agressão física ou psíquica, na tentativa de invisibilizar o terceiro gênero, ou seja, para as lésbicas, é negar direitos sociais, a participação política, é negar a existência ao corpo político.

Considerações:

O significado do termo “corpo político das lésbicas” teve como base a concepção foucaultiana sobre ‘corpo político’, estabelecido em meio às técnicas de reforço e ao poder.

Os saberes e as técnicas científicas na era moderna consideravam este corpo lesbiano como anormal e monstruoso, precisando ser corrigido e normatizado.

Assim, ao considerar a formação do corpo político lesbiano na modernidade, cabe questionar se as formas de manipulação deste corpo e as formas perversas de exclusão-inclusão impulsionaram para a origem do terceiro gênero. Como já discutido durante o texto, Wittig afirma que o fato das lésbicas transcederem a relação binária, parece ser um terceiro gênero. Butler afirma que as lésbicas são este terceiro gênero.

Historicamente este corpo político surge não ocupando o mesmo lugar, não incorrendo em linearidade, ao contrário, avançou ou recuou de acordo com as possibilidades e impossibilidades dadas no período moderno e contemporâneo.

Na atualidade aparecem elementos como a resistência e a formação da identidade lésbica, além da visibilidade social. Outra importante questão considerada é que na formação da identidade do corpo político lesbiano existem os aspectos do âmbito privado, denominado ‘identidade em’, a qual é movida em uma direção sociocultural para o âmbito coletivo, a ‘identidade para’. Sendo assim, a identidade existe em dois sentidos: a ‘identidade em’ e a ‘identidade para’. Portanto, resistência e visibilidade permitiram na atualidade que o corpo político das lésbicas num agir político, dinâmico e autônomo se constituísse.

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- BUTLER, J. *Problemas de Gênero*: feminismo e subversão da identidade; tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2003.
- COSTA, Z. Y. T. *Autonomia, Lesbianismo e Democracia: Conferência LGBTT*. Revista *ORG & DEMO*, Ilha, v.9, n.1/2, p. 95-110, jan./dez. 2008.
- FOUCAULT, M. *Os Anormais*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *Em defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *História da Sexualidade*. A vontade de saber. Ed. Graal: Rio de Janeiro, 1988.
- _____. *Vigiar e Punir*: nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.
- RAVEL, J. *Foucault conceitos essenciais*. São Carlos: Claramuz, 2005.
- SELEM, M. C. O.. *A Liga Brasileira de Lésbicas*: produção de sentidos na construção do sujeito político lésbica. Dissertação (Mestrado Universidade de Brasília) Brasília, p.192, 2007.
- TOLEDO, Lívia Gonsalves. *Considerações narrativas sobre as vivências afetivo-sexuais entre lésbicas e suas relações com os mitos e estereótipos a respeito da lesbianidade*. 2008. p.4.
- WITTIG, M. *The Straight Mind*: and other essays. Boston: Beacon Pres, 1992.
- INTERNET:**
- AGÊNCIA BRASIL. Disponível em: <http://www.agenciabrasil.gov.br/noticias/2006/09/25/materia.2006-09-5.6363393980/view>. Acesso em: 29 set 2011.
- GRUPO GAY DA BAHIA. Disponível em: <www.ggb.org.br>. Acesso em: 12 out. 2010.
- HOMOFOBIA. Disponível em: <<http://ex-aequo.web.pt/homofobia.html>>. Acesso em: 14 jul. 2010.

HOMOFOBIA. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Homofobia>>. Acesso em: 12 ago. 2010.

PRIBERAM. *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa* (DPLP). Disponível em: <<http://www.priberam.pt/dlpo/sobre.aspx>>. Acesso em 8 set. 2011.

NAVARO, T. S. *Lesbianismo: identidade ou opção eventual?* Disponível em: <<http://tanianavarroswain.com.br/chapitres/bresil/identidade%20lesbiana.htm>>. Acesso em: 10 set. 2011.

_____. Tania Navarro Swain. Disponível em: <<http://www.tanianavarroswain.com.br/labrys/labrys8/taniabr.html>>. Acesso em: 10 set. 2011.

NOBREGA, T. P. da. *Merleau-Ponty: o filósofo, o corpo e o mundo de toda a gente!* . Disponível em: <<http://www.cbce.org.br/cd/resumos/129.pdf>>. Acesso em: 9 set. 2011.

THE INTERNET MODERN HISTORY SOURCEBOOK. Disponível em <<http://www.fordham.edu/halsall/mod/modsbook.asp>>. Acesso em: 21 de jan. 2012.

Projetos selecionados pelo edital de Iniciação Científica - PROIC da Universidade de Brasília em 2011:

Elisa Campo Dall'Orto

Orientadora: Loraine Oliveira

Projeto Geral: A filosofia como modo de vida na antiguidade: continuidades possíveis da tese de Pierre Hadot.

A vida política na *Ética a Nicômaco*.

O trabalho em questão visa apresentar uma relação entre juventude, experiência, deliberação e escolha na vida política descrita por Aristóteles nos livros I e III da *Ética a Nicômaco*. Ao ensinar para os futuros estadistas sobre a importância da moderação, Aristóteles revela o caráter prático de sua doutrina na explicação sobre a *eudaimonia*, o principal objeto de estudos da *Ética a Nicômaco*.

João Paullo Uchoa Zica

Orientadora: Loraine Oliveira

Projeto Geral: A filosofia como modo de vida na antiguidade: continuidades possíveis da tese de Pierre Hadot.

O conceito de matéria na filosofia de Plotino.

A presente pesquisa tem como objetivo analisar os argumentos que fundamentam o conceito de matéria (*hylé*) no pensamento plotiniano. A partir da exegese de tratados que discutam o problema da matéria, busca-se compreender algo que, até o presente momento, foi pouco explorado por leitores de Plotino: como se pode predicar algo da matéria, que, em termos puramente ontológicos, é entendida como não-ser? No âmbito mais geral do projeto PIBIC, trata-se de uma investigação sobre a escrita filosófica entendida como exercício espiritual.

Talita Cavaignac

Orientador: Gabriele Cornelli

Projeto geral: Archai

Tragédia grega, finitude e a filosofia do trágico

Nossa pesquisa investigará as relações entre tragédia e filosofia, com foco residindo nas questões suscitadas na tragédia grega que serviram de esteio à construção da filosofia do trágico. Algumas perguntas iniciais conduzirão o trabalho: Qual o significado da tragédia? O que é uma tragédia? O passo seguinte, de teor mais conceitual, indaga pelos elementos trágicos da tragédia. Julgamos insatisfatória a resposta que pretende circunscrever o conceito de trágico ao espaço da tragédia, uma vez que este gênero concede visibilidade a um problema de interesse artístico e existencial, mas não o esgota. É certo que o ponto de partida para o estudo desse problema é a tragédia grega, sob pena de o conceito construído incorrer em relativizações interpretativas extremadas. Mas limitar-se a isso significa não fruir de um veio filosófico rico, com sua implicação estética e existencial. Estética, porque suscita ângulos importantes para o estudo de expressões diversas. Seu interesse existencial, por seu turno, explicita-se mediante o plano múltiplo de paradoxos e contradições em que imerge o homem, cuja ação e consciência deparam com a finitude que lhe é peculiar.

Luan W. Strieder

Orientador: Gabriele Cornelli

Projeto geral: Archai

Origens orientais do pensamento grego

Nossa investigação consistirá em buscar elementos que permitam uma compreensão da fundamentação, implicações e situação atual das teses favoráveis e desfavoráveis à tese do

“milagre grego”. Walter Nascimento NETO (2010, pp. 117-8) afirmou que “o início da filosofia é em grande parte pensado como um atravessar de uma fronteira ao mesmo tempo em que é um delimitar um território próprio. É neste território que a tradição filosófica erguerá seu ímpeto agônico, recusando tradições concorrentes e dando início a uma outra”. É o caso também de se buscar compreender aquilo que os gregos não recusaram das tradições concorrentes, disso se apropriando e transformando – ao longo da antiguidade e do período helenístico – em algo reconhecidamente seu, embora não surgido de modo espantoso e miraculoso, sendo o resultado de trocas culturais duradouras e bem mais profundas que certas leituras etnocêntricas tem feito supor. O pleito principal do presente projeto é o de apreciar as origens e a evolução da filosofia sob um prisma metodológico que permita uma análise das tradições ocidentais, de maneira especial daquelas clássicas e helenistas, em comparação com tradições orientais

Guilherme de Freitas Kubiszkeski
Orientador: Agnaldo Cuoco Portugal
Os Problemas da Indução e a Abordagem Bayesiana

Projeto geral: Indução, Testemunho e Racionalidade da Crença em Deus
Apresentação dos chamados dois enigmas da indução – o de David Hume e o de Nelson Goodman – e avaliação de aspectos principais do debate sobre o problema na filosofia contemporânea, com destaque para a tentativa bayesiana de solução feita por Colin Howson.

João Víctor Oliveira Gomes
Orientador: Agnaldo Cuoco Portugal
Indução e Testemunho na Justificação da Crença em Deus segundo Richard Swinburne

Projeto geral: Indução, Testemunho e Racionalidade da Crença em Deus
Análise crítica da proposta de aplicação do método probabilístico bayesiano na fundamentação da crença em Deus, feita por Richard Swinburne, bem como de sua defesa do testemunho como fundamentação da crença racional em milagres.

Lorrayne Bezerra Vasconcelos Colares
Orientador: Agnaldo Cuoco Portugal
O Testemunho como Fonte de Conhecimento

Projeto geral: Indução, Testemunho e Racionalidade da Crença em Deus
Estudo de aspectos do debate contemporâneo em teoria do conhecimento acerca do testemunho como fonte confiável de conhecimento, a partir das críticas feitas por Hume à racionalidade da crença em milagres e da defesa do testemunho como forma particular de conhecimento, não redutível à percepção sensorial, feita por C. A. J. Coady.

Breno Ramos Mossó
Orientador: Cláudio Reis
Revolução francesa X revolução americana: Dois ideais de liberdade

O objetivo do trabalho é identificar e explicar as idéias filosóficas que transparecem nos discursos e nas decisões tomadas pelos revolucionários americanos e franceses ao longo dos processos da Revolução Americana (1776-1787) e da Revolução Francesa (1789-1799). Particularmente, o trabalho vai procurar descrever as convergências e divergências, tanto nos discursos quanto nas soluções

institucionais encontradas, tentando entendê-las à luz da apropriação das idéias filosófico-políticas desenvolvidas ao longo do século XVIII. A hipótese principal de trabalho é a de que cada uma das duas revoluções estudadas incorpora um ideal de liberdade distinto e que isso influencia a dinâmica dos respectivos processos revolucionários e as soluções institucionais e políticas que oferecem.

Mayara Franco Moreira

Orientadora: Priscila Rossinetti Rufinoni

Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

Em torno da literatura engajada: Sartre e o debate estético.

Este projeto visa estudar o texto de Sartre *O que é Literatura* em comparação a seus trabalhos literários e em contraste às polêmicas de fundo, com Adorno e Lukács mais notadamente.

Rafael Alves Reis

Orientador: Cláudio Reis

A felicidade em Rousseau

O trabalho visa estudar a noção de felicidade como união entre o homem e a natureza no pensamento de Jean Jacques Rousseau, com foco nas suas obras autobiográficas.

Lennon Pedro Noleto Ferreira

Orientadora: Priscila Rossinetti Rufinoni

Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

Debates sobre o expressionismo: vanguarda e realismo

Na presente pesquisa, utiliza-se de teorias estéticas como caminho a ser trilhado em direção à plástica expressionista. A análise será estruturada em torno da leitura de autores coevos ao movimento, a saber: Theodor Adorno, Walter Benjamin, György Lukács entre outros.

Gilmar Jorge Mendes Junior

Orientadora: Priscila Rossinetti Rufinoni

Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

Juízos sintéticos e juízos analíticos: uma leitura dirigida da Crítica da Razão pura de Kant

O presente plano de trabalho pretende investigar a distinção kantiana entre juízos analíticos e sintéticos; trata-se de uma pesquisa de análise textual da questão na *Crítica* de Kant, cujos horizontes são a inovação aberta no plano histórico, notadamente em relação às concepções de Hume e Leibniz, e as suas decorrências no campo da teoria do conhecimento do século XIX e XX.

Bianca Rocha Machado

Orientadora: Priscila Rossinetti Rufinoni

Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

A estruturação estética da experiência hermenêutica

O presente projeto de pesquisa pretende investigar, primeiramente, a influência das discussões estéticas, empreendidas no idealismo alemão, sobre o desenvolvimento da hermenêutica no século XX; e, num segundo momento, a maneira como a própria guinada hermenêutica da filosofia com Heidegger e Gadamer conduz a uma recolocação do questionamento estético a partir de uma reestruturação da noção de experiência.

Mathias Möller

Orientador: Alex Calheiros de Moura
Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

O sublime e a arte moderna: uma leitura adorniana de Kant

Este plano visa estudar a leitura que Adorno fez do sublime kantiano em sua *Teoria estética*.

Alexandre Cherulli Marçal

Orientador: Erick Calheiros de Lima
Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

Em torno do conceito hermenêutico-dialético de experiência

O projeto de pesquisa pertence ao contexto mais amplo, formado pela resistência do discurso filosófico no século XIX e XX à intrusão e absolutização da metodologia teórico-científicista. Esta proposta investigativa se debruça sobre um ponto fundamental do mesmo, sobre aquilo que pode garantir a plausibilidade, a viabilidade e a pertinência de uma relativização estética ou mesmo epistemológica da visada teórico-científicista, a saber: a fundamentação de uma noção de experiência refratária ao nívelamento objetivante.

Letícia Olano Morgantti Salustiano Botelho

Orientador: Erick Calheiros de Lima
Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

A crise da racionalidade científica: uma investigação epistemológica sobre os fundamentos da crítica social

Esta proposta de pesquisa pretende empreender uma investigação epistemológica acerca das bases filosóficas da crítica social. A fim de alcançar tal objetivo, o projeto tenciona problematizar epistemologicamente a

articulação entre duas grandes correntes do pensamento crítico-social contemporâneo: o ponto de vista “dialético” da operacionalização teórico-social da tensão aparência/essência na exploração do teor crítico do “método” de desenvolvimento das contradições intrínsecas à sociedade burguesa, tomada como “totalidade social”; e o ponto de vista “hermenêutico” da operacionalização do conceito de compreensão e a consequente formulação da noção de ciências histórico-compreensivas.

Rafael Souza Siqueira

Orientador: Erick Calheiros de Lima
Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

O conceito de trabalho em Hegel e Marx: da auto-formação ao paradigma produtivista.

O presente projeto de pesquisa se dedica a uma questão absolutamente diretiva para a filosofia contemporânea, qual seja: a formulação por Karl Marx do paradigma produtivista como crítica da sociedade burguesa a partir da crítica e assimilação de elementos da filosofia hegeliana.

Douglas Anderson dos Santos

Orientador: Herivelto Pereira de Souza
Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

Arqueologia do conceito “dispositivo” dentro da perspectiva biopolítica

A presente pesquisa pretende analisar o aparecimento e os modos de operação do conceito “dispositivo”, recorrente no pensamento de Michel Foucault, e as apropriações feitas pelo pensador contemporâneo Giorgio Agamben. Para tanto, o método arqueológico será adotado em coerência com a tarefa aqui proposta, fazendo saltar as relações que compõem este conceito.

Jéssica Franco de Carvalho

Orientador: Herivelto Pereira de Souza
Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

A estratégia transcendental strawsoniana e o problema do ceticismo

Investigar o papel do argumento transcendental de P. F. Strawson na tentativa de compreender como podemos, validamente, justificar as nossas alegações de conhecimento ante as objeções céticas no que concerne aos fundamentos da crença. Para tanto, será necessário analisar a forma, abrangência e especificidade do argumento, bem como a avaliação das objeções feitas ao mesmo, com especial atenção à abordagem do autor quanto ao naturalismo.

Artur Lucman Nogueira Braga

Orientador: Gerson Brea
Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

As relações entre psicologia e filosofia a partir da perspectiva de Karl Jaspers

A partir da obra do psiquiatra e filósofo Karl Jaspers, mais precisamente, de suas contribuições para a fenomenologia e a psicologia da compreensão, o presente projeto pretende investigar a influência de posições filosóficas no desenvolvimento da psicologia e da psicopatologia no final do século XIX e início do século XX, bem como esclarecer o papel fundamental que essas ciências representaram na origem da filosofia da existência.

Renato Reis Caixeta

Orientador: Herivelto Pereira de Souza
Projeto geral: O futuro da noção de *Anerkennung*

Normatização a partir dos conceitos de Estado de Exceção e Soberania

O projeto de pesquisa vai tentar encontrar um fator determinante que podemos estabelecer como um fundamento para a questão da Normatização do Direito. Assim, a questão central que tentaremos elucidar é o fato de como esse fundamento - que mediaremos pelo debate acerca dos conceitos de Estado de Exceção e Soberania - pode ser estabelecido dentro de um contexto em que a política aparece como palco onde essas articulações são obtidas. Para tanto, recorremos às teorias que de forma mais concisa e concreta articularam os conceitos acima mencionados, como as de Carl Schmitt e Walter Benjamin, além de outros autores que se inseriram no debate posteriormente.

Tiago Leal Dutra de Andrade.

Orientador: Paulo Cesar Coelho Abrantes.

A importância da empatia e da aprendizagem social na evolução das capacidades para a acumulação cultural.

O trabalho investiga as capacidades cognitivas necessárias para que uma tradição cultural possa ser cumulativa, em especial as associadas à imitação fidedigna, como a capacidade para se imputar estados mentais a outrem. Pretende-se investigar também, capacidades cognitivas precursoras desta em outras espécies animais, das quais estamos filogeneticamente mais próximos.

Renan de Moraes Rodrigues

Orientador: Pedro Gontijo
As orientações Curriculares para o Ensino de Filosofia no Ensino Médio nos sistemas de ensino estaduais

A pesquisa pretende mapear a situação de implantação do Ensino de Filosofia no Ensino Médio nos diversos estados

Brasileiros e analisar as propostas curriculares para a disciplina. Pretende verificar que temas, autores, são predominantes nas propostas curriculares e verificar como dialogam com as diretrizes e orientações nacionais. Pretende verificar a presença de conteúdos relacionados à cultura indígena e afrobrasileira e a presença de elementos da produção filosófica no Brasil e América Latina e outros aspectos presentes.

Milton Pereira de Albuquerque

Orientador: Pedro Gontijo

A Formação de Professores de Filosofia nas Universidades Públicas Brasileiras

Partindo da leitura dos projetos pedagógicos e das matrizes curriculares das licenciaturas em Filosofia nas universidades públicas mapear e analisar a organização da formação de professores de filosofia nas universidades públicas. Verificar como se equilibra a proposta de apropriação da tradição filosófica e as competências e habilidades relativas à docência.

Estando a quase 10 anos das novas diretrizes para licenciaturas, verificar como estas foram apropriadas nos cursos de licenciatura em filosofia.

Carolina Alves Caixeta Bueno

Orientador: Pedro Gontijo

Os laboratórios de Ensino de Filosofia nas Universidades Brasileiras

Entre as diferentes estratégias para dinamizar e potencializar a formação docente nos cursos de licenciatura está a criação de laboratórios de ensino em algumas universidades. A pesquisa pretende mapear as iniciativas e analisar os resultados que essa experiência tem proporcionado na formação docente.

Alan David dos Santos Tórmá

Raphael Santos Lapa

Orientador: Marcio Gimenes de Paula

A crítica do cristianismo nos pós-hegelianos: Feuerbach, Kierkegaard e Nietzsche

O intuito do projeto é alcançar as seguintes metas: a) analisar o contexto histórico e filosófico da formação da filosofia alemã como herdeira de Lutero, dando especial foco no século XIX; b) analisar cuidadosamente, no âmbito da história da filosofia, o que foi a influência da filosofia hegeliana da religião nesses três autores e qual a sua contribuição específica notadamente na sua crítica ao cristianismo; c) analisar tal temática dentro da obra de cada um dos pensadores escolhidos para tanto. Contudo, dada a amplitude da mesma, serão analisadas especialmente as obras *A Essência do Cristianismo* (Feuerbach), *O Anticristo* (Nietzsche), *O Instante* (Kierkegaard). Todavia, as mesmas serão compreendidas no contexto da totalidade da obra de cada um, o que não dispensa, portanto, nenhuma reflexão mais aprofundada em torno de outras obras da autoria dos mesmos. Desse modo, almeja-se alcançar as seguintes metas: a) análise aprofundada dos três itens expostos acima; b) apresentação de tais análises em artigos, publicações e em congressos, tornando públicas as conclusões da pesquisa.

Felipe Castelo Branco Medeiros

Orientador: Nelson Gomes

Realismo e anti-realismo: leituras diversas de Wittgenstein

O escopo dessa pesquisa se pretende a, por meio da análise dos textos de Putnam e Dummet, tentar identificar qual nos parece ser a leitura mais apropriada da obra do segundo Wittgenstein e além disso tentar traçar a linha onde a posição da teoria realista

de Putnam, ou da teoria anti-realista de Dummet parecem plausíveis ao responder as problemáticas da questão do realismo como entendida pela filosofia analítica e como elaboradas pela outra teoria.

Fábio Salgado de Carvalho

Orientador: Alexandre Fernandes Batista Costa Leite

Projeto geral: Leis de interação e combinação de conceitos

Combinando Demonstrabilidade e Conhecimento

O presente projeto tem por escopo o estudo de leis de interação que permitirão a integração dos conceitos de demonstrabilidade — advindo do formalismo obtido por meio da Lógica da Demonstrabilidade — e de conhecimento — advindo, por sua vez, do formalismo obtido por meio da Lógica Epistêmica. O estudo da Lógica Modal, especificamente as interpretações específicas para a abrangência dos conceitos mencionados, será um ponto de partida portanto. Tendo-se por base o estudo da combinação dos dois conceitos, buscar-se-á formalizar-se teses acerca do Realismo Estrutural, do Ceticismo Local e da natureza da prática matemática. O projeto dar-se-á em torno de uma perspectiva universalista do conhecimento, em detrimento, e em vista, da corrente compartição e especificação do conhecimento. Serão abordados, outrossim, aspectos referentes à quase-verdade, resultantes de caracterizações da localidade e globalidade da estrutura da realidade.

Antonio Ferreira Marques Filho

Orientador: Wanderson Flor do Nascimento

Pensando uma Bioética igualmente boa para todos os concernidos.

O projeto de pesquisa tem como primeiro desafio possibilitar ao graduando um contato maior com as discussões acerca da filosofia, da ética e em específico da bioética possibilitando ao mesmo a compreensão de noções e conceitos fundamentais sobre as mesmas e suas relações com a sociedade política e cultural. Esta compreensão deve possibilitar ao estudante a identificação de correntes, tendências e enfoques assumidos pelas decisões envolvendo a Bioética.

Márcio Viotti

Orientador: Evaldo Sampaio

O Príncipe de Maquiavel à luz da Filosofia Política de Leo Strauss

Trata-se de estudar a interpretação d'O Príncipe de Maquiavel desenvolvida por Leo Strauss, tendo como fio condutor a questão de como a nova concepção da virtude política maquiaveliana instauraria uma ruptura entre a filosofia política clássica e a filosofia política moderna.

André Vicente Lino de Souza

Orientador: Evaldo Sampaio

O Direito Natural n'A República de Platão segundo Leo Strauss

Trata-se de examinar a questão do “direito natural” na interpretação d'A República de Platão desenvolvida por Leo Strauss, especialmente no segundo capítulo do *The City and Man*, visando a possibilidade de se pensar o que é “bom por natureza”, “a melhor sociedade”.

Marcos Ruben de Oliveira

Orientador: Evaldo Sampaio

Direito Natural em Nietzsche

Trata-se de pesquisar, a partir da interpretação desenvolvida por Leo Strauss, se a filosofia de Nietzsche recai no relativismo moral ou se nesta há alguma concepção de direito natural. Para tanto, realiza-se uma leitura de Além do Bem e do Mal.

Alexandre Magno Rodrigues

Bruna Wieczorek Lobo

Orientador: Alex Calheiros

Gabriel Filipe Santana de Lima

Orientador: Alexandre Costa Leite