

PÓLEPOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília
Universidade de Brasília – UnB; Campus Universitário Darcy Ribeiro
Instituto de Ciências Humanas; Departamento de Filosofia
ICC Ala Norte, Bloco B, Subsolo, Módulo 24

ISSN: 2238-7692

E-mail: polemosunb@gmail.com

Website: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

A *Pólemos* é uma publicação semestral digital do corpo discente do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

Os textos publicados na revista são de inteira responsabilidade de seus autores e suas autoras. Permite-se a reprodução desde que citada a fonte.

Está indexada no *Latindex*, *Diadorim*, *Google Scholar* e *CiteFactor*.

Pólemos is a digital semi-annual of the student body of the Department of Philosophy of the University of Brasília.

The texts published in this Journal are of entirely responsibility of the author.

The reproduction is permitted since mentioned the source.

It is indexed in *Latindex*, *Diadorim*, *Google Scholar* and *CiteFactor*.

Dados para citação / catalogação

Pólemos – Revista de Estudantes de Filosofia / Universidade de Brasília. – vol. 08, n. 15 (2019). – Brasília, DF.

Semestral (janeiro – junho)

ISSN: 2238-7692

Disponível na Internet: <http://periodicos.unb.br/index.php/polemos>

1. Periódico. 2. Filosofia 3. Universidade de Brasília 4. Instituto de Ciências Humanas. 5. Departamento de Filosofia

Universidade de Brasília

University of Brasília

Reitora: Márcia Abrahão

Vice-reitor: Enrique Huelva

Instituto de Ciências Humanas

Institute of Humanities

Neuma Brilhante Rodrigues

Herivelto Pereira de Souza

Departamento de Filosofia

Department of Philosophy

Erick Calheiros de Lima

Alexandre Costa-Leite

Comissão Editorial e Executiva

Editorial and Executive Committee

Comitê Editorial

Editorial Committee

Editora-Chefe Responsável

Editor-in-Chief

Priscila Rossinetti Rufinoni

Capa

Cover Photo

Vanessa Costa

Editoras Associadas

Associated Editors

Aline Matos da Rocha

Danielle Leal Rodrigues

Gabriel Vieira Alves

Gabriel Suhet de Oliveira

Gregory Wagner Nunes Carneiro

Iasmin Leiros Sarmento

Jade Oliveira Chaia

Maria Clara Rodrigues

Verônica de Sousa Maciel

Preparação de originais e Diagramação

Preparation of the originals and

Diagramation

Jade Oliveira Chaia

Revisão de Língua Portuguesa

Revision of Portuguese

Rebecca Reseck

Yuri Lavor



Conselho Editorial**Editorial Board**

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB)	Gabriele Cornelli (UnB)
Alex Sandro Calheiros de Moura (UnB)	Gilberto Tedeia (UnB)
Alexandre Hahn (UnB)	Herivelto Pereira de Souza (UnB)
André Leclerc (UnB)	Maria Cecília Pedreira de Almeida (UnB)
André Luis Muniz Garcia (UnB)	Márcio Gimenes de Paula (UnB)
Bruno Costa Simões (UnB)	Marcos Aurélio Fernandes (UnB)
Claudio Araújo Reis (UnB)	Philippe Lacour (UnB)
Daniel Rodrigues Ramos (UFRB)	Priscila Rossinetti Rufinoni (UnB)
Erick Calheiros de Lima (UnB)	Rodolfo Lopes (UnB)
Ericka Marie Itokazu (UnB)	Samuel Simon (UnB)
Fabio Caprio Leite de Castro (PUC/RS)	

Pareceristas *ad hoc***Evaluators *ad hoc***

Aline Matos da Rocha (UnB)	Ricardo Bazilio Dalla Vecchia (UFG)
Ana Carolina Gonzaga (UnB)	Rogério Santos dos Prazeres (UFG)
Felipe Matos Lima Melo (UnB)	Thana Mara de Souza (UFES)
Gigliola Mendes (UnB)	
Gregory Carneiro (UnB)	
Jade Oliveira Chaia (UnB)	
João Renato Amorim Feitosa (UnB)	
Lennon Noleto (UnB)	
Leonardo Barbosa Rossato (UnB)	
Luiza Simões Pacheco (UnB)	
Michelly Alves Teixeira (UnB)	
Otávio Souza e Rocha Dias Maciel (UnB)	
Paula Furtado Goulart (UnB)	
Rainri Back (UnB)	



SUMÁRIO

EDITORIAL..... 09

ARTIGOS

A RETÓRICA DE NIETZSCHE: às margens da discursividade filosófica 12

Rebecca Reseck

AS CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA EM UMA VISÃO PRÉVIA: uma meditação histórica sobre a vigência do ser..... 37

Rodrigo Amorim Castelo Branco

SOBRE A ANGÚSTIA EM HEIDEGGER: da perspectiva existencial à ontológica 60

Mariana Marcelino Silva Alvares

CAMUS LEITOR DE HEIDEGGER: proximidade conceitual entre angústia e absurdo 76

Rafael Ribeiro de Almeida

A ARTE COMO CONTRAPONTO À TÉCNICA MODERNA EM HEIDEGGER..... 106

Marina Coelho Santos

O PROCESSO DE CONSOLIDAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO CAPITALISTA: a gênese das reivindicações dos direitos da mulher na Revolução Francesa 123

Pâmella Rafaella Barbosa Vaz

SILÊNCIO E SOLIDÃO: algumas questões sobre filosofia moral em Hannah Arendt..... 149

*Indi Nara Corrêa***ENSAIOS**

A RELAÇÃO ENTRE A RELIGIÃO CIVIL E A IDEIA DE TOLERÂNCIA NO PENSAMENTO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU 163

Laisla Pereira Santos

A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POESIA NAS INTERFACES ESTÉTICAS DE HENRI BERGSON E DE MARIA ZAMBRANO..... 172

Rodrigo Rocha Rezende

“OBSERVADOR, FLÂNEUR, FILÓSOFO, COMO QUISEREM”: Roberto Bicelli, o poeta
trapeiro..... 184

Eliakim Ferreira Oliveira

RESENHAS

EXÓRDIO DO SERMÃO DE SANTO ANTÔNIO: o peixe como metáfora do homem e o sal
que já não salga..... 198

Rafael Ferreira Martins

TRADUÇÃO

CARTA AOS INDOCHINESES..... 204

*Felipe Matos Lima Melo; Jade Oliveira Chaia; Mariana Mendes Sbervelheri; Michelly
Alves Teixeira*

DOSSIÊ ESPECIAL – KANT

APRESENTAÇÃO – ZURÜCK ZU KANT! 211

João Renato Amorim Feitosa

MÉTODO, EXPOSIÇÃO E DEFINIÇÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT 214

Pedro Casalotti Farhat

DA NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA EPISTEMOLÓGICA: um exame a partir de
Immanuel Kant 234

Dilson Brito da Rocha

AUTONOMIA, LIBERDADE E MORALIDADE NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA
..... 253

Quesidonis Felipe da Silva

AUTOCONHECIMENTO E A TEORIA MORAL KANTIANA..... 274

Robson da Rosa Barcelos

A RECEPÇÃO DO CONCEITO DE AUFKLÄRUNG KANTIANO NA DIALÉTICA DO
ESCLARECIMENTO 292

Caio Ferrari de Castro Melo



SUMARY

EDITORIAL..... 9

ARTICLES

THE RHETORIC OF NIETZSCHE: the margins of philosophical discursivity 12

Rebecca Reseck

CONTRIBUTIONS TO PHILOSOPHY IN A PREVIOUS VIEW: a historical meditation about the validity of being 37

Rodrigo Amorim Castelo Branco

ABOUT THE ANGUISH IN HEIDEGGER: from the existential perspective to the ontological 60

Mariana Marcelino Silva Alvares

CAMUS READER OF HEIDEGGER: (the limits of one) conceptual proximity between anxiety and absurd 76

Rafael Ribeiro de Almeida

ART AS A COUNTERPOINT TO MODERN TECHNOLOGY IN HEIDEGGER 106

Mariana Coelho Santos

O PROCESSO DE CONSOLIDAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO CAPITALISTA: a gênese das reivindicações dos direitos da mulher na Revolução Francesa 123

Pâmella Rafaella Barbosa Vaz

SILENCE AND SOLITUDE: some questions about moral philosophy in Hannah Arendt.. 149

Indi Nara Corrêa

ESSAYS

LAS RELACIONES ENTRE LA RELIGIÓN CIVIL Y LA IDEIA DE TOLERANCIA EN EL PENSAMIENTO DE JEAN- JACQUES ROUSSEAU 163

Laisla Pereira Santos

THE RELATION BETWEEN PHILOSOPHY AND POETRY IN THE AESTHETICS
PERSPECTIVES OF HENRI BERGSON AND MARIA ZAMBRANO 172

Rodrigo Rocha Rezende

“OBSERVER, FLÂNEUR, PHILOSOPHER, AS YOU WANT”: Roberto Bicelli, the ragman
poet 184

Eliakim Ferreira Oliveira

REVIEWS

EXORDIUM OF SAINT ANTHONY SERMON PREACHED BY ANTÔNIO VIEIRA: the
fish as a metaphor for men and the salt that do not salt anymore..... 198

Rafael Ferreira Martins

TRANSLATION

LETTRE AUX INDOCHINOIS 204

*Felipe Matos Lima Melo; Jade Oliveira Chaia; Mariana Mendes Sbervelheri; Michelly
Alves Teixeira*

SPECIAL DOSSIER – KANT

PRESENTATION – ZURÜCK ZU KANT! 211

João Renato Amorim Feitosa

METHOD, EXPOSITION AND DEFINITION IN KANT’S CRITIQUE OF PURE REASON
..... 214

Pedro Casalotti Farhat

THE NEED FOR AN EPISTEMOLOGICAL METAPHYSICS: an examination from
Immanuel Kant 234

Dilson Brito da Rocha

AUTONOMY, FREEDOM, AND MORALITY OF KANT’S PRACTICAL PHILOSOPHY
..... 253

Quesidonis Felipe da Silva

SELF-KNOWLEDGE AND THE POSSIBLE MORAL CONSEQUENCES 274

Robson da Rosa Barcelos



THE RECEPTION OF THE KANTIAN CONCEPT OF AUFKLÄRUNG IN THE DIALECTIC
OF ENLIGHTENMENT 292

Caio Ferrari de Castro Melo



EDITORIAL

A *Pólemos* abre o ano de 2019 com o seu décimo quinto número, trazendo artigos de diversas temáticas, ensaios, uma resenha e tradução, bem como o dossiê sobre filosofia kantiana.

Desde 2017, com a renovação da *comissão editorial e executiva*, a revista vem buscando aprimorar seu projeto de ser um espaço de publicação e divulgação dos trabalhos produzidos na universidade (e fora dela), independentemente, do grau dos autores e das autoras. Com isso, no ano de 2018, o *conselho editorial* e o *corpo de pareceristas ad hoc* foram igualmente renovados, a *Pólemos*, então, foi refundada.

Daquele momento até a presente data, a equipe de editores e editoras vêm trabalhando para manter este espaço, um espaço de vivência acadêmica, integrando discentes e docentes, proporcionando um diálogo construtivo entre o expositor / a expositora e o avaliador / a avaliadora.

Tão representativo quanto, a logo da revista também pretende tal objetivo. A ideia liga-se ao processo de polinização¹. Elaborada pelo ex discente *Anderson Douglas Souza*, do *Departamento de Filosofia*, as setas seriam, assim, uma representação das flores, que remetem a noção de transferência, transferência de conhecimento, de diálogo. A *Pólemos*, portanto, é a construção de um espaço de debates polinizadores.

De igual modo, a revista tem buscado integrar discentes do *Programa de Pós-Graduação em Filosofia* ao corpo de parecerista ad hoc, para além, a apresentação do *Dossiê Kant* ficou a cargo do doutorando *João Renato Amorim Feitosa*.

Ante todo o trabalho e esforço empreendido, em meio à crise enfrentada pelas universidades públicas e as reformas impostas pelo (des)governo, próximos a publicação deste número, recebemos o comunicado de que o *qualis periódico (2017 – 2018)*, na área de referência em *Filosofia*, da *Pólemos* foi classificado como *B2*.

¹ Polinização vem da palavra PÓLEN, que é a estrutura masculina de reprodução das plantas. Trata-se do transporte do grão de pólen da antera para o estigma, nas flores das angiospermas, e do microsporângio para a micrópila, nos estróbilos das gimnospermas. Disponível em: <<https://abelha.org.br/abelhas-e-a-polinizacao/>>



Nesse sentido, agradecemos às *autoras* e aos *autores* pela confiança em submeter seus trabalhos à revista, ao *conselho editorial*, ao *corpo de pareceristas* e aos *revisores* que têm nos auxiliado no aprimoramento dos manuscritos encaminhados, às *editoras* e aos *editores* que mantêm a revista em pleno funcionamento e à *Professora Priscila Rufinoni* por possibilitar esta vivência acadêmica e pela disponibilidade em sempre nos atender.

Os *artigos* selecionados nesta edição ligam-se aos autores e as autoras da tradição filosófica alemã, os leitores e as leitoras terão acesso aos seguintes textos: de *Rebecca Reseck*, graduanda em filosofia por esta universidade, que percorre a obra de Nietzsche, em busca de compreender o problema da verdade e a relação entre palavra e pensamento, melhor dizendo, a relação entre retórica e a verdade; de *Rodrigo Amorim*, doutorando em filosofia por esta universidade, pretende discutir como o acontecimento apropriador (*Ereignis*) seria a essência do pensamento heideggeriano.

Sobre o mesmo autor, *Mariana Alvares*, graduanda em filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz, trata do conceito de angústia e como ela aparece em algumas de suas obras. Na busca de um paralelo entre a concepção heideggeriana de angústia e a noção de absurdo camusiano, *Rafael Almeida*, graduando em filosofia também pela mesma universidade, evidencia a influência daquele autor neste. Já *Marina Coelho*, mestranda em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, analisa como a arte para Heidegger se apresenta como uma manifestação do ser contrapontual ao modo de ser da técnica moderna.

Pâmella Vaz, graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, aborda o tema das relações de produção capitalistas e a influência na forma de pensar das mulheres na Revolução Francesa. *Indi Nara Corrêa*, mestranda em filosofia por esta universidade, encerra a seção de artigos, aborda algumas questões morais presentes na filosofia de Hannah Arendt, tendo como foco a relação do ser humano consigo mesmo, isto é, a relação silenciosa característica do sujeito que pensa.

Na seção *ensaios*, abrimos com o texto de *Laisla Santos*, graduanda em filosofia por esta universidade, acerca da ideia de tolerância apresentada em *Do Contrato Social*, de Jean-Jacques Rousseau. *Rodrigo Rocha*, mestrando em estética e filosofia da arte pela Universidade Federal de Ouro Preto, traz as ideias propostas por Henri Bergson e Maria Zambrano em torno da poética, tentando relacioná-los no elo filosofia e poesia. *Eliakim Oliveira*, graduando em filosofia pela Universidade de São Paulo, nos chama atenção para o poeta Roberto Bicelli, nos mostrando certos traços baudelairiano em sua poesia.

Já na seção de *resenhas*, *Rafael Martins* traz a resenha do exórdio do *Sermão de Santo Antônio* pregado pelo Padre Antônio Vieira como crítica a corrupção



humana. Por fim, na seção de *traduções*, temos a tradução de um dos textos que compõe a coletânea de artigos escritos por Simone Weil reunidos no livro *Contre le colonialisme*, realizada pelo discente **Felipe Melo** e pelas discentes **Jade Oliveira**, **Mariana Sbervelheri** e **Michelly** Alves, integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia desta universidade (*TraduXio*).

Nossa capa é um desenho a carvão feito por **Vanessa Costa**, discente do Departamento de Filosofia desta universidade,

Jade Oliveira Chaia

Editora Associada

Priscila Rossinetti Ruffinoni

Editora Chefe Responsável



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23355>

Artigo recebido em: 01/03/2019

Artigo aprovado em: 22/04/2019

A RETÓRICA DE NIETZSCHE
às margens da discursividade filosófica

NIETZSCHE'S RETHORIC
on the margins of philosophical discursivity

*Rebecca Reseck Wanderley Dias*¹

[*\(reseckrebecca@gmail.com\)*](mailto:reseckrebecca@gmail.com)

RESUMO

12 É, sobretudo, a partir da década de setenta, certamente encadeada com a “virada linguística”, que a pesquisa especializada em Nietzsche passa a demonstrar um crescente interesse por sua tese de íntima relação entre palavra e pensamento, ressaltando, por vezes, o papel fundamental da retórica nas reflexões nietzschianas sobre ciência, verdade e linguagem. O presente trabalho visa, no contexto dos dois primeiros capítulos da obra *Para além de bem e mal* de Nietzsche, a investigar o particular tratamento de Nietzsche ao problema da verdade e o que tal tratamento, imbricado à estratégia estilística de sua retórica nos mencionados capítulos, empreende em termos de recolocar a questão não apenas acerca da verdade, como também acerca das margens da própria discursividade filosófica.

Palavras-chave: Vontade de Verdade. Teoria. Engano. Perspectivismo. Retórica.

ABSTRACT

It is especially from the 1970s onwards, and certainly linked to the “linguistic turn”, that the specialized research in Nietzsche begins to show a growing interest in his thesis of an intimate relationship between word and thought, sometimes emphasizing the role of rhetoric in Nietzschean reflections on science, truth and language. The present work aims, in the context of the first two chapters of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*, to investigate Nietzsche's particular treatment of the problem of truth and what such treatment, imbricated to the stylistic strategy of his rhetoric in the mentioned chapters, undertakes in terms of reinstating the question not only about truth, but also about the margins of philosophical discursiveness itself.

Keywords: Will of Truth. Theory. Mistake. Perspectivism. Rhetoric.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6068729583333058>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7372-4750>.



ABREVIATURAS DAS OBRAS DE NIETZSCHE

As referências feitas às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos *Nietzsche-Studien*, sendo de conhecimento geral no âmbito da pesquisa especializada internacional. A sigla *KSA* abrevia Friedrich Nietzsche *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe. Hg. G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York, München: Walter de Gruyter – DTV, 1980, em quinze volumes. Os primeiros algarismos depois de *KSA* indicam os números dos volumes; os demais remetem à numeração dos fragmentos inéditos, ou números de páginas. Algarismos arábicos indicam a numeração de capítulos ou partes de uma obra.

KSA *Kritische Studienausgabe*

WL *Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne/Verdade e mentira em sentido extramoral*

FW *Die Fröhliche Wissenschaft/A gaia ciência*

ZA *Also Sprach Zarathustra/Assim falou Zaratustra*

JGB *Jenseits von Gut und Böse/Para além de bem e mal*

GM *Zur Genealogie der Moral/A genealogia da moral*

EH *Ecce homo*



1. INTRODUÇÃO

As brincadeiras da linguagem e da retórica, longe de serem apenas um tema tratado pelo jovem Nietzsche, como sugerido por alguns intérpretes², desempenham papel fundamental na obra e nas palavras derradeiras do filósofo. Pelo menos desde *Verdade e mentira em sentido extramoral* (doravante, *WL*) já é conhecida a problematização do filósofo acerca do frágil estatuto da linguagem enquanto registro basilar para o conhecimento, bem como do estatuto do próprio conhecimento pretendente à verdade. Essa reflexão, que aparecerá ao longo da obra do filósofo, encontrará em *Para além de bem e mal* (doravante, *JGB*)³, com o velho Nietzsche, um acabamento particular não apenas em seu conteúdo, mas também em sua forma. Nos dois primeiros capítulos da obra, Nietzsche empreende uma problematização acerca dos atavismos presentes no pensamento filosófico e científico que foram cristalizados por mediações da linguagem. Contudo, sem que antes se analise a estratégia retórica do filósofo ao problematizar a própria linguagem, não se devem tomar como evidentes as pretensões de Nietzsche ao “escancarar” tais atavismos. O presente trabalho visa, no contexto dos dois primeiros capítulos da obra *Para além de bem e mal*, a investigar o particular tratamento de Nietzsche ao problema da verdade e o que tal tratamento, imbricado à estratégia estilística de sua retórica nos mencionados capítulos, empreende em termos de recolocar a questão não apenas acerca da verdade, como também acerca das margens da própria discursividade filosófica e científica.

2. RECOLOCANDO A QUESTÃO DA VERDADE A PARTIR DA LEITURA DOS DOIS PRIMEIROS CAPÍTULOS DE *PARA ALÉM DE BEM E MAL*

A proposta de Nietzsche que nos interessa está, como dito, delineada nos dois primeiros capítulos de *JGB*. A interpretação de tal proposta encerra algumas complexidades que merecem ser explicitadas. *JGB* foi uma obra publicada seguidamente a *Assim falou Zaratustra* (doravante, *ZA*), considerada por muitos a principal obra de Nietzsche. Assim,

² Como exemplo paradigmático, há o caso de Philippe Lacoue-Labarthe, para quem o interesse de Nietzsche sobre a linguagem e a retórica (e aqui ele se refere ao *Curso de Retórica* de 1872-73 e à *WL*) foi apenas um interesse episódico que encontrou seu fim em 1875. Quanto a isso, cf. LACOUÉ-LABARTHE, P. Le détour (Nietzsche et la rhétorique). In: *Poétique*, II, 1971. p. 53-76.

³ Optamos pela tradução vastamente empregada pela pesquisa Nietzsche no Brasil, que traduz *Jenseits von Gut und Böse* por *Para além de bem e mal*.



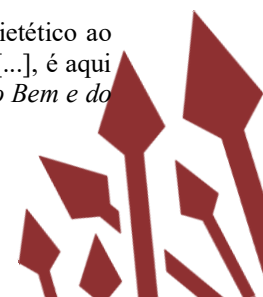
JGB tem papel fundamental na trajetória do filósofo e deve ser observada à sombra dos efeitos produzidos por *ZA*.⁴ Ainda sobre *JGB*, podemos encontrar outra asserção de Nietzsche:

De certo modo esse “prelúdio de uma filosofia do futuro” [*JGB*] não fornece e nem deve fornecer nenhum comentário aos discursos de Zaratustra, mas talvez uma espécie de glossário provisório no qual os mais importantes conceitos e inovações de valor ocorrem e são citados com nomes em algum lugar do livro. (*EH, Para Além do Bem e do Mal*, 2)

15 É no mínimo curioso que *ZA* seja tomada como obra capital de Nietzsche: estruturada enquanto uma rica construção estilística que, por meio de diversos recursos retóricos, age como uma paródia de duas grandes narrativas diretivas dos valores europeus vigentes, a saber, o cristianismo e o platonismo – o caminho da virtude e do conhecimento deve agora ser buscado nos rastros de Zaratustra. Eis a complexidade de uma leitura de *JGB*: enquanto prelúdio a uma filosofia do futuro, pleiteia uma apresentação dos conceitos centrais expostos em *ZA* sob a forma de metáfora, paródia e “máscara” e, enquanto tal, deve ser considerada integralmente tanto em seu conteúdo quanto em sua forma. Em outras palavras, ao mesmo tempo em que a argumentação radical empreendida contra a tradição filosófica deve ser considerada em suas diversas nuances “de conteúdo”, deve-se reconhecer também o grau de refinamento estilístico empreendido por Nietzsche quando lança mão de variados recursos retóricos, que, na esteira do empreendimento de *ZA*, não podem ser tomados em menor conta que o conteúdo. Assim, *JGB* é um texto que reúne em seu corpo o que já foi pensado anteriormente por Nietzsche, ao mesmo tempo em que, enquanto prelúdio, prepara o terreno para – e adianta – as palavras derradeiras do filósofo.

Nietzsche inicia o prefácio de *JGB* com uma interessante hipótese (sob a forma de metáfora) sobre a natureza da verdade: “Supondo que a verdade seja uma mulher – não seria bem fundada a suspeita de que todos os filósofos, na medida em que foram dogmáticos, entenderam pouco de mulheres?” (*JGB* Prólogo). Caso a experiência hipotética de Nietzsche seja aceita, o esforço empreendido pelos filósofos na construção de grandiosos sistemas explicativos da verdade, toda a sua seriedade e virtude não passaram de mera dogmatização estéril, na medida em que não é assim que se conquista (e o uso metafórico da linguagem é explícito) “uma mulher” – tal esforço, aponta Nietzsche, deixou os filósofos “na sarjeta”. Acreditando estarem no caminho da posse definitiva da verdade, os filósofos depararam tão

⁴ “Pondere-se que o livro se segue após *Zaratustra*, então já se adivinha talvez também o regime dietético ao qual ele deve seu surgimento. O olhar, acostumado a ver distante por conta de imensas necessidades [...], é aqui coagido a elaborar corrosivamente o que é mais próximo, a época, nosso entorno.” (*EH, Para Além do Bem e do Mal*, 2)



somente com seu contrário – “e hoje toda espécie de dogmatismo está de braços cruzados, triste e sem ânimo” (*JGB* Prólogo).

Em primeiro lugar, devemos olhar mais de perto o que Nietzsche está nomeando “dogmatização”. Seguidamente a sua metáfora hipotética, sua troça dos dogmáticos, Nietzsche pretende, nas primeiras seções do capítulo I de *JGB*, dirigir palavras mais sérias acerca do tema, e quanto a isso considera que toda dogmatização não passa de um fruto de superstições populares tais como a crença no “eu/sujeito”, ou talvez enquanto equívocos em relação à dimensão da gramática, ou, ainda, por uma “temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos” (*JGB* Prólogo). Outra face do exercício dogmático seria a concepção de que se pode conhecer a verdade de maneira objetiva, o que, por sua vez, serviria como instância legitimadora e valorativa do que é o real e de como vivê-lo. Em resumo, a dogmatização, subjacente à pretensão de verdade na filosofia, propõe a conquista do saber enquanto um exercício ascético no qual, por meio do exercício “teórico” (contemplativo), neutralizam-se os impulsos, os afetos e todas as demais inclinações “turvas” em um movimento de sistematização categórica – ou, se preferirmos, enquanto uma aspiração à verdade fundada numa pretensa neutralidade axiológica. Sobre esses aspectos, *JGB* se apresenta enquanto uma crítica radical contra o exercício dogmático da reflexão filosófica que, em última análise, fundamenta e estrutura a cultura europeia e a “modernidade” – e por que não dizer, em nossos próprios termos, contemporaneidade?

Para Nietzsche é simples a justificação de um ataque aos dogmáticos: “o pior, o mais persistente, o mais perigoso de todos os erros foi um erro de dogmáticos: a invenção por Platão do espírito puro e do Bem em si” (*JGB* Prólogo). Tal proposta não só colocou a verdade de “pernas para o ar”, como também causou uma profunda tensão no espírito europeu. Ao determinar à sensibilidade um estatuto inferior segundo o metro da verdade, Platão fixa o critério de que a verdade nunca pode ter origem no engano e, portanto, nunca pode surgir de seu contrário – crença essa que constitui um dos principais preconceitos dos filósofos (tal como apresentado em *JGB* 2). Considerando a tensão gerada por tal crença, Nietzsche encerra o prefácio de *JGB* com uma exortação, a saber: aos filósofos do porvir, aos espíritos livres, cabe não só acordar do sonho platônico, mas permanecer despertos! E, para tanto, o primeiro problema a ser colocado – o que foi indicado já no prefácio e será abordado mais explicitamente na primeira seção de *JGB* – é sobre a *verdade*.



2.1 Os dois primeiros capítulos de *JGB*: reinterpretando a interpretação teórico-especulativa

Ao iniciar a seção 1 de *JGB*, Nietzsche nos coloca a pergunta: o que constitui essa necessidade, pela filosofia, da verdade? Como dito anteriormente, o que está em jogo ali, parece-nos, não é uma determinada concepção de verdade (enquanto teoria da identidade, correspondência, coerência etc.), mas antes a questão sobre qual o sentido da verdade para o pensamento quando se contrasta esse modo de reivindicar com seu oposto, a saber, a “inverdade”. Porque não a “inverdade” como medida da reflexão? é o que se pergunta Nietzsche ali, questionamento esse que escancara o núcleo axiológico da verdade para a filosofia: ela vale como evidente por si, caso tal pergunta por certo contraste sequer possa ser colocada.

Tomando-se a verdade enquanto categoria de valor autoevidente, ela se constitui enquanto critério do conhecimento que se apresenta como “dado”, com sentido inquestionável. Assim, a questão que Nietzsche pretende ensejar ali é a seguinte: essa aspiração à verdade “a qualquer custo” como fim em si mesmo, pretendendo instituir-se enquanto virtude especulativa de neutralidade axiológica, pode ser observada em sua fragilidade caso percebamos que o “desinteresse”, a “neutralidade” desse impulso, deixa de se configurar enquanto tal, caso seja questionada em seu fundamento, em sua autoevidência.

É sintomático que a tradição não tenha se colocado ainda a questão sobre a origem dessa vontade de verdade como o bem mais precioso do conhecimento e da vida. A *vontade de verdade* aparece em *JGB* 1 como impulso norteador da forma dominante de se reivindicar a verdade na filosofia e na ciência, e, ao instituir tal orientação enquanto “vontade”, Nietzsche tem por pretensão indicar certa “patologia” do discurso filosófico de disputar e buscar se apropriar de *um sentido de verdade imune ao engano*: a verdade não pode advir de “seu contrário” justamente por ter sido tomada enquanto autoevidente – essa marca fundamental da forma pela qual a *vontade de verdade* se orienta Nietzsche nomeia *ideal de veracidade*, terminologia que será capital para nossa análise daqui em diante.

Para tratar dessa problematização feita já no início de *JGB*, Nietzsche novamente emprega recursos retóricos: dessa vez quem aparece é a figura de Édipo. A verdade, tal como pretendida pelas vias da *vontade de verdade* – tal como a Esfinge fez com Édipo –, tem colocado as mais diversas questões frente à consciência filosófica, mas, caso se coloque em cheque o estatuto da verdade enquanto “valor em si”, enquanto “dado”,



não se saberá mais quem é a Esfinge e quem é Édipo. Esse movimento de desestabilização de papéis gera uma dinâmica suficientemente capaz de uma força dissolutiva de algumas das crenças basilares sustentadas pela tradição filosófica.

Um exemplo do efeito de tal desestabilização pode ser observado já na seção seguinte de *JGB*, em que Nietzsche questiona: “Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano?” (*JGB* 2). Aqui, o que está em questão é a crença na oposição de valores. Ora, se o valor autoevidente da verdade é descaracterizado com a pergunta da origem paradoxal desse mesmo valor, em que sentido impera ainda a certeza de que é também evidente falar do erro e do engano como valores contrários à verdade? Nietzsche força esse paradoxo com o intuito de problematizar a oposição de valores encontrada por ele na distinção “metafísica” entre verdade e engano. Assim, a questão passa a ser: se a verdade e o engano são contraditórios, qual é a fonte que legitima essa oposição irreconciliável? Para Nietzsche, ela é moral, pois parte do ponto de vista de uma diferença epistêmica rígida entre dois valores, o da verdade e o do engano, o da mentira. Com isso Nietzsche está também avançando em seu argumento: se a verdade é epistemicamente concebida por uma oposição rígida e autoevidente, então o engano também deve ter sentido *tão somente* em uma dimensão teórica, a saber, como o negativo da verdade. Em outras palavras, o engano resta considerado apenas *de um ponto de vista especulativo, teórico*, um campo que tem interesse exclusivo para um modo de pensar a que Nietzsche desde o início de *JGB* objeta: o “contemplativo”. A neutralidade do valor da oposição irrefutável entre “verdade” e “falsidade” repousa então na pressuposição de que seus significados já estão predefinidos por um domínio específico, o especulativo. Nietzsche quer escancarar esse pressuposto a fim de então liberar verdade e engano para uma nova avaliação.

A partir desse ponto, gostaríamos de evidenciar o particular cenário que se apresenta no capítulo primeiro: a verdade tomada como “valor em si” é um imperativo assumido a partir de determinado impulso norteador da investigação filosófica, qual seja, a *vontade de verdade*. A “vontade” aqui é tomada não em sentido metafísico, mas antes enquanto elemento que pretende traduzir certo âmbito de disputa presente em atos de valoração e determinação de sentido. Ao pretender a verdade enquanto autoevidente, a *vontade de verdade* cria uma circunscrição específica quanto às regras que direcionam os discursos legítimos do conhecimento, a exemplo da lógica e princípios correlatos. A esse âmbito legítimo já chamamos de “teórico”, especulativo. Contudo, Nietzsche chama atenção para o fato de que tal empreendimento, ao pressupor a maneira de justificação do



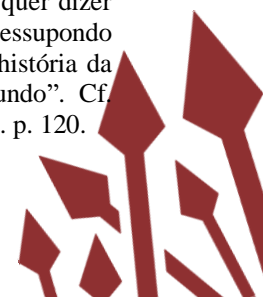
verdadeiro, pretende facilitar a inteligibilidade para determinados tipos de vida, e, nesse sentido, funciona enquanto simplificações e falsificações, avaliações-de-fachada,⁵ que visam à preservação de tal tipo de avaliação da vida. Ora, tal movimento argumentativo tem um efeito nefasto frente às pretensões da *vontade de verdade*; a saber, o que era tido em alta conta como esquema axiológico que precisa manter o “contrário” do verdadeiro bem definido e precisa manter o falso, o engano, o erro, não só adequadamente afastado das reivindicações de conhecimento, mas, acima de tudo, como epistemicamente neutralizado, como “inválido” para o conhecer, perde sua estabilidade enquanto fundamento valorativo do saber.

Com a desestabilização da autoevidência da verdade, abrem-se possibilidades para que o engano possa ocupar um novo espaço relacional com a verdade (não mais por oposição, mas por refinamento)⁶, o que, por si, parece já indicar um estatuto particular das pretensões de Nietzsche. Tal problematização da verdade empreendida por Nietzsche tem sido interpretada, sob o nome de *perspectivismo*, em várias chaves de leitura, a exemplo da conhecida leitura feita por Heidegger, que identifica Nietzsche como o “último dos metafísicos”.⁷ Contudo, há ainda leituras mais relevantes para a pesquisa Nietzsche hoje, que buscam tirar o debate de um âmbito que ainda visa a ciência nas bases de uma ontologia geral, conforme conjectura Heidegger. Uma das mais notórias interpretações para o debate atual é a interpretação epistemológica, a qual considera que a relevância teórico-especulativa da proposta de Nietzsche seria a posição do filósofo com relação ao *perspectivismo*. Tomada como suposta “teoria do conhecimento” do filósofo, o *perspectivismo*, como propõem os intérpretes, assume literalmente as categorias “erro/engano/ilusão” enquanto capazes de consolidar um modo de reflexão que interessa ao saber filosófico, muitas vezes realocando o erro dentro das estruturas epistêmicas de reivindicação da verdade, conferindo-lhe o estatuto de um coparticipante que

⁵ Já nas primeiras seções Nietzsche ensaja tal ideia, em específico na seção 3: “Por exemplo, que o determinado tenha mais valor que o indeterminado, a aparência menos valor que a ‘verdade’: tais avaliações poderiam, não obstante a sua importância reguladora *para nós*, ser apenas avaliações-de-fachada, um determinado tipo de *naiserie* [tolice], tal como pode ser necessário justamente para a preservação de seres como nós” (*JGB* 3).

⁶ “E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade mais forte, a vontade de não saber, de incerteza, de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento!” (*JGB* 24)

⁷ Em suas lições proferidas em Friburgo (1936-1940), publicadas em 1961, Heidegger propõe que o pensamento de Nietzsche, apesar de suas intenções críticas em relação à ontologia, é tão metafísico quanto os alvos de suas críticas. Aqui, Nietzsche, enquanto metafísico, cumpre historicamente a metafísica atualizando e fechando as filosofias da representação da modernidade. Para Heidegger, Nietzsche comete o mesmo erro de todos os outros metafísicos modernos, qual seja, propõe uma ontologia que conduz ao *esquecimento do ser*. Quanto a isso: “Ora, a essência da época mencionada é constituída pela *metafísica* no sentido moderno do termo. O que quer dizer isso? Que a metafísica moderna tem de específico o ser uma teoria do ente como *representação*. Pressupondo sua peculiar distinção entre ente (*das Seiende*) e ser (*das Sein*), a convicção de Heidegger é que a história da metafísica não foi mais do que a consideração privilegiada do primeiro em detrimento do segundo”. Cf. MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial/Ed. Unijuí, 2003. p. 120.



garante sobriedade frente aos obstáculos que possam se apresentar às pretensões do saber verdadeiro. O perspectivismo de Nietzsche é recorrentemente interpretado ainda como teoria do conhecimento, mesmo que alternativa àquelas de viés metafísico, idealista e materialista; recorrendo frequentemente a uma paradigmática afirmação, qual seja, “não há fatos, há apenas interpretações” (KSA 12.315, Nachlass/FP 7[60]), muitos estudiosos propõem que Nietzsche propugna aí uma espécie de sobriedade cognitiva frente às propostas especulativas da filosofia moderna, algo como um refletido resultado de disciplinamento, por Nietzsche, frente às conquistas do fenomenalismo kantiano e do naturalismo científico oitocentista.

Com o intuito de analisar os pressupostos de uma interpretação especulativa do perspectivismo – bem como criar certo contraste, a fim de propor outros olhares sobre o tema –, dialogaremos aqui com dois desses intérpretes, expoentes dos pontos de vista mencionados: Antônio Marques, signatário da tradição neokantiana de caráter epistemológico transcendental, e Rogério Lopes, que propõe o perspectivismo enquanto signatário de uma tradição cético-epistemológica. E aqui cabe uma breve justificativa acerca da escolha dos interlocutores do presente texto: certamente a bibliografia que se dedica à análise do *perspectivismo* de Nietzsche é tanto vasta quanto heterogênea⁸, e seria inviável, no escopo do presente trabalho, reconhecer e privilegiar as inumeráveis e importantes contribuições, nacionais e internacionais, a tão fundamental tema dos estudos nietzschianos. Assim, visando a delimitar o debate e minimizar os custos de tal recorte (embora os recortes já sejam em ato uma penalidade ao debate mais amplo), escolhemos os autores supracitados tanto por apresentarem a pesquisa em língua portuguesa, o que enriquece o debate nacional, quanto por serem representantes de grandes tradições interpretativas internacionais, o que torna o recorte um pouco menos penoso, ao passo que junto aos dois nomes podemos vislumbrar a “sombra” de outros/as pesquisadores/as.

A leitura feita por Marques, na esteira de Kaulbach⁹, é aquela atrelada à interpretação do perspectivismo nietzschiano enquanto “*perspectivismo transcendental*”, ou seja, uma proposta de que o projeto nietzschiano nada mais seria do que uma expressão radical do projeto kantiano. O projeto apresentado em *JGB* seria, então, um desdobramento da tradição epistemológica moderna (pós-kantiana), na medida em que propõe, segundo Marques

⁸ Para citar algumas referências “canônicas” do debate: CLARK, M. *Nietzsche on Truth and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; DANTO, A. *Nietzsche as Philosopher*. Nova York, Londres: MacMilan, 1965.; GERHART, V.; HEROLD, N. (orgs.). *Perspektiven des Perspektivismus: Gedenkschrift für Friedrich Kaulbach*. Wurtzburgo: Königshausen, Neumann, 1992; HALES, S.; WELSHON, R. *Nietzsche's Perspectivism*. Urbana/Chicago: University of Illinois Press, 2000.

⁹ KAULBACH, Friedrich. *Nietzsches Idee einer Experimental-philosophie*. Colônia/Viena: Königshaus e Neumann, 1980.



(seguindo Kaulbach), que o perspectivismo pretende expor a marca fundamental da estrutura cognitiva da subjetividade transcendental. Desse modo, o perspectivismo apresenta-se enquanto um movimento de autorreflexão que, buscando responder à pergunta kantiana pela possibilidade do conhecimento, pretende uma interpretação, enquanto teoria do conhecimento alheia à pergunta pela verdade em sentido metafísico, dos discursos que ocorrem a partir da aplicação dos esquemas conceituais ao mundo fenomênico.

Para Marques, suas intenções interpretativas podem ser resumidas da seguinte maneira:

1) a característica mais fundamental do pensamento filosófico da época moderna até nossos dias é seu perspectivismo, e Nietzsche é o autor que radicalizou até um extremo limite essa mesma característica; 2) o perspectivismo tem uma qualidade niilista, na medida em que supõe a consciência generalizada do caráter instrumental dos instrumentos de conhecimento, quer sejam categorias mentais, quer a linguagem; no entanto, essa qualidade niilista proporciona um autoconhecimento que é condição de superação do próprio niilismo. (MARQUES, 2003, p. 9)

21 A chave de leitura da proposta de Marques é a ideia de que o perspectivismo ocupa uma posição de autognose, na medida em que é a realização da compreensão “do modo pelo qual conhecemos” (MARQUES, 2003, p. 9). Ao ater-se à questão de como se dá nosso “modo de conhecer”, Nietzsche traria à tona um aspecto que as reflexões transcendentais anteriores não teriam reconhecido: o que importa não é tanto o modo pelo qual a objetividade da experiência é constituída, mas, antes, a “forma pela qual o sujeito emprega seus instrumentos cognitivos” (MARQUES, 2003, p. 10) – a *vontade de poder*, uma marca fundamental da vida. O que está em jogo para Marques é que a filosofia madura de Nietzsche pode ser lida como uma antropologia centrada na *vontade de poder*, o que quer dizer a *vontade de poder* como princípio de unidade antropológico que marca todo o conhecimento, todo o saber, que se apresenta enquanto *interpretação perspectivística*. Em outras palavras, enquanto uma “marca biologizante” inalienável do perspectivismo, a *vontade de poder* é a marca pela qual todo conhecimento (perspectivo) se constitui enquanto maneira de apropriação dos fenômenos – “perspectivo” dito aqui, em linhas gerais, enquanto percepção fenomênica circunscrita em termos de “objeto enquanto é para mim”.

Assim, a partir da compreensão da *vontade de poder* enquanto marca fundamental do conhecimento, a tese de Marques pode ser colocada, em linhas gerais, da seguinte maneira: as categorias da verdade não são purismos da razão, mas antes,



imposições¹⁰ da *vontade de poder*; por conseguinte, o perspectivismo nietzschiano teria, evidentemente, um tom altamente devedor do fenomenalismo kantiano na medida em que se ocupa de compreender a forma pela qual o sujeito emprega sua estrutura cognitiva em função da *vontade de poder*, ou, para sermos mais precisos, de compreender a *vontade de poder* enquanto estrutura (“ficcional”) da subjetividade transcendental. E, quanto a isso, Marques conclui que esse modo de conhecer “humano, demasiadamente humano [...] não representa um empobrecimento cognitivo”, na medida em que nos torna mais sóbrios acerca de nossa particularidade cognitiva, pois, num movimento de autognose, Nietzsche está considerando as vias pelas quais se tentou conhecer a verdade e está propondo o perspectivismo enquanto uma espécie de tomada de consciência da razão sobre si mesma no processo de empreender o conhecimento do mundo enquanto fenômeno – o que, por sua vez, permite falar da verdade de maneira mais consciente, visto que não há mais uma ilusão ou ocultamento quanto à *vontade de poder*.

22 Aqui, portanto, a problematização fenomênica constitui-se enquanto uma antropologia centrada na *vontade de poder*, o que significa compreendê-la, como já dito anteriormente, enquanto uma preocupação com a constituição mesma de nossas condições de conhecimento – ou, se quisermos ser mais precisos quanto à definição de *vontade de poder* como marca biologizante de todo saber perspectivo: a preocupação de Nietzsche deposita-se na análise das capacidades e limitações de nosso corpo no empreendimento do conhecimento da verdade no âmbito fenomênico. É importante ressaltar ainda que a inserção de Nietzsche na esteira do debate pós-kantiano, sendo de relevância na pesquisa contemporânea, não se restringe à abordagem de Kaulbach e Marques, mas se dá também para outros participantes da pesquisa Nietzsche, sendo Lopes, com quem também pretendemos dialogar, um de seus importantes defensores.

Certamente há pontos em comum entre Marques e Lopes, a saber, ambos interpretam que, quando Nietzsche fala de fenômeno, ele fala do objeto “enquanto é para mim/enquanto o que me aparece”, e, portanto, ambos creem na filiação de Nietzsche ao “núcleo duro”, se assim o podemos chamar, das conquistas da filosofia transcendental. Contudo, a concepção de um Nietzsche na esteira pós-kantiana não é empreendida em Lopes tal qual se empreendeu em Marques. Para Lopes, o debate fenomenalista no qual Nietzsche se insere é o de viés naturalista dos oitocentos, o que marca uma diferença interpretativa fundamental em relação a

¹⁰ Nas palavras de Marques: “Ficções úteis à vida, eis como a consciência perspectivista acaba por revelar as categorias da racionalidade” (Ibidem, p. 13).



Marques.

A filosofia transcendental transfigura-se em diversas variantes, dentre as quais, defende Lopes, Nietzsche estaria familiarizado com pelo menos duas principais, quais sejam, a de Schopenhauer e a de Lange, que se apresentam enquanto versões heterodoxas do transcendentalismo kantiano.¹¹ A heterodoxia por parte desses autores, e de outros do século XIX, deve-se a uma emergente insatisfação que se refere, primeiro, ao inflexível dualismo transcendental entre a pura espontaneidade do entendimento e a pura receptividade da sensibilidade e, segundo, à indeterminação ontológica do sujeito kantiano – tal estrutura se apresenta enquanto insustentável ou, ainda, enquanto resíduo dogmático presente em Kant. Por conseguinte, Lopes indica que a segunda metade do século XIX é marcada por uma discussão acerca dos limites da interpretação humana dos fenômenos do mundo e, nesse âmbito, o presente século é marcado pelo seguinte impasse: por um lado há o método científico (aqui expresso enquanto empirismo realista ou, ainda, mecanicismo reducionista) e, por outro, há a “filosofia especulativa” (expressa nas “doutrinas” de sistemas teleológicos).¹² Desse modo, a interpretação de Lopes se guia por um interesse investigativo em compreender como a relação entre a reflexão filosófica e o exercício da investigação empírica foi concebida em Nietzsche.

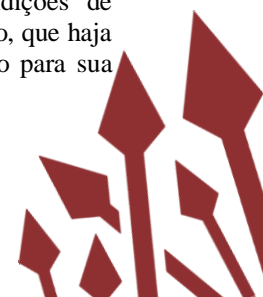
23

A literatura secundária referente ao tema pode ser dividida, em linhas muito gerais e de maneira esquemática, em duas posições opostas: (i) aquela composta pelos intérpretes que defendem que ou Nietzsche é um crítico radical da racionalidade científica, ou possui pouco ou nenhum interesse por ela; e (ii) aquela composta pelos que defendem que as concepções nietzschianas possuem um compromisso com a discussão do programa de naturalização das questões filosóficas – programa que, por sua vez, propõe uma continuidade (seja no âmbito do método, seja no âmbito dos resultados) entre a filosofia especulativa e a investigação empírica. O segundo posicionamento apresentado é hegemônico em termos de literatura secundária anglo-saxã contemporânea, e é a esse solo hermenêutico ao qual Lopes se filia.

Aqui, Nietzsche, em conformidade com o projeto de naturalização das questões filosóficas e científicas, colocaria questões acerca dos mecanismos históricos e materiais que constituem as crenças na validade objetiva das proposições sintéticas a priori. Conforme Lopes, Nietzsche seria um herdeiro das concepções de Lange segundo as quais o erro, a

¹¹ Schopenhauer e Lange sugerem que determinados elementos de nossa cognição são condições de possibilidade da experiência empírica em geral, ou seja, transcendentais, o que não implicaria, contudo, que haja um método propriamente transcendental para a identificação e fixação desses elementos ou mesmo para sua dedução num registro técnico, tal qual pretendido por Kant.

¹² Cf. LOPES, 2011, p. 313-314.

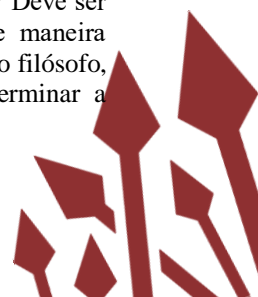


aparência, a ilusão contribuem para o progresso científico. Tal contribuição se dá em relação à compreensão do estatuto ficcional do *órganon* (linguagem, lógica e matemática) na assimilação teórica da realidade, *órganon* tal que encontra sua eficácia psicológica e histórica na ignorância dos agentes cognitivos acerca do estatuto ficcional desses “instrumentos” oriundos da tradição científico-naturalista. Em Lopes, encontramos um Nietzsche adepto ao programa de um ceticismo naturalista “liberal”, que pretende empreender que a continuidade entre filosofia especulativa e investigação empírica se dá por meio de uma sobriedade do método – em outras palavras, o idealismo metafísico que outrora impulsionou a consciência filosófica deve agora ser disciplinado pelo rigor científico, que aqui aparece não como uma visão de mundo (como no caso do reducionismo mecanicista), mas enquanto sobriedade cognitiva frente às parcialidades e intencionalidades que constituem o *órganon* do conhecimento.

Portanto, Nietzsche aparece enquanto interlocutor direto do debate do programa de naturalização das reflexões filosóficas como pretendente a uma união entre método científico e filosofia – para sustentar esse ponto, recorre-se a *A genealogia da moral* como exemplo paradigmático.¹³ Ao considerar as questões antropológicas deixadas por Kant e a ascensão do método científico como algo mais “correto”, “positivo” que as propostas da filosofia especulativa, Nietzsche estaria propondo, segundo Lopes, a categoria da *vontade de poder*, em seu caráter interpretativo e “positivador” do erro, como uma alternativa para se pensar o real sem atrelá-lo a qualquer categoria fixa – em outras palavras, entendida como marca fundamental das interpretações humanas, a *vontade de poder* aparece aqui enquanto conceito secundário para dar conta do impasse do século XIX.

Assim, dito de modo geral, tanto Lopes quanto Marques interpretam o perspectivismo de Nietzsche por um viés *epistemológico* na esteira do pós-kantismo, buscando dar conta da pretensão à verdade em um âmbito fenomênico, por meio de uma proposta acerca das potências e limitações do humano no empreendimento do conhecimento. Enquanto para Marques a *vontade de poder* aparece como marca fundamental da subjetividade

¹³ “É igualmente necessário, por outro lado, fazer com que fisiólogos e médicos se interessem por este problema [o do valor das valorações até agora existentes]: no que pode ser deixado aos filósofos de ofício representarem os porta-vozes e mediadores também nesse caso particular, após terem conseguido transformar a relação entre filosofia, fisiologia e medicina, originalmente tão seca e desconfiada, num intercâmbio dos mais amistosos e frutíferos. De fato, toda tábua de valor, todo ‘tu deves’ conhecido na história ou na pesquisa etnológica, necessita primeiro uma clarificação e interpretação fisiológica, ainda mais que psicológica; e cada uma delas aguarda uma crítica da ciência médica. A questão: que vale esta ou aquela tábua de valores, esta ou aquela ‘moral’? Deve ser colocada sob as mais variadas perspectivas; pois ‘vale para que?’ jamais pode ser analisado de maneira suficientemente sutil. [...] Todas as ciências devem doravante preparar o caminho para a tarefa futura do filósofo, sendo esta tarefa assim compreendida: o filósofo deve resolver o problema do valor, deve determinar a hierarquia dos valores.” (*GM*, I, 7)



transcendental, para Lopes a *vontade de poder* aparece enquanto conceito secundário que oferece recursos para a não fixação de paradigmas dogmáticos no âmbito do conhecimento, causando assim um efeito de sobriedade cognitiva de princípios científicos ou, em outras palavras, preservando o método científico num movimento de revisão constante dos conteúdos filosóficos e científicos.

Salvas as particularidades de cada interpretação do lugar dado a Nietzsche no cenário do pós-kantismo, a nós parece claro que para ambos os intérpretes, quando Nietzsche fala da ilusão, ele o faz a partir de uma perspectiva de readequação do local do erro/engano nas pretensões do conhecimento à verdade, o que, contudo, não implicaria uma mudança substancial da circunscrição em que Nietzsche está empreendendo sua proposta. Tal realocação do erro ainda tem por orientação a implicação entre saber-verdade/verdadeiro, sob a forma de busca de instrumentos epistêmicos mais adequados para a compreensão do problema da verdade, aqui fenomênica. Tanto Marques quanto Lopes tentam extrair de Nietzsche uma nova metodologia que dê conta dos impasses epistêmicos do século XIX: em Marques, a atualização epistêmica se dá no âmbito da autoconsciência da estrutura da subjetividade transcendental; em Lopes, expressa-se por meio das “virtudes epistêmicas”, que aparecem como sóbria cognição, do tipo cético, em relação à reivindicação da verdade.

25

Aqui entropomos uma interrogação, que, para o objetivo do presente trabalho, expressa nosso interesse central: Nietzsche está, realmente, tratando da questão da verdade apresentando uma alternativa teórica frente ao que havia sido pretendido até então? Considerando que o estatuto particular das interrogações Nietzscheanas não parte da autoevidência da verdade e, ainda, questionam o porquê de se tê-la tomado assim, então não parece que a questão está sendo colocada em termos de “autorreflexão”, num sentido já muito praticado pela tradição de autorrevisão dos instrumentos ou princípios epistêmicos para que sejam cada vez mais adequados à investigação do saber tomado, ele próprio, enquanto objeto.

Assim como há alternativas às interpretações que leem Nietzsche sob uma ótica metafísica, como no exemplo da leitura epistemológica de Marques e Lopes, também gostaríamos de propor aqui uma alternativa interpretativa às leituras que colocam Nietzsche na esteira de pretensões especulativas, que tomam a proposta do filósofo enquanto uma pretensão de avaliação da verdade e conceitos afins num âmbito de reivindicação epistêmica. O sentido que a crítica de Nietzsche à *vontade de verdade* confere ao que nos propomos interpretar torna-nos um tanto desconfiados de uma leitura de *JGB* na esteira teórico-especulativa, que, conforme indicamos anteriormente, é justamente



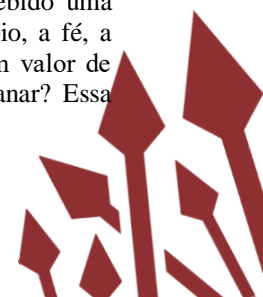
constituída pela estrutura formal que Nietzsche problematiza desde o início de seu texto, qual seja, a implicação saber-verdade que circunscreve qualquer pretensão ao conhecimento a bases axiológico-epistêmicas. Certamente não desejamos encerrar o debate com Marques e Lopes nas breves linhas do presente trabalho; devido à extensão e relevância da pesquisa de ambos, não seria mesmo possível a execução de tal empreendimento. Como dito, a exposição das leituras de ambos os intérpretes foi feita tanto para que fique clara ao leitor a relevância do assunto que estamos abordando e as diferentes nuances de sua interpretação quanto para que tenhamos uma porta de entrada e imagem de contraste para nossa própria leitura do tema.

2.2 O cálculo estético de Nietzsche sobre o ideal de veracidade

26 A nosso ver, desde o capítulo I de *JGB* Nietzsche já prepara o terreno para uma retradução das reivindicações do saber. Em outras palavras, ele tem uma estratégia pronta, que não revela sem mais, de conduzir o debate sobre a verdade para um novo campo discursivo no qual ela possa ser avaliada sem os instrumentos axiológico-epistêmicos. A argumentação do filósofo parte de uma problematização da maneira pela qual se tem colocado a questão da verdade, a saber, a *vontade de verdade*, que, ao instituir a verdade como valor em si, regula o pensar filosófico a partir de uma gramática dominante. Tal gramática, embora possa variar muito em seus pormenores, possui uma marca fundamental, que se apresenta, portanto, enquanto marca fundamental da *vontade de verdade: a veracidade como um ideal*. Uma obra na qual o filósofo desenvolve a questão do *ideal de veracidade* é *A gaia ciência* (doravante, *FW*), especificamente em seu livro V (publicado posteriormente aos demais, em 1887). Ali Nietzsche apresenta a questão do *ideal de veracidade*¹⁴ nos seguintes termos: “a *vontade de verdade* poderia ser interpretada desse último modo: ‘eu não quero enganar’” (*FW* 344). Eis aqui uma importante chave de leitura para nossa interpretação; para que nosso ponto de articulação fique claro ao/à leitor/leitora, empreenderemos uma breve contextualização.

Conforme indicado anteriormente, afirmamos haver uma orientação epistemicamente fundada, na condução do pensamento filosófico, imbricada à aspiração do verdadeiro. Tal

¹⁴ “A disciplina do espírito científico não começaria somente quando não mais fossem permitidas convicções? Provavelmente é o que acontece. Ora, trata-se de saber se, para que essa disciplina possa começar, uma convicção não seja indispensável, uma convicção tão imperiosa e absoluta que force todas as outras convicções a se sacrificarem por ela. Percebe-se que a ciência, também ela, repousa sobre uma fé e que não poderia haver uma ciência incondicionada. A questão de saber se a *verdade* é necessária deve não somente ter recebido uma resposta antecipada e afirmativa, mas a afirmativa deve ser feita de forma a exprimir esse princípio, a fé, a convicção, ‘nada mais tem maior necessidade que a verdade e relativamente a ela tudo o mais tem valor de segunda ordem’. E que é essa vontade absoluta de verdade? Essa vontade de não se deixar enganar? Essa vontade de não enganar a si mesmo?” (*FW* 344)



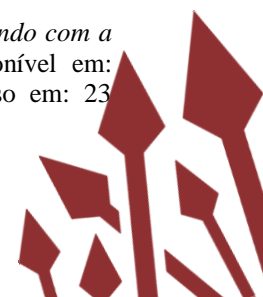
orientação, tomada enquanto autoevidente no próprio âmbito do debate, torna a pretensão de conhecimento legítimo um âmbito no qual a disputa só se dá em termos de revisões das mediações mais adequadas, mais “verdadeiras”, para a apreensão do saber verdadeiro enquanto objeto. Por “adequada” entende-se toda mediação teórica capaz de *não nos enganar* em relação a sua capacidade de nos dar uma resposta para questionamentos filosóficos, independente da forma pela qual o conhecimento tenha sido pretendido. Dito isso, devemos considerar a seguinte questão: tomando o sentido da crítica de Nietzsche ao *ideal de veracidade*, como devemos interpretar um filósofo que parte de sua identificação com o engano? Por que o saber da verdade poderia ser reconsiderado a partir de uma fonte que, segundo a cultura teórico-especulativa, é inautêntica? Tal pergunta nos constrange a não aceitar de pronto uma leitura teórica dos modos pelos quais Nietzsche, quando fala em poder “melhor” compreender a verdade, reivindica algum tipo de conhecimento. Quando ele fala, por exemplo, em compreender melhor o mundo “segundo seu caráter inteligível”, pela vontade de poder (*JGB* 36), ele não estaria afirmando: tenho condições de dizer que, por meio dessa mediação, estou *mais verdadeiramente* compreendendo o mundo. Caso assim fosse, ele estaria incorrendo em um círculo vicioso, colocando pela porta dos fundos o que expulsou pela porta da frente: a inequivocidade da veracidade.

27

É partindo desse ponto de vista que nos ocuparemos agora de investigar o âmbito particular no qual se dá a proposta nietzschiana, uma vez que, como procuramos demonstrar, Nietzsche se esforça desde o primeiro capítulo de *JGB* para evidenciar os pressupostos axiológicos e teóricos do discurso filosófico, a fim de abrir um novo campo de avaliação e discursividade para tratar de temas que se achavam exclusivamente circunscritos ao âmbito especulativo.

Se no capítulo primeiro de *JGB* Nietzsche prepara o terreno para reconduzir a uma nova esfera as reivindicações de saber, é no capítulo segundo que realiza efetivamente o experimento dessa retradução. Assim, a leitura do capítulo segundo envolve tanto a análise de seu conteúdo quanto uma sensível observação de sua forma, dos termos lá usados e de sua composição. Um texto que dialoga com nossas perspectivas interpretativas é o de Garcia¹⁵, que também problematiza a leitura das pretensões nietzschianas na esteira do que estamos chamando de “cultura da teoria”.

¹⁵ GARCÍA, A. L. M. *O teórico e o antiteórico ponto de vista de Nietzsche sobre a ciência: discutindo com a interpretação naturalista*. 2017. 45 p. Artigo (Filosofia) – UNIFESP, São Paulo, 2017. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280817/1/Garcia_AndreLuisMuniz_D.pdf>. Acesso em: 23 out. 2018.



28 Garcia, em texto recentemente publicado, pretende mostrar como as formas de reivindicação de conhecimento em Nietzsche – o exemplo lá é o do perspectivismo – encontra respaldo em outra tradição que não aquela da cultura teórica. No caso do perspectivismo, Garcia afirma sua formal derivação da tradição da pintura renascentista e barroca por meio de uma adaptação do *perspicere*¹⁶, *do ver do pintor* (e não do filósofo contemplador), para o âmbito do pensar filosófico, o que implicaria o deslocamento do debate do âmbito especulativo para o estético. *Perspicere*, enquanto técnica desenvolvida pela arte pictórica para uma renovação da observação, parte de outro campo semântico para empreender um sentido “positivo” ao engano, aos “ilusionismos” do ver – proposta totalmente distinta da percepção antinômica entre verdade e engano defendida pela tradição teórica.¹⁷ Como exemplo paradigmático, García cita *JGB* 10, em que Nietzsche diz que “ao tomar partido contra a aparência” a palavra “perspectiva” é dita já com altivez, com soberba pelos teóricos do conhecimento (ali tem por horizonte Kant). Tal deslocamento das pretensões de Nietzsche do âmbito teórico-especulativo para o âmbito estético confere ao “engano” o estatuto de “elemento estético”, uma readaptação da forma estética do ilusionismo pictórico, e isso é feito dentro de uma estratégia muito maior empreendida ali por Nietzsche, qual seja, a de desestabilizar o discurso teórico como único âmbito legítimo das reivindicações de conhecimento, escancarando, como consequência, a fragilidade de seus pressupostos axiológicos.

Com isso em vista, retornamos, agora com mais recursos, a *FW* 344 – seção à qual recorreremos anteriormente para explorar o solo da crítica ao *ideal de veracidade* –, para observar ali uma importante ponderação de Nietzsche sobre aquela cultura da teoria (nomeadamente, ele se refere lá à “ciência”). Ele diz:

[...] com justa razão afirma-se que no domínio da ciência as convicções não têm cidadania: só quando decidem descer à modéstia de uma hipótese, de um

¹⁶ “A meu ver, resta ainda ser mostrado que, quando Nietzsche fala na necessidade do erro nas obras de maturidade, ele está a falar do ponto de vista teórico, um que interessa exclusivamente à ótica neokantiana ou científico-empirista. Fosse pensada sob o pressuposto do *theoreîn*, acredito, perder-se-ia o sentido do *refinamento* antes exigido para se compreender o espaço que discerne, ou melhor, os graus e estágios entre saber e engano, entre vida e erro. A seção 25 se dirige conscientemente para uma tipificação e crítica do ver teórico, e não para sua revitalização – são ‘palavras sérias’ para os ‘homens do conhecimento’, que, ao tornarem indissociáveis observar e proceder especulativamente, teriam ‘olhado com soberba’ para um outro campo do saber: o do *perspicere*. Nietzsche quer desenvolver com isso uma noção de *reflexão estética* altamente sofisticada.” (GARCIA, 2017, p. 18)

¹⁷ “[...] segundo Wilfried Barner, que Nietzsche é tido como responsável direto por traduzir a retórica do barroco para o campo literário. O livro de Barner é importantíssimo para se entender que o emprego, do ponto de vista estético-formal, de adjetivos como ‘ilusório’, ‘ficcional’, ‘engano’, ‘erro’ estaria em consonância com a retórica do estilo barroco, e cujo efeito decisivo é encontrado em *JGB* na exaltação do fazer filosófico enquanto perspectiva.” (Ibidem, p. 21)



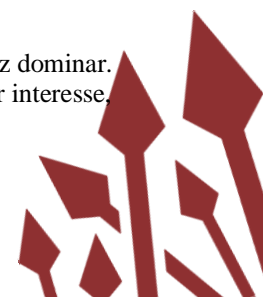
ponto de vista experimental e provisório, um artifício regulador, é que se lhes pode conceder o acesso e mesmo um certo valor no domínio da conhecimento – com a condição de continuarem, todavia, sob uma vigilância de polícia, sob o controle da desconfiança. (*FW* 344)

Com essa sugestão em mente, devemos retomar aquela (emblemática) hipótese com a qual Nietzsche inicia seu discurso sobre a verdade no prefácio de *JGB*: “Caso a verdade seja uma mulher, então...”. O que está em jogo aqui, ao que parece, não é que Nietzsche esteja empreendendo que a verdade seja, em algum sentido referencial ou objetivo, a “mulher real” ou algo como um “gênero”; a imagem da mulher aqui foi reduzida a um experimento, a algo como um artifício regulador – quer dizer, ela vale, como é comum na longa tradição literária ocidental, como imagem própria da sedução, da aparência, do engano¹⁸, o que significa, em outras palavras, que Nietzsche não está recorrendo ali a um sentido para “mulher” senão como artifício retórico, e isso com o intuito de dizer que a filosofia não sabe bem tratar o que a engana. A verdade engana o filósofo; isso quer dizer: ela é capaz de valer para ele como evidente por si, como algo constitutivo, jamais questionável. Por isso o questionamento: o filósofo jamais pode sequer propor reivindicar saber algo sobre a verdade; caso isso fosse possível, a própria verdade deveria deixar de ser medida pelo metro do ideal de veracidade, quer dizer, da regra que determina que o pensar “não deve se enganar” (*FW* 344). Conhecer a “sedução pela verdade” é conhecer algo por seu valor (estético) de poder-nos-enganar.

Feitas essas considerações sobre os passos iniciais de *JGB*, observemos a seção de abertura do capítulo segundo, *JGB* 24, no qual Nietzsche desenvolve em pormenores essa estratégia de reconduzir certos “valores” epistêmicos para um âmbito estético:

O sancta simplicitas! [Ó santa simplicidade!] Em que curiosa simplificação e falsificação vive o homem! Impossível se maravilhar o bastante, quando se abrem os olhos para esse prodígio! Como tornamos tudo claro, livre, leve e simples à nossa volta! Como soubemos dar a nossos sentidos um passe livre para tudo que é superficial, e a nosso pensamento um divino desejo de saltos caprichosos e pseudoconclusões! [...] E foi apenas sobre essa base de ignorância, agora firme e granítica, que a ciência pôde assentar até o momento, a vontade de saber sobre a base de uma vontade bem mais forte, a vontade de não saber, de incerteza, de inverdade! Não como seu oposto, mas como – seu refinamento! [...] de quando em quando nos apercebemos, e rimos, de como justamente a melhor ciência procura nos prender do melhor modo a esse mundo *simplificado*, completamente artificial, fabricado, falsificado, e de como, involuntariamente ou não, ela amo o erro, porque, viva, ama a vida! (*JGB* 24)

¹⁸ “Creio que enfeitar-se é parte do eterno-feminino, não? – então ela quer despertar temor – quer talvez dominar. Mas *não quer* a verdade: que interessa à mulher a verdade! [...] Sua grande arte é a mentira, seu maior interesse, a aparência e a beleza.” (*JGB* 232)



Já no início da seção, Nietzsche propõe a relação entre ciência e falseabilidade. Aqui, a ignorância aparece enquanto condição de possibilidade para o próprio saber, que, por sua vez, apresenta-se enquanto simplificação e falsificação, superficialidade. Ciência e engano, vistas pelo olhar refinado do espírito livre, não aparecem em termos de oposições, ou melhor, só podem ser vistas em termos de gradações e estágios de sutileza – em vez de interpretar a relação entre ciência e engano, ciência e superficialidade em termos de oposição, Nietzsche a interpreta sob a forma de oposição-analogia, que no registro da linguagem produz um efeito discursivo de avaliação muito distinto do de viés teórico. Aqui, a condição de possibilidade da ciência é o artifício simplificador, a falseabilidade, a ignorância. Contudo, para discursar sobre tais relações em termos de refinamento, concebendo enquanto implicação o que antes era tido como oposição, são necessários novos modos para a linguagem, e, nesse sentido, o texto de Nietzsche é o anúncio e a execução do experimento mesmo de novas possibilidades discursivas.

Quanto a esse último ponto, há também outras seções em *JGB* que indicam a intenção de Nietzsche de já trabalhar na estrutura do próprio texto a forma pela qual sua particular concepção se expressa (*JGB* 27, 28, 31), intenção que, a nosso ver, tem papel crucial na composição de *JGB*. A linguagem empregada por Nietzsche, não só nos exemplos que demos, mas também no decorrer de todo o texto, tem profundo caráter retórico, na medida em que desestabiliza a linguagem usada corriqueiramente pela tradição especulativa – a linguagem clara, que não permite ambiguidades, oposições, artifícios “ilusórios”. Tal movimento pode ser observado, por exemplo, em *JGB* 34. Ali, o filósofo se expressa:

[...] pois eu mesmo aprendi há muito a pensar de outro modo, a avaliar de outra maneira o enganar [...] se alguém, com virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o “mundo aparente”, bem, supondo que *vocês* possam fazê-lo – também da sua “verdade” não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre “verdadeiro” e “falso”? [...] Por que não poderia o mundo que *nos concerne* – ser uma ficção? E a quem faz a pergunta: “mas a ficção não requer um autor?” – não se poderia replicar: Por quê? Esse “requer” não pertenceria também à ficção? Não é permitido usar de alguma ironia em relação ao sujeito, como em relação ao predicado e objeto? O filósofo não poderia se erguer acima da credulidade da gramática? Todo o respeito às governantas: mas não seria tempo de a filosofia abjurar da fé das governantas? (*JGB* 34)



A sessão não apenas retoma a relação de implicação entre verdade e aparência, como também aborda explicitamente os modos discursivos em relação a tal problemática. Ao ironizar a pergunta pelo “autor da ficção”, Nietzsche brinca com a usual concepção causal instaurada na linguagem, que, por atavismo, delinea a forma de se pensarem questões em filosofia – no caso específico de *JGB* 34, a avaliação de que o mundo que *nos concerne* seja apenas ficção. Tal atavismo aparece ali enquanto “fé das governantas”, enquanto ideia de que ao aprender a falar (a gramática) com “governantas” – e conseqüentemente apreender as ficções naturalizadas da gramática – a consciência filosófica estaria presa a certos pressupostos da sintaxe oficial. Até aqui podemos observar que Nietzsche, num movimento de resignificação dos moldes avaliativos do pensamento, enseja um *ideal de engano* frente ao *ideal de veracidade*; observamos, ainda, que tal movimento é constituído por um modo discursivo próprio, que pretende primeiro criar as condições para uma representação estética de seus valores, conceitos e “princípios”, para só então avaliar efetivamente a função de cada uma dessas mediações e o que se espera delas. E é com essas considerações que desejamos novamente voltar à famosa seção 36, na qual Nietzsche fala mais diretamente sobre a *vontade de poder*, que, conforme indicamos, é o ponto alto, segundo os intérpretes, da argumentação do perspectivismo nietzschiano, de sua (suposta) “teoria do conhecimento alternativa”.

31

Ora, no fundo, a *vontade de poder* é a nova necessidade, nova vontade, que se pretende distinta da *vontade de verdade*. A seção 36 – e conseqüentemente a *vontade de poder* – não pode ser devidamente considerada sem a visualização das várias nuances da composição textual nietzschiana. Ao afirmar que “o mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu ‘caráter inteligível’ – seria justamente ‘vontade de poder’, e nada mais”, não parece ser o caso que Nietzsche esteja empreendendo uma cosmologia, mas, antes, parece estar empregando um recurso estético-formal numa semântica diversa daquela que propõe categorias, simplificações e conceituações. Se lembrarmos as reflexões do jovem Nietzsche em *WL*, podemos, em primeiro lugar, retomar sua reflexão de que a unidade valorativa essencial do discurso que se pretende verdadeiro se encontra apenas no corpo do próprio discurso enquanto discurso¹⁹, ficando claras, aqui, as intenções do emprego dos recursos retóricos nos quais Nietzsche empreende a desestabilização do discurso, buscando dissolver a cristalização de um discurso que se pretende referencial, verdadeiro, objetivo. Nesse sentido, a *vontade de poder* se expressaria na esteira dos efeitos retóricos produzidos

¹⁹ Ali, Nietzsche refere-se à linguagem enquanto artifício metafórico, que se dá numa série de transposições: “Transpor uma excitação nervosa numa imagem! Primeira metáfora. A imagem por sua vez é transformada num som! Segunda metáfora. A cada vez, um salto completo de uma esfera para outra completamente diferente e nova”.



por todo o arrançamento estético pretendido ali nos dois primeiros capítulos, na medida em que, expressa por uma máscara retórica, só pode ser concebida como artifício que não quer falar “do mundo”, “da vida”, mas quer traduzir “vida” e “mundo” como elementos de um discurso cujo sentido só pode ser avaliado esteticamente. Vontade de poder é recurso para traduzir “mundo” e “vida” como materiais da arte. Com isso, a *vontade de poder* aqui assumiria um papel também poetológico, retórico, já que, sendo uma nova necessidade, expressa-se enquanto potencialização da aparência, e não como proposta de apreensão teórico-cognitiva do mundo – aqui, atrelada à semântica da aparência, a *vontade de poder* tem uma função estética na crítica à abordagem cognitiva do saber que dissimula a si.

Por fim, considerando os efeitos da reavaliação de Nietzsche acerca do tema da verdade, seu empreendimento deve ser visto não apenas enquanto uma crítica a certos conteúdos filosóficos apresentados (via crítica de certos conceitos, concepções e princípios) ao longo dos dois capítulos de *JGB*, mas, sobretudo, deve ser visto como estratégia formal de retradução do sentido desses conteúdos para um domínio no qual Nietzsche julga ser pertinente avaliá-los. A forma de vida em questão nesses capítulos é sim aquela teórica, contemplativa, que vê o mundo a partir de um olho divino, que julga poder avaliar seus objetos *mais verdadeiramente* que qualquer outro e que julga *não se enganar* quando assim o faz. Assim, o que chamamos outrora de *ideal de engano* enquanto contraideal ao *ideal de veracidade* cumpre o papel de gerar um campo de disputa que escape à circunscrição do paradigma teórico e, com isso, não se pretenda menos ou mais válido ou legítimo do que o outro, mas, antes, pretenda-se um alternativo campo de representação e avaliação dos fenômenos – um que, podemos dizer, é afim não à história da filosofia, mas a uma versátil e rica tradição artística. Nietzsche não está buscando empreender o engano enquanto um novo ideal do saber; tal pretensão obedeceria ainda à cultura de disputa teórica, que opera em circularidade. Como argumenta Garcia:

Nietzsche mira o futuro do discurso filosófico, sua efetiva emancipação do modo especulativo de observar, e não propriamente sua revitalização e sofisticação. Sua “mais forte prova de independência”, tal como ele afirma no aforismo 41, é falar cientificamente, por meio de definições, de hipóteses, com o máximo de sobriedade, sem com isso, no entanto, “permanecer dependente de uma ciência [...]”; ela seduz com os mais caros custos, que só aparentemente nos salvariam”. “Guardai-vos disso!” (GARCIA, 2011, p. 200)



Quer dizer: o engano não pode ser *um modo mais verdadeiro* de estabelecer uma mediação entre conhecimento e objeto, o que apenas repetiria a lógica do saber especulativo. O cálculo estético de Nietzsche é assim o de ter plena ciência dessa tarefa: compreender o *ideal de veracidade* sem que para isso se valha dos instrumentos e pretensões caras a esse mesmo ideal, quer dizer, sem supor que poderá *conhecer mais verdadeiramente do que qualquer outro filósofo* por que a própria filosofia foi até o momento enganada pela verdade.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim, ao percorrermos os dois primeiros capítulos e prefácio de *JGB*, juntamente ao livro V de *FW*, especificamente *FW 344*, percebemos na proposta de Nietzsche, desde sua primeira asserção do prefácio – sua hipótese ensaística sobre a identidade (metafórica) entre verdade e mulher – até o ordenamento e formato mesmo da argumentação, uma pretensão de radicalizar a criticidade própria à filosofia, colocando em questão o que até então ainda restava como autoevidente na orientação do pensamento filosófico – o estatuto autoevidente da verdade epistemicamente fundada.

33

A radicalização da proposta do filósofo causa tamanha desestabilização de certas crenças da tradição no estatuto de alguns dos princípios legitimadores do saber, que tais princípios, como critérios do conhecimento, são tomados então enquanto “avaliações-de-fachada”, falsificações e simplificações que visam à manutenção de um tipo de vida. Quando Nietzsche traduz esse “impulso fisiológico pela manutenção de um certo tipo de vida” para o âmbito da *vontade*, o que ele está pretendendo é que salte aos olhos que o âmbito da orientação do pensamento é um âmbito de disputa, de conflito, e que, ao tomar a implicação saber-verdade/verdadeiro enquanto forma necessária de todo saber que se pretenda legítimo, tal orientação de pensamento dissimula seu próprio caráter interpretativo, pretendendo-se a única via de legitimação do saber, e limitando, portanto, a força da disputa no âmbito filosófico, uma vez que, para ter validade no âmbito do conhecimento, as propostas apresentadas devem obedecer à circunscrição da reivindicação pensar-verdade por meio de instrumentos epistêmicos que pretendam o saber enquanto objeto.

Nesse sentido, considerando os efeitos da reavaliação de Nietzsche acerca do tema da verdade, seu empreendimento deve ser visto não apenas enquanto uma crítica a certos conteúdos filosóficos apresentados (via crítica de certos conceitos,



concepções e princípios) ao longo dos dois capítulos de *JGB*, mas, sobretudo, deve ser visto como estratégia formal de retradução do sentido desses conteúdos para um domínio no qual Nietzsche julga ser pertinente avaliá-los. Se ele avalia tais conteúdos também “moralmente”, já que não se livra nunca de certos pressupostos, isso não quer dizer que sua “moral” seja aquela dos valores da cultura teórica, pelo contrário! E esse é exatamente o ponto pelo qual nos esforçamos demonstrar que seria uma injustiça para com os esforços de Nietzsche colocá-lo na esteira teórico-especulativa, uma vez que, conforme interpretamos, em toda a sua construção textual ele se mostra antiteórico, pretendendo, em sua proposta, avaliar a verdade e termos correlatos num campo semântico livre da axiologia epistêmica – o campo estético-formal.

E aqui, talvez fique mais claro ao/à leitor/leitora, reside nosso ponto de inflexão com Marques e Lopes. Ambos, ao pretenderem uma leitura que apresente um Nietzsche que tem por pretensão uma visão “mais adequada de mundo”, seja enquanto autoconsciência da estrutura da subjetividade transcendental, seja enquanto defensor de “virtudes epistêmicas” que se apresentam como fruto de uma visão mais adequada acerca dos limites das ciências e da filosofia, colocam o filósofo na esteira de uma orientação de pensamento que, como nos esforçamos por demonstrar, é justamente o que Nietzsche problematiza. O que desejamos propor, portanto, é que o texto de Nietzsche deve ser lido, sim, em suas estratégias (retóricas), não enquanto uma teoria, uma vez que, ao final, a espiritual liberdade do capítulo segundo pode ser percebida enquanto liberdade de disputa, liberdade para pensar as questões filosóficas a partir de outros campos semânticos.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

KAULBACH, F. *Philosophie des Perspektivismus*. 1. Teil: Wahrheit und Perspektive bei Kant, Hegel und Nietzsche. Tübingen: Mohr, 1990.

LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

_____. “A almejada assimilação do materialismo”: Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. In: *Cadernos Nietzsche*, vol. 29, 2011.

MARQUES, A. *A filosofia perspectivista de Nietzsche*. Ijuí/São Paulo: Unijuí/Discurso Editorial, 2003.

MOTA, T. Para uma leitura lingüístico-pragmática da teoria da verdade do jovem Nietzsche. *Cognitio-Estudos: Revista Eletrônica de Filosofia*, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 134-42, dez. 2006. Disponível em:

<http://www.pucsp.br/pos/filosofia/Pragmatismo/cognitio_estudos/cog_estudos_v3n2/cog_est_v3_n2_mota_t14_134_142.pdf>.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Trad. Clademir Araldi: São Paulo, Unifesp, 2011.

_____. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. 2 ed. Trad. O. Giacoia Jr. São Paulo: Annablume, 1997.

MUNIZ GARCIA, A. L. “*Vermoralisierung*” e “*Entmoralisierung*” Da linguagem da moral ao caráter extra-moral da linguagem: as diretrizes de Nietzsche para um novo modo de pensar e escrever em filosofia. 2011. 308 p. Tese (Doutorado em Filosofia) – UNICAMP, Campinas, 2011. Disponível em:

<http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280817/1/Garcia_AndreLuisMuniz_D.pdf>. Acesso em: 30 out. 2018.

_____. *O teórico e o antiteórico ponto de vista de Nietzsche sobre a ciência: discutindo com a interpretação naturalista*. 2017. 45 p. Artigo (Filosofia) – UNIFESP, São Paulo, 2017. Disponível em:

<http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/280817/1/Garcia_AndreLuisMuniz_D.pdf>. Acesso em: 23 out. 2018.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.



_____. *A genealogia da moral*. 2 ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Além do bem e do mal*. 2 ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.22493>

Artigo recebido em: 31/01/2019

Artigo aprovado em: 11/03/2019

AS CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA EM UMA VISÃO PRÉVIA
uma meditação histórica sobre a vigência do ser

CONTRIBUTIONS TO PHILOSOPHY IN A PREVIOUS VIEW
a historical meditation about the validity of being

Rodrigo Amorim Castelo Branco¹

(rodrigocasbr@hotmail.com)

RESUMO

A partir da visão prévia (*Vorsicht*) das *Contribuições à filosofia*, a proposta do artigo é discutir sobre o acontecimento apropriador (*Ereignis*) como a essência do pensamento de Heidegger que abre a filosofia do Ocidente ao pensar do outro princípio (acolhedor do ser (*Seyn*) em seu profundo velamento) distinto do saber do primeiro princípio (o saber metafísico, que durante séculos identificou o ser com o ente em suas representações). Nesse sentido, demonstramos, a partir das considerações de Heidegger, como o pensar do outro princípio se torna uma meditação histórica que permite o advento do questionamento espantoso, mas, ao mesmo tempo, possibilita o perguntar sereno sobre a essência da verdade acerca do acontecimento apropriador. Fica claro que o espanto se dá no ser-aí porque ele compreende que a sua situação finita no mundo acontece pela retração do ser. Contudo, daqui surge a serenidade, porque o ser-aí percebe que o ir embora do fundamento é o que lhe permite existir como possibilidade no mundo.

Palavras-chave: Ser. Ser-aí. Acontecimento apropriador. Técnica. Maquinação.

ABSTRACT

From the previous view (*Vorsicht*) of *Contributions to Philosophy*, the proposal of this article is to discuss the event of appropriation (*Ereignis*) as the essence of Heidegger's thought, which opens up the philosophy of the West to the thought of the other principle (welcoming of being (*Seyn*) in its deep concealment) distinct from the knowledge of the first principle (the metaphysical knowledge that for centuries identified the being with the entity in its representations). In this sense, we demonstrate, from Heidegger's considerations, how the thinking of the other principle becomes a historical meditation that allows the advent of the astonishing questioning, but at the same time makes possible the serene question about the essence of the truth about the event of appropriation. It gets clear that the astonishment happens in the being-there because it comprehends that its own finite situation in the world happens because of the withdrawal of being. However, hence comes serenity, because being-there perceives that to leave the foundation behind is what will allow it to exist as a possibility in the world.

Keywords: Being. Being-there. Event of appropriation. Technique. Machination.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5921458335361133>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0309-0059>.



1. INTRODUÇÃO

A nossa predileção pela questão da meditação histórica acerca da vigência do ser (*Sein*)² nas *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador) (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis))*, 1936-38, GA 65)³ acontece pelo fato de se tratar de um tema novo ao leitor brasileiro e ainda pouco estudado no meio acadêmico. Além disso, a obra se apresenta como um contraponto significativo à perspectiva ôntica da tradição metafísica que esteve fixa na dimensão da entidade do ente por mais que tenha buscado alcançar o sentido do ser enquanto ser. A linguagem e o itinerário heideggerianos da obra aqui referida chamam a atenção para um modo de pensar a fundação e a história do homem em sua temporalidade por vias distintas das que foram propostas pela metafísica no pensamento ocidental. As *Contribuições à filosofia* parecem incitar um silêncio pensante que ainda não foi acolhido pela contemporaneidade técnica e calculante. Portanto, tendo-se em vista a emergência do advento de um pensamento que possa iluminar a história humana sobre o seu real fundamento e condição existencial, a meditação sobre o *Ereignis* é o que escolhemos estudar continuamente.

Este texto tem como meta trazer à luz as considerações preambulares do pensamento das *Contribuições à filosofia* que Heidegger intitula visão prévia (*Vorsicht*). Assim, delimitamos a nossa discussão, tomando como fio condutor elucidar o elemento nuclear do pensamento heideggeriano nessa sua fase de maturidade filosófica: a vigência do ser (*Sein*) como acontecimento apropriador na história do Ocidente, que funda homens e épocas.

A *Vorsicht* é o momento das *Contribuições à filosofia* que, mesmo tendo caráter introdutório, não se reduz a mero resumo. Contrariamente, ela é uma visão antecedente e preparatória para a complexidade que advém nas páginas posteriores. Ao mesmo tempo, a *Vorsicht* já é o ingresso no profundo e enigmático pensamento acerca da história do ser (*Sein*) em seu vigor apropriante. Tal mirada talvez possa ser compreendida como

² *Sein* é o termo que Heidegger utiliza nas *Beiträge zur Philosophie* para demonstrar que o ser (*Sein*) do qual ele trata não é o ser (*Sein*) da ontologia tradicional, que durante séculos, no Ocidente, foi identificado com o ente. *Sein* é o ser da virada (*Kehre*) do pensamento ocidental, indicando o acontecimento apropriador (*Ereignis*) como o fundamento nulo que se apropria do ser-aí e o funda a cada vez. *Sein* é traduzido para o português arcaico “seer” na obra *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* por Marcos Antônio Casanova, lançado pela editora Via Verita no ano de 2015. Neste artigo, optamos por manter o termo ser, contudo, sempre orientando o leitor de que estamos nos referindo ao ser (*Sein*) em sua distinção abissal e fundacional para com a concretude finita do ente. Nas citações, mantivemos a grafia “seer”.

³ As obras de Heidegger, no seu todo, estão dispostas (organizadas) em quatro seções divididas da seguinte forma: I. Escritos publicados; II. Conferências; III. Material não publicado, palestras e notas; IV. Notas e registros. Cada obra é identificada por um número na extensa edição completa (*Gesamtausgabe*) de Heidegger, cuja sigla é GA.



um reforço propedêutico e hermenêutico de pensamento que possibilita ao leitor se debruçar e alcançar a luz da obra, “visualizando” o que as suas juntas (*Fügungen*)⁴ têm a dizer em seus momentos subsequentes. As *Contribuições à filosofia*, em sua totalidade, retomam as condições iniciais de exposição em uma perspectiva de desdobramento da visão prévia durante toda a estruturação do texto, evidenciando uma leitura árdua, mas aprazível quando os sentidos do livro começam a germinar.

O que a *Vorsicht* anuncia preliminarmente? Em seções, ela apresenta o pensamento nuclear das *Contribuições à filosofia*. A pergunta fundamental (*Grundfrage*) é delineada: “como o ser (*Seyn*) se essência ou vige?” Uma resposta prévia, que será insistentemente debatida nos desdobramentos da obra é apresentada: o ser vige “como a ressonância da recusa” (HEIDEGGER, 2015, p. 13). Esse excerto será melhor compreendido no decorrer deste artigo, em suas três seções, nas quais buscamos compreender o modo de doação do ser em seu caráter de retração.

A partir da visão prévia das *Contribuições à filosofia*, o que nos move é o intuito de indicar o estilo do pensamento fenomenológico de Heidegger a partir de sua obra tardia. Busca-se traçar um roteiro de escrita que demonstre o seu pensamento expresso em uma linguagem estranha e incomum ao que a tradição ontológica está acostumada. O estilo filosófico de Heidegger não se respalda na dimensão do ente, mas é acolhedor do acontecimento apropriador como o Nada fundante (*Seyn*). Trata-se de um estilo radical, porque retém os acenos do ser em sua nadificação, isto é, em sua recusa essencial.

Na primeira seção deste artigo o intento é demonstrar como a filosofia do outro princípio (meditação sobre o sentido originário da verdade), bem como o pensamento do primeiro princípio (metafísica) são, fundamentalmente, fundações não do ser-aí (*Dasein*), mas do acontecimento apropriador sobre o ser-aí, demonstrando o caráter essencial desse evento.

A abertura do ser advém como velamento, ela escapa ao poder do ente, ela passa ao largo de suas representações. O cálculo e a técnica se demonstram aptas tão só a mobilizar o ente enquanto ente, mas não o ser em sua simplicidade. Ao se ocultar, a senda originária se esvai, retrai-se à vontade de potência dos juízos das vivências (*Erlebnisse*). Essa é a abertura nadificadora do acontecimento apropriador, que faz ver um modo de niilismo em Heidegger, mas não no sentido de perda de significado ou de vácuo de possibilidades. Nihilismo aqui aponta

⁴ Seções estruturantes, juntas ou os encaixes que compõem as *Contribuições à filosofia*. A obra delinea as seis juntas (*Fügungen*) que indicam os “caminhos” pelos quais o ser se re-vela: a ressonância (*der Anklang*), o passe (*das Zuspiel*), o salto (*der Sprung*), a fundação (*die Gründung*), Os que estão por vir (*Die Zu-künftigen*) O último deus (*Der letzte Gott*) e a seção O seer (*das Seyn*).



para o nada significante que traça os caminhos da história ao seu modo ao apropriar o ser-aí, indicando a ele possibilidades de ser no mundo.

O ser-aí, quando se distancia da essência que o funda, toma para si os próprios rumos de sua existência, não compreendendo que um princípio fundante e anterior à existência de qualquer ente habita o nada, é o nada e a partir do nada apropria tudo que há. Negar a essência nadificadora do ser significa distanciar-se de um acontecimento primordial e singelo sem o qual o homem não poderia ser essencializado e fundado no mundo como projeto sempre em lançamento. Esta distância, que coloca o homem na dimensão da inautenticidade, é o que fortalece a coisificação da vida, porque passa a imperar a técnica, o que Heidegger chama de maquinação (*Machenschaft*), dimensão do império da plena factibilidade sobre a terra, o ar, o fogo, a água e sobre todos os demais elementos que estão à disposição do cálculo humano.

Na segunda seção deste artigo, discutimos sobre a pergunta espantosa e serena acerca do sentido do ser (*Seyn*). Trata-se de um questionamento espantoso, porque no outro princípio do pensamento (acolhimento do ser em sua total diferença ontológica para com o ente) percebe-se que essa essência é um abismo, um vazio nadificador. Mas a pergunta é serena, porque se sabe que tal essência é um vazio que fala aos seus próprios modos e que abre o tempo-espaço do ser-aí e, a partir disso, funda a história.

Na última seção, buscamos compreender como Heidegger, em outra via, distinta da maquinação, apresenta-se como um pensador que medita sobre a história e não como aquele que faz considerações historiológicas. A meditação histórica acolhe o advir essencial do ser, o seu retraimento como uma vigência primordial que funda a história, mas que não pode ser calculada ou domada pelo intelecto. Diferentemente do campo historiológico, que visa conhecer, predicar, criar um método de fundamentação teórica que represente o seu objeto de estudo, as meditações de Heidegger pensam a livre doação do ser sem qualquer subordinação a outra natureza que não seja a sua própria liberdade de vir à tona.

Por fim, as três seções deste artigo estão entrelaçadas assim como estão a visão prévia (*Vorsicht*) e as próprias *Contribuições à filosofia*. No texto heideggeriano, cada parte tem um elo fundamental com a subsequente, fazendo da obra um todo que se complementa na discussão sobre o sentido da vigência do ser. Todas as suas juntas têm um mesmo anseio: conjugar-se para trazer à tona o modo de (des)velamento da verdade no tempo-espaço do ente, fundando-o a cada vez e a cada época histórica em que se acena.



2. A VIGÊNCIA DO SER NA TRANSIÇÃO AO OUTRO PRINCÍPIO DO PENSAMENTO

Em suas meditações filosóficas na obra *Contribuições à filosofia*, Heidegger não pensa o ser nos moldes da tradição ontológica, isto é, sob a dimensão da entidade do ente. Essa forma de modulação metafísica é ultrapassada, uma vez que o ser (*Seyn*) se doa ele mesmo sem interferência do ente e, portanto, “mostra-se” em sua própria verdade, vige por si mesmo, sem intermediários.

Nas *Contribuições à filosofia* – como foi salientado em nota de rodapé, mas voltamos a lembrar o leitor – “seer” é a tradução portuguesa arcaica de *Seyn*. Lembramos também que optamos por usar “ser” em nosso texto, todavia, evidenciando que estamos nos referindo ao ser (*Seyn*) em sua profunda diferença com o ente. De toda forma, aqui cabe dizer que o termo da língua portuguesa arcaica indica o acontecimento apropriador que acomete os entes. “Seer”, com grafia diferenciada, evidencia que o fundamento é totalmente outro, não manipulável pelo cálculo ou pela técnica. Representa a própria diferença ontológica (*ontologische Differenz*)⁵ entre sua essência apropriadora e o ente. Ele se dá em acontecimentos no tempo em cada época. Assim, a questão acerca do sentido do “ser” em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927, GA 2) agora se torna a questão acerca da verdade do ser (*Seyn*) nas *Contribuições à filosofia*. Em *Ser e tempo*, “foi anunciado [...] algo assim como uma precedência do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 49). Heidegger destaca este determinado ente entre todos os outros, posto que ele é capaz de perguntar pelo sentido do que o sustenta. Desse modo, o ser-aí (*Dasein*) é um ente privilegiado não porque é um animal que pode julgar racionalmente, mas porque tem a possibilidade de meditar a respeito da vigência que o faz ser si mesmo, isto é, constituir-se como ser singular. Compreendemos que o ser-aí não é o homem, mas é o em-meio-ao homem, aquilo que o torna eks-istente⁶ a cada vez. Completa Heidegger:

⁵ “A expressão *die ontologische Differenz* foi introduzida, pela primeira vez, em 1927 para marcar a distinção entre (SER (*das Sein*) e ente (*das Seiende*)). A distinção, e não a expressão, é central em ST [*Ser e Tempo*] [...] A palavra *Differenz*, do latim *differo* (lit. carregar, levar lado a lado, apartado um do outro), implica que ‘os entes e o ser se levam apartados um do outro, separados e, ainda assim relacionados um com o outro – e isso espontaneamente, não meramente na base de um ‘ato’ de ‘distinção’ [*‘Unterscheidung’*]. Heidegger também fala da *Unterscheidung* entre ser e entes. Em seu sentido literal, *differo* é próximo do alemão *austragen*, ‘carregar para fora, entregar, lidar com, arranjar’. *Austrag* é o ‘arranjo, resolução [p. ex., de uma disputa]’. Portanto, a *Differenz* de ser e entes é também uma *Austrag* deles, que os reúne ao mesmo tempo que os mantém separados” (INWOOD, 2002, p. 42).

⁶ O termo eks-istente indica o modo essencial de ser do ser-aí (*Dasein*). Ele eks-iste porque, temporal, é ex-pectativa, futuridade, mas, outrossim, memória. Muito mais do que presença, o ente humano é um ser ausente em sua dimensão ex-tática. Ao mesmo tempo, essa dimensão explica o quanto o ser-aí é finito, não sendo o seu próprio fundamento. Daí o motivo pelo qual ele é um “buscador”, porque, em sua pobreza, ex-teriora-se insistentemente de si ao fundamento que lhe permite ser a cada tempo.



Se o *Dasein*, por outro lado, *tomou* a possibilidade que tem de não só dar transparência a sua existência, mas também de perguntar pelo sentido [...] do ser em geral [...] então ele verá, inevitavelmente, que o perguntar pelo ser [...] é caracterizado ele mesmo pela historicidade. (HEIDEGGER, 2012, p. 83, grifo meu)

Como se vê em *Ser e tempo*, o ser-aí “*toma*” para si a tarefa de perguntar pelo ser. Nas *Contribuições à filosofia*, a pergunta pelo ser, na verdade, já é uma resposta à silenciosa voz e à provocação do fundamento. O ser-aí não cessa a sua tarefa, continua insistente no questionamento acerca do sentido do ser, mas porque, primeiramente, o mistério que o apropria se doa em retração essencial e o presenteia com o seu (des)velamento.

A essência da verdade, no outro princípio do pensamento, passa a ser interrogada a partir da vigência principial, essa essência que se encobre como revelação-ocultante. A pergunta acerca do ser não é pensada a partir do ente, mas é postulada, necessariamente, como o repensar do ser por meio da verdade do ser mesmo. No entanto, não se trata de ser na perspectiva metafísica da tradição (ser do ente, entidade do ente), mas a indagação se arroja no esforço de pensar o acontecimento essencial mais originário a respeito dessa verdade. Aqui, trata-se de um acontecimento apropriador fundamental (*Ereignis*).

Carneiro Leão (2014/2015, p. 7), no texto *O último Heidegger – Ereignis por Παρουσία*, evidencia a sua interpretação de *Ereignis*. Esse evento essencial aparece como “a gratuidade da Abertura de Acontecer, como o instante de uma visita”. O modo do *Ereignis* se apropriar do homem não se dá por meio da força, ao contrário, acontece como *sein-lassen* (deixar-ser). É um processo de abertura que se abre, desvela-se e se deixa acontecer; que se mostra e se faz visível ao ser-aí. É um processo ímpar, pois ele faz aparecer, desencobre-se e re-vela-se. No entanto, a revelação aqui é que faz o acontecimento do *Ereignis* retrair-se para o velamento. Revelar-se é velar-se novamente. *Ereignis*, portanto, indica o abrir-se do aberto (*Offene*), o desvelar-se essencial do fundamento que tão logo bate em retirada.

Esclarecendo o étimo da palavra, acontecimento apropriador é uma expressão originária do alemão *Ereignis* presente na obra *Beiträge zur Philosophie*. O termo indica, comumente, acontecimento, ocorrência, evento como aquilo que produz um efeito, hábil a se tornar um modelo ou paradigma comportamental. Quando se lê o termo *Ereignis*, entende-se *apropriação* graças ao sufixo *eignis* derivado do adjetivo *eigen* (próprio). Tal entendimento (próprio, apropriar, apropriação) não é incorreto, mas não ingressa na essência do pensamento



de Heidegger. O acontecimento como apropriação é uma compreensão que não atinge a raiz da questão⁷.

A origem do termo *Ereignis* é:

auge, o olho, donde se derivou *er-äug-nis*, através do verbo *äugen* que, primeiramente, grafava-se e pronunciava-se tanto *äugen* como *eigen*. Eram dois homônimos quase homófonos, mas de significado diferente: ora designava o processo de dar vista, de colocar à vista dos olhos. Segundo este étimo, o primeiro uso de *Er-eignis* é pôr à vista, mostrar. Aqui, *Er-eignis* nos transmite um processo que se abre e se deixa ver, que se mostra e ostenta, possibilitando a visão, que dá, portanto, visibilidade, tornando possível uma visão. Trata-se de um processo que faz aparecer e deixa sair do encoberto [...] E somente por manifestar e mostrar é que *Er-eignis* pode significar, em decorrência, evento, acontecimento, ocorrência, mas primordial e, principalmente, designa processo de fazer aparecer, de dar lugar, de re-velar ser. (CARNEIRO LEÃO, 2014/2015, p. 16)

Na filosofia heideggeriana, *Ereignis* passa a ter um sentido específico e originário: dar lugar, deixar-ser, abertura de ser. O termo, assim utilizado, possibilita pensar *eigen* na sua interpretação originária de *äugen* como o tornar-se visível, o fazer-se ver e o deixar-ser (*sein-lassen*). Levando-se em conta o sentido fundamental da palavra *Ereignis*, os acontecimentos epocais propiciam que, no decurso da história, o mistério e a simplicidade do ser venham à tona, mostrando-se, desvelando-se.

No evento radical (primordial) do ser (*Seyn*) não acontece exclusivamente apropriação, mas des-apropriação (*Ent-eignis*), isto é, recusa, pois o advir do ser, em seus próprios modos, parte do deixar-acontecer de sua *constricção*, em seu esplendor fundante e fundamental. É o mistério singelo do ser manifestando a sua verdade como acontecimento apropriador. Heidegger, na seção 254 das *Contribuições à filosofia*, explicita:

O que aconteceria se [...] o seer precisasse ser concebido, pela primeira vez, em sua verdade, como o acontecimento da apropriação, acontecimento esse como o qual acontece apropriadoramente aquilo que denominamos a *recusa*? Isso não é nem fuga nem chegada [...], mas algo originário, a plenitude da concessão do seer na recusa.

A recusa é a nobreza mais elevada da doação e o traço fundamental do encobrir-se. (HEIDEGGER, 2015, p. 392, grifo do autor)

⁷ Cfr. CARNEIRO LEÃO (PIZZOLANTE, Rômulo, Org.). *O último Heidegger (Ereignis por Παρουσία) – Uma aproximação ao pensamento de Heidegger. Séries de um dia. Série das 20 conferências de Emmanuel Carneiro Leão – 2014/2015*, p. 7.



O acontecimento apropriador (*Ereignis*) é, simultaneamente, des-apropriador (*Ent-aignis*), uma vez que se dá como vigência ontológica principiante, abertura fundamental na dimensão dos entes, advindo como recusa, a reserva essencial que se ostenta em constrição. É o constante “ir embora” do princípio não como fuga ou chegada, mas como doação essencial do Nada. Como diz Heráclito, o ser é ocultação ($\kappa\rho\upsilon\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha/krypthestai$), aquilo que se nadifica no vir à tona dos entes.

O *Ereignis*, o seu modo de apropriação do ente, traz a possibilidade de abertura para o *sendo* da presença humana. A própria vigência do ser na dimensão do ser-aí representa a apropriação deste e, assim, o ente é fundado pelo encobrimento-clareador. No entanto, Heidegger deixa claro que o ser não está ao redor do ser-aí e também não o percorre como um ente. Este último é apropriado e fundado em meio ao acontecimento fundamental, pertencendo ao acontecimento apropriador. *Ereignis* é a sustentação vigorosa de abertura que estrutura acontecimentos epocais. É a edificação, o princípio, a inauguração dos acontecimentos do ser, do seu realizar-se. Dessa forma, podemos concluir que o que há é a história do ser (*Seynsgeschichte*), que se dá novamente e sempre de novo, edificando outros percursos, passagens, esforços, dinâmicas e desafios ao ser-aí.

44 O pensamento ocidental agora se volta a outra questão a partir da indagação das *Contribuições à filosofia*. Abre-se à passagem para outro princípio (*anderer Anfang*). Irrompe uma transição fundamental para um pensar originário: o pensar “sobre” o ser, isto é, o pensar do acontecimento apropriador (*Ereignis*). Aqui, nessa visão, de pronto podemos indicar que o nosso questionamento se refere ao aceno (*Wink*) oriundo do que é digno de estar em questão por nos ser íntimo e primordial: *Seyn*. Dá-se esse espaço, essa liberação, pois “a filosofia precisa ter empreendido algo essencial em meio à transição para o outro princípio: o projeto, isto é, a abertura fundante do campo de jogo tempo-espacial da verdade do *seer*” (HEIDEGGER, 2015, p. 8). Todavia, surge a pergunta: como transitar para o outro princípio? Há um pioneiro, aquele que prenuncia essa tarefa? E qual é o esteio que sustenta essa transição, esse passe (*das Zuspiel*)? Em resposta ainda não definitiva para o que foi indagado, Heidegger demonstra que os projetos historicamente conhecidos são significativos, mas não são suficientes para a transição desejada. O que pode realizá-la é a de-cisão (*Ent-scheidung*) da filosofia em deixar de persistir na negação da dignidade do ser para se direcionar ao que há de mais digno de questão no outro princípio do pensamento.

O outro princípio do pensamento, segundo Heidegger, não é assim intitulado para determiná-lo como uma opção transcendente, superior ao que a história ocidental propôs durante as diversas épocas, tampouco possui uma forma distinta do



que qualquer outro pensamento filosófico conserva. Mas esse outro princípio deve ser *outro* por ser originário, unido ao princípio uno e primeiro (*erster Anfang*). A transição não representa a negação do que até aqui se deu na história, mas se trata de uma articulação bilateral de um princípio da tradição do Ocidente com o princípio dessa outra meditação. Esse pensamento transitivo se pauta no projeto fundante da verdade do ser (*Wahrheit des Seyns*) como um pensar histórico. Se a história parte do pensar meditativo, ela não é um mero objeto, mas é, prioritariamente, aquilo que desperta o questionar, sendo o sítio da tomada de decisões a partir de seus envios.

O que é significativo em Heidegger é a sua disposição a um grande e complexo labor nessa perspectiva do pensamento no interior da transição do primeiro princípio (metafísica) ao outro princípio do pensar (guarda do mistério do ser). Primeiro, porque o pensador ingressa na discussão a respeito da vigência do ser tradicionalmente inquestionada por mais que a história seja a história do ser – embora, a partir de seu esquecimento, a entidade do ente tenha assumido o primado. Segundo, porque na transição, o primeiro princípio é digno de ser levado em consideração, todavia, por outro lado, deve ser suplantado. Eis o grande *polémos* na questão: “No saber do pensamento inserido na transição, o primeiro início permanece decisivo como primeiro e é, entretanto, superado como início” (HEIDEGGER, 2015, p. 9). A turbulência no projeto está em “olhar para trás”, para as realizações da tradição, mas, também, no “ir além esse olhar” para existir a possibilidade de outro questionar e dizer. Aqui está o grande desafio.

Nota-se que o estilo vigente que modelou as pesquisas filosóficas não são o norte para as *Contribuições à filosofia*. Heidegger esclarece que a questão do ser é, na verdade, a pergunta a respeito da verdade do ser (*Wahrheit des Seyns*). Essa pergunta aponta para a questão fundamental (*Grundfrage*) sobre como o ser se essência. Para respondê-la, as *Contribuições à filosofia* reforçam que ser não é representável. Ele precisa ser descoberto pelo pensamento a partir do seu próprio desvelamento. Isso significa que não é o ente o desvelador de ser, já que “onde quer que um ente apareça, o seer já sempre se apropriou desses fundadores” (HEIDEGGER, 2015, p. 11). Os que atribuem a história a si mesmo, antes de tudo, são fundados por meio da essência principal, pois se trata de um acometimento que se apropria do ser-aí. Heidegger (2015, p. 11) utiliza a expressão “ligação volteante do seer com o ser-aí” (*des kehrigen Bezugs des Seyns zu dem ihm ereigneten Dasein*) como uma entrega apropriadora de um ao outro, uma relação recíproca do ser com o ser-aí. Embora a revelação do aberto (*Ereignis*), esse acontecer que se doa perfaça a essência originária, surge um risco a esse evento, já que ser inicia a recusa ao acometimento do homem porque este perde



a força para o ser-aí por consequência da maquinação, isto é, por resistência da técnica.

A questão é que devemos ter em mente que *o ente é*, enquanto *o ser vige*. Disso surgem outras questões: como o ser vige? Ao viger, torna-se um ente? Que outra instância decide o pensar? Nenhuma outra dimensão direciona o pensar senão o ser que se essência. Heidegger insiste: o ser não pode ser mais pensado a partir do ente. Ele precisa ser descoberto a partir de si mesmo. Faz-se necessário abrir, radicalmente, o pensar do setor objetivo do ente e das concepções de mundo, que é justamente o que a virada da filosofia heideggeriana permitiu como o seu escopo para se situar na abertura ao outro princípio. A problemática aqui é que esse outro âmbito não está definido, conceituado ou objetivado. Ele é abissal, porque não está dado ou instituído como um solo formado e pronto para se habitar.

O pragmatismo moderno, as respostas das diversas ontologias vitalistas, idealistas, volitivas, empiristas, científicas aqui passam a ser suspeitas, já que se tornam inautênticas e ilegítimas, dado que instauram uma visão de prontidão e acabamento a partir do momento em que suas resoluções advêm do entitativo (dimensão do ente), distanciando-se da originariedade do ser. Essas respostas firmes e sólidas da metafísica se tornam suspeitas no outro limiar, já que o modelo metafísico se esgotou. O esgotamento ontológico das explicações filosóficas se dá porque chega o seu “fim”. Os sistemas e métodos tradicionais não dão conta da simplicidade do ser e, igualmente, não suportam a transição ao outro princípio. Assim, há duas vias: se cai e decai cada vez mais no nada⁸ da ausência de indigência do pensar, que indica mergulhar no mundo do ente e tê-lo como origem do fazer e do produzir, esquecendo-se da iluminação velada do ser; ou o homem se abre para o outro princípio, apropriando-se das palavras do primeiro princípio, mas não as tendo como leis a serem seguidas, já que essa retomada não é o ponto de inércia na tradição filosófica e sim de transição para um pensar estranho, irresoluto, todavia, originário e fundamental.

Mas quem poderia estar disponível e aberto a tal sacrifício? A abrir mão da magia encantadora do mundo dos entes para se dirigir ao estranho e ao inóspito da instância do ser (*Seyn*)? São aqueles aos quais Heidegger chama de “os vindouros”⁹, livres para o fogo do que se aguarda e, assim, o ser-aí (esse que nada produz, porque espera o desvelar-se essencial do ser) venha a ser possível para o homem. Os fundadores (pensadores e poetas) só podem fundar porque foram fundados previamente. Os vindouros são fundadores e, por conseguinte, são raros, pois acolhedores de sua facticidade (pobreza, indigência e finitude), recebem o ser de bom

⁸ Trata-se do *nada* no âmbito existencial, isto é, nas condições funcionais do ente.

⁹ Cfr. HEIDEGGER, Martin. Seção 5. Para os poucos – para os raros. In: *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 15.



grado, guardando-o e protegendo-o por meio do pensamento e da linguagem poética. Isso se esclarece quando Heidegger (1967, pp. 24-25) escreve em *Sobre o humanismo (Über den Humanismus, 1946, in Wegmarken, GA 9)*: “A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias [protetores]. Sua vigília é consumir a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem”. Consumar aqui não indica esgotar o Ser, mas deixar a sua vigência se plenificar, permitir que o mistério do Ser se dê como serenidade (o vir a ser como pura abertura).

Se a abertura originária é anterior ao que é ôntico, o pensar “chega tarde”, porque ser o precede e o possibilita. Todavia, o pensar “chega junto” ao acometimento originário uma vez que dessa vigência recebe doação. *Eis a ambiguidade do acontecer do pensamento, que tardiamente-junto se dá com a essenciação fundamental*. Tal movimento é exigência do ser mesmo. Mas o ser se dá naqueles que experimentam o *ocaso* onde quer que a força do ente ainda permaneça. Isto é, a “consciência” de que a era da metafísica do primeiro princípio chegou ao seu esgotamento e que se inicia o período de um outro princípio onde “o ser já sempre se *a-propriou* desses fundadores [...] Essa é a essenciação do ser mesmo: nós a denominamos o *acontecimento apropriador*” (HEIDEGGER, 2015, p. 11). Aqui se trata de uma plenitude indeterminável e incalculável por qualquer epistemologia, filosofia da ciência, lógica e até mesmo pela estética que trata de saberes distintos do lógico-racional do mundo maquinal-calculador.

O que Heidegger faz nas *Contribuições à filosofia*, nessa outra forma de questionar e pensar, é apresentar a conexão de jogo do primeiro e do outro princípio a partir da ressonância (*der Anklang*), o ecoar do ser no acometimento do ser-aí. Aqui, o ser é pensado e questionado a partir da indigência do abandono do ser (do primeiro princípio) para o salto (*der Sprung*) à instância do ser (do outro princípio). Salto porque não se trata de uma passagem moldada por sistemas ou métodos lógicos. Esse salto tem como função significativa propiciar a “fundação” (*die Gründung*) da verdade do ser dos que estão por vir. A palavra “fundação” está entre aspas porque se busca expressar que o ser-aí (*Dasein*) nada funda, mas é fundado e destinado a fazer parte da história como aquele que é apropriado pela abertura do fundamento: *Seyn*.

Heidegger se situa em outra forma de pensar, o que o autor intitula *pensar diretivo*¹⁰. Essa diretiva nos aponta um outro caminho, o pensar meditativo, o que indica a abertura da verdade do ser em meio ao ente, sem ter o caráter de uma ordem. Não o é, pois se esse acometimento fosse um imperativo que parte de uma doutrina, seria metafísico e o

¹⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin. Seção 2. O dizer do acontecimento apropriador como a primeira resposta à questão do ser. In: *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*, 2015, p. 11.



ser estaria sob o mandamento do ente, o que não acontece em hipótese alguma no pensamento das *Contribuições à filosofia*. Nunca esse pensamento pode ser transmutado para o ordenamento de uma lei entitativa (ordenamento do ente). Ele escapa a esse saber não sendo atingido por opiniões, concepções de mundo ou por vivências. Essa diretiva do pensamento do outro princípio se subtrai e, além disso, dá um encaminhamento aos poucos (os que estão por vir, os vindouros), aqueles resgatados da amálgama das definições do ente.

Mas aqui encontramos-nos com o perigo. É no acontecimento apropriador que o ser se perfaz essencializando-se no ente. O perigo reside na recusa do ser em essencializar-se, recusando o acontecimento apropriador, porque o homem se enfraquece essencialmente e não se insere no aberto. Isso se dá graças à violência provocada pelo afã da técnica em sua massificação (gigantesco) que gera uma dominação entitativa planetária nos dias de hoje. Se isso ocorrer, se o acontecimento apropriador se tornar recusa, denegação, isso indica uma mera e simples retração do ser e o total abandono do ente ao não-ente, gerando um niilismo extremo? Ou será que essa denegação (ausência originária) pode se doar como o mais extremo dar-se do ser (*es gibt Seyn*), como acontecimento apropriador? Esse evento poderia apresentar ao homem o temor (reverência) frente ao *não* originário, fazendo essa ausência, na verdade, ressoar a tonalidade afetiva fundamental da retenção (*Verhaltenheit*) do ser? Isso direcionaria o homem para a abertura do fundamento e o exporia ao ser-aí? A resposta é sim, pois como diz Heidegger (2001, p. 31) no texto *A questão da técnica* (*Die Frage nach der Technik*, 1953, in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7), levando em conta os versos de Hölderlin: “Ora, onde mora o perigo é lá que também cresce o que salva”. O perigo que a maquinação traz como culminação do gigantesco pode ser o ápice da retração do ser. Esse *não* é o que pode gerar o quebramento do quantitativo do ente para a abertura do fundamento. O filósofo, ainda no texto *A questão da técnica*, salienta: “Do mesmo modo em que a natureza, expondo-se como um sistema operativo e calculável de forças pode proporcionar constatações corretas, mas é justamente tais resultados que o desencobrimento pode tornar-se o perigo de o verdadeiro se retirar do correto” (HEIDEGGER, 2001, p. 29).

Na indicação sobredita há dois grandes perigos: o *não* do ser para o ser-aí e o correto impedindo o homem de “ver” a verdade. O primeiro perigo indica a abertura originária se fechando para o homem por causa da maximização da técnica, o que promove o desenraizamento do que é principal (*anfänglich*). O segundo perigo se dirige ao próprio da culminância da maquinação, ao gigantesco, na medida em que a verdade (*Seyn*) se desapropria do ente e o essencial perde espaço para a correção. Isso indica a queda do ser e o aumento da vitalidade do ente? Pelo contrário, significa uma palidez,



ausência de dignidade, perda da origem por causa das grandes metas da maquinação, que faz o ser decidir pela ausência. Porém, essa retração não deixa de ser acontecimento apropriador (*Ereignis*), tendo em vista que ainda assim, ser se essencializou.

A salvação frente ao perigo está em pensar a essência como *Ereignis*, aquilo que traz o “risco” da recusa. Essa negação pode ser melhor compreendida acolhendo-se o ser como uma genuína abertura. Daí a conexão de jogo da pergunta sobre o ser, que coloque em jogo o outro princípio (metafísica), denunciando os perigos de se permanecer na violência da maquinação nos posicionamentos do ente. Assim, há o salto para o outro princípio (meditação acerca do ser), que indica os limites e o esgotamento da metafísica, demonstrando o esfacelamento das modulações ontológicas usuais. Se chegamos a esse ponto da história, se está havendo uma transição antes nunca vista na história do Ocidente, um salto ontológico que rumo a outro princípio do pensamento, as questões, igualmente, devem sofrer alterações. Assim, como demonstrará a próxima seção, o perguntar e o perguntado se tornam outros e as respostas metafísicas já não são suficientes para representar o que é originário.

3. A TAREFA DAS CONTRIBUIÇÕES À FILOSOFIA: A PERGUNTA SOBRE O ORIGINÁRIO

O espanto¹¹ é, desde os gregos, o humor básico que leva o ente humano a perguntar sobre o sentido do ser. O princípio da filosofia ocidental que permite essa interpelação, segundo Platão e Aristóteles, é a admiração, o estupor (*Erstaunen*), aquilo que leva o homem a buscar resoluções para as suas aporias. No outro princípio que se anuncia no Ocidente, o espanto como temor (*Erschrecken*) é a tonalidade afetiva fundamental, indicando a prontidão e a insistência do ser-aí na essencialização do ser.

O espanto: ele precisa ser elucidado, antes de tudo, em contraposição à tonalidade afetiva fundamental do primeiro início da metafísica, à admiração [...] O espanto é a viagem de volta do caráter corrente do comportamento no familiar para a abertura do acometimento do que se encobre. (HEIDEGGER, 2015, p. 19)

¹¹ Segundo Heidegger, o espanto (*Erstaunen* em alemão) é a ἀρχή (*arché*), o princípio da filosofia grega. A ἀρχή (*arché*) indica aquilo de onde algo aparece, se dá, surge. Mas a origem deste “de onde surge” não é abandonada ou deixada para trás no seu surgir. A ἀρχή (*arché*) se expressa pelo verbo αρχην (*archein*), no sentido daquilo que impera. O espantar-se (θαυμάζειν/*thaumázein*) é o πάθος (*páthos*) do pensamento em seu primeiro princípio. Complementa Heidegger: “Assim, o espanto é a dis-posição na qual e para a qual o ser do ente se abre. O espanto é a dis-posição em meio à qual estava garantida para os filósofos gregos a correspondência ao ser do ente”, isso na história do primeiro princípio (HEIDEGGER, 1973, p. 220).



Como se vê, a tonalidade afetiva que funda o pensamento no outro princípio suporta um deslocamento (*Versetzung*): o espanto como temor é o que abre a possibilidade do ser se dar ao ser-aí não como presença dada, mas como realidade principal re-velada.

O espanto, no outro princípio do pensar, abre espaço ao perguntar originário (*erfragen*) sobre o mistério apropriador, que ostenta a vigência nadificadora. O questionamento traz à tona o pensamento originário acerca da verdade (*Erdenken der Wahrheit*). A verdade do ser é o perguntado (*Erfragte*) pelo pensar que surge da tonalidade afetiva do assombro como temor (*Erschrecken*). Segundo Ramos (2015, p. 140): “[...] o *Erfragte* será aquilo que se subtrai radicalmente a todo e qualquer substancializar”. Disso, podemos compreender que o perguntado não está dado à mão como um ente, mas está livre de qualquer possibilidade de caracterização ou modulação técnica. Não se questiona sobre ser no âmago de entidade, mas pergunta-se pelo ser mesmo. Ou melhor, questiona-se sobre o ser depois que ele já se deu, apropriando-se do questionador.

As *Contribuições à filosofia* se colocam em função da única pergunta fundamental acerca da verdade do ser (*Seyn*). Essa pergunta sobre o originário é espantosa, pois caminha a um vazio indeterminado, haja vista que o caminho ainda não foi trilhado. Não se sabe o que é o outro princípio claramente, apenas se tateia, paulatinamente, esse outro percurso fundamental da história ocidental, que agora se dá na contemporaneidade. Isso significa uma solicitação do ser que está em total in-decisão, porque o outro princípio ainda se dá como pressentimento, como suspeita (*Ahnung*). Mas, ao mesmo tempo, é um perguntar sereno, tendo-se em vista que se trata de uma abertura do ser-aí ao mistério do aberto que começa a se dar. É o acolhimento e guarda do dizer originário, o deixar-ser dos acenos da possibilidade das possibilidades. Esse perguntar, para Heidegger, desperta para a suspeita de que as modulações sistemáticas ocidentais caíram na consistência do esquecimento do ser. Assim, há quem diga que o perguntar aqui proposto parece ser um desprendimento de tudo, inclinando-se a uma meditação inerte. O indagar sereno dá a aparência de ser algo inibidor e restrito, pois desinstala o ente do domínio da história do esquecimento da senda abissal. No entanto, ele não é cerceador, já que a pergunta do outro princípio se dirige ao indômito, aquilo que ainda não foi pensado e necessita ser ponderado com sensatez. Busca-se ir além do dado e do instituído, daquilo que ultrapassa o mundo dos objetos não por ser transcendente como uma ideia essencial, mas porque se ausenta como ocultação-clareante. Esse “perguntar é a liberação para o que impõe em seu velamento” (HEIDEGGER, 2015, p. 14).



O espantoso e o sereno perguntar são respostas ao aceno do indômito. Aquilo que calcula e contabiliza os objetos no mundo do ente não contabiliza o perguntar sobre a verdade do ser. A indagação aqui deve preparar para o princípio de outra história e a sua execução escapa das derivações conceituais, dirigindo-se para o que é originário: *Seyn*. Esse perguntar é espantoso, pois o ser-aí “descobre” que o fundamento da realidade é nulo por não ser objetivo, por não estar imbuído de características materiais. Acontece que tudo à volta do ser-aí deve ser reconsiderado e o perguntar deve levar em conta a sua indigência, o que significa dizer que *não somos o fundamento* e que, pelo contrário, *somos fundados pelo não do ser*. Aqui há serenidade: o percebimento dos nossos limites, da indigência de nossa facticidade (*Faktizität*). Não só o perguntar é espantoso como as respostas que vão surgindo a partir da abertura do caminho do outro princípio também espantam à medida que vão situando o homem na sua finitude e a sua origem na ausência da abertura elementar. No entanto, para suportar, insistir na travessia ao outro princípio e no caráter de nulidade do fundamento, o homem precisa ser sereno, compreender o seu grau de pobreza perante o que o torna ente.

51 Vivemos em uma era da carência, que se dá a partir da indigência velada na era da maquinação globalizante. Trata-se de uma indigência velada, pois não nos alertamos de que a autocompreensão de que somos o próprio fundamento da existência em sua totalidade parte de um desvio do olhar, da indigência do pensar, já que nada mais é perguntado, mas tudo é feito, produzido e calculado para mais se fazer e produzir. Daí surge a tarefa das *Contribuições à filosofia*: “A pergunta sobre o ‘sentido do seer’ é a pergunta de todas as perguntas” (HEIDEGGER, 2015, p. 14). A questão do ser em *Ser e tempo*, agora, nas *Contribuições à filosofia*, é um salto para o interior (*Einsprung*) do ser. Quem o faz de forma significativa é o poeta, já que este não se apresenta com força desmedida para calcular e manipular a vida, mas, poetizando, guarda abertura ao aberto.

Os poetas seriam os poucos, os raros, que de tempos em tempos perguntam pelo essencial, pelo fundamento e decidem, de forma renovada, pela dignidade da essência da verdade. Os raros, corajosos para a solidão, a fim de pensar, perguntar e falar pela nobreza do ser (*Seyn*). Esse acolhimento por parte dos raros, da essenciação do ser como acontecimento apropriador, necessita ser intrépido, pois ainda não sabemos qual é o real desafio de nossa época, já que o outro caminho é uma via inteiramente outra, aberta e desconhecida. Em relação a isso, esclarece Heidegger (2015, p. 16): “o desconhecido que nos é dado como tarefa deixa a vontade na solidão e, assim, obriga a existência do ser-aí à mais elevada retenção em relação ao que se oculta”. Ou seja, a vontade humana – como a vontade de potência em Nietzsche, que a tudo retém e domina – em Heidegger deixa de ser a autora das



construções históricas para ser uma manifestação daquilo que se oculta ao acometer o ser-aí. O que se desvela como um raio e que logo se retrai é o ser, portando a própria medida e constância em si, se é que de fato o ser precise de alguma medida.

Heidegger compreende que ainda recairemos no perguntar e no responder metafísicos por bastante tempo, impedindo-nos, por vezes, de ir além das margens do ente. “Não obstante, o instante histórico da transição precisa ser levado a cabo a partir do saber de que toda metafísica (fundada na pergunta diretriz (*Leitfrage*): ‘o que é o ente?’) permanece sem condições de voltar o homem para as ligações fundamentais com o ente” (HEIDEGGER, 2015, p. 16). Enquanto a ontologia tradicional pergunta “o que é o ente?” na questão condutora (*Leitfrage*) prevalecente desde a filosofia helênica até a sua consumação em Nietzsche, o outro princípio, com a proposta de superação da condução filosófica metafísica que, historicamente, esqueceu o ser, dirige-se à pergunta fundamental (*Grundfrage*): “como se essência/vige o ser?”, “como há acontecimento apropriador?”. O passe do pensar da *Leitfrage* (ser sob a perspectiva da entidade) ao pensar da *Grundfrage* (meditação acerca da vigência constritiva da verdade) representa passagem, transição, conexão de jogo entre o primeiro princípio (filosofia como metafísica) e o outro princípio (pensar como meditação sobre o ser). No entanto, um questionamento precedente ao salto suplantador é apontado. Referimo-nos à pergunta preliminar (*Vorfrage*) “o que é a verdade?” (*Was ist der Wahrheit?*). Se a verdade para a história da metafísica é a própria presentidade, no outro princípio, a verdade é ausência fundamental.

Para Heidegger, os pressupostos ontológicos do primeiro princípio começam a se esgotar a partir do momento em que a abertura da φύσις (*physis*) vai sofrendo a queda para o *aspecto*, o que acontece durante a história da filosofia. Mas, na atual conjuntura de maquinação do ente, estamos preparados para a pergunta espantosa e, com serenidade, conseguiremos pensar a verdade do ser? A linguagem do ente, na qual estamos sempre situados, consegue partir para essa tarefa? Não há respostas definitivas sobre essas questões, no entanto, de uma forma ou de outra, no outro princípio do pensamento ocidental que se prenuncia, a abertura à vigência originária se torna necessária e digna por aqueles que estão dispostos ao espantoso e ao sereno perguntar. “Eles são os *crentes* propriamente ditos, porque eles se mantêm – abrindo a essência da verdade – sobre o solo” (HEIDEGGER, 2015, p. 17, grifo do autor). Os *crentes* são fundadores, pois perguntam, abrem-se ao pensamento. Ao poetizar, são solícitos e insistentes no ser. São solitários, ausentes de artifícios maquinais. Entretanto, por que os *crentes* são fundadores? Porque, antes de tudo, são apropriados pelo fundamento (*Seyn*). Eles questionam, abandonam o falatório e a curiosidade da cotidianidade média. A avidez à publicidade é recusada. A busca desses raros representa o amor ao abismo que, para



os “muitos”, é assombroso e terrível, para os “poucos” (raros) é o mais antigo fundamento que se dá a partir da postura serena do perguntar. Para esses vindouros, o espantoso é sinônimo de grandiosidade e raridade do fundamento, indicando o quão sereno é o ente raro (ser-aí). Para o homem comum, o espantoso é um colapso, um *não*, uma ausência sem espaço para abertura. Para o ser-aí, o espanto é a disposição para o que há de mais singelo.

De que modo essa abertura (*Sein*), que não é ente e que se retira de toda maquinação possível, pode se dar ao perguntar do ser-aí? Heidegger responde (2015, p. 17): “O seer não é algo ‘anterior’ – subsistindo por si, em si –, mas o acontecimento apropriador é a coetaneidade tempo-espacial para o seer e o ente”. Em outros termos, o ser se dá no ente. Não é possível existir acontecimento apropriador e história a não ser pelo dar-se do ser no campo ôntico, isto é, na concretude fáctica do ente humano. Por esse motivo é possível o espantoso perguntar pela essência da verdade, já que ser acomete o ser-aí nos seus envios históricos.

Ao refletir sobre a historicidade do ser-aí como uma fundação essencial da vigência originária em campo ôntico, Heidegger não busca fazer representações ou conceituações do ser. Pelo contrário, o projeto fundamental das *Contribuições à filosofia* é perguntar pelo sentido do ser, mas não dar uma resposta a essa questão, uma vez que responder em definitivo é característica do pensar metafísico, que durante a história buscou solo seguro nas modulações do ente. Na próxima seção, veremos como a filosofia de Heidegger não se apresenta como uma disciplina ontológico-filosófica sobre o ser, mas se mostra, essencialmente, como uma meditação histórica que deixa a verdade se dar na perspectiva de abertura indefinida do porvir.

4. A MEDITAÇÃO HISTÓRICA APONTA PARA UM PENSAR VINDOURO

Quando Heidegger se põe a perguntar sobre a verdade originária, discorrendo acerca da história do ser (*Seinsgeschichte*) e sobre a sua vigência, o filósofo não a compreende a partir da instância do *sendo* dos entes. A referência aqui é a própria vigência principal (*Παρουσία*¹²/*parousía*, *Ereignis*), ausente de semântica historiológica: história como mera

¹² Emmanuel Carneiro Leão, na série das 20 conferências sobre Heidegger e o Ereignis por Παρουσία de 2014/2015, Παρουσία (*parousía*) é interpretada como um acontecimento originário criador, que em seus acometimentos se abre e se doa, mas, nessa abertura (ἀλήθεια/*alétheia*), retira-se e encobre-se. Παρουσία (*parousía*) se dá como *Ereignis* (ser), que se apropria dos entes em desapropriação, já que a entidade é abandonada a si mesma diante da plenitude da abertura de ser. *Ereignis* aparece, portanto, como o grande abismo, o fundo e profundo desvelamento velado, o singelo mistério que se remete e acomete o homem. Cfr. CARNEIRO LEÃO (PIZZOLANTE, Rômulo, Org.). *O último Heidegger (Ereignis por Παρουσία) – Uma aproximação ao pensamento de Heidegger. Séries de um dia. Série das 20 conferências de Emmanuel Carneiro Leão – 2014/2015*, p. 8.



ocorrência. Trata-se de pensar esse vigor como a plenitude do mistério que funda tempo-espaço (épocas e entes) e, dessa forma, funda a verdade. A partir dessa mirada originária, conquistamos uma compreensão essencial da história e entendemos que ela está além do poder, da ação e da vontade do ente. Ao entender essa estrutura do vigor fundante, fica esclarecido que o destino é pertencente à história, vigorosa e plena de possibilidades.

A distinção entre história (*Geschichte*) e historiologia (*Historie*) no pensamento de Heidegger é fundamental para entendermos a essência de cada uma delas. Por isso, diz Heidegger (2017, p. 17, grifos do autor): “Uma confrontação *histórica* [...] é algo essencialmente diverso de um cálculo *historiológico*”. História é entendida como resultado da vigência do ser (*Ereignis*) que estrutura cada época, trazendo disposições afetivas que situam o ente no mundo. A história não se perde no passado, mas vive no presente e é decisiva para o futuro. Já a historiologia cientificiza a história a partir de cálculos dos eventos e fenômenos que se deram. Ela é *ιστορειν* (*historein*), investigação, exploração, sondagem do passado a partir da visão do presente. Contudo, “Pelo fato de um presente ser o presente e o hoje respectivo, *ainda não* se garantiu que os critérios atuais correspondem e estão à altura do que há de respectivamente grande em um passado” (HEIDEGGER, 2017, p. 48, grifos do autor). Com esse pensamento, Heidegger demonstra a limitação da historiologia, já que o presente-hoje é completamente diverso do presente-ontem. Dessa forma, os critérios de medida da historiologia podem não chegar ao elementar do que busca explorar.

Na continuação de suas meditações, Heidegger nos projeta à questão da meditação histórica (*geschichtliche Besinnung*) em distinção à consideração historiológica (*historische Betrachtung*). “A palavra ‘*geschichtlich*’ [histórico] visa ao *Geschehen* [acontecer], à história [*Geschichte*] [...] A palavra ‘historiológico’ designa um tipo de conhecimento”. Ora, vê-se como a meditação histórica se atenta ao acontecimento vigencial que se dá no passado, no primeiro princípio do pensar, mas que, outrossim, perpassa seu vigor ao presente, condicionando o futuro. Embora aqui haja uma conexão de jogo com o passado, a história não é vista sob a primazia dessa temporalidade, já que o acontecer histórico se dirige ao porvir (*Zukunft*), aquilo que constrictivamente nos joga no êxtase da existência. Assim, “*O porvir é o início de todo acontecimento*” (HEIDEGGER, 2017, p. 51, grifos do autor). Já a consideração historiológica visa *conhecer* a história com os seus critérios e metodologias, tendo como direção de estudo o passado (*Vergangenheit*).

Heidegger não é avesso à consideração historiológica. O filósofo busca demonstrar como ela é sustentada por um pensamento essencial, mais originário, chamado de meditação histórica, amparado pelo acontecimento apropriador. Esta não



busca conhecer, avaliar ou explorar, mas pensar o sentido da vigência fundamental estruturante do tempo-espaço do ente, que o lança no âmbito do porvir. Nesse sentido:

Uma meditação histórica reconhecerá que não há simplesmente nenhum sentido em avaliar a doutrina aristotélica do movimento a partir dos resultados da doutrina do movimento em Galileu, em julgar a primeira como atrasada e a segunda como avançada [...] Computando de maneira historiológica, a ciência natural moderna é, com certeza, mais avançada do que a grega, se é que o domínio técnico e, com isso, também a destruição da natureza são um progresso. (HEIDEGGER, 2017, pp. 69-70)

A consideração historiológica se sustenta na comparação de resultados, hierarquizando doutrinas e avaliando realizações. O seu critério de medida pergunta pelo melhor, mais avançado e mais tecnológico. Dessa forma, as teorias físicas modernas seriam “melhores” do que as gregas. A física de Einstein superaria ambas as precedentes. Vê-se que a noção de progresso historiológico visualiza o que *foi* para notar o grau de seu desenvolvimento tecnológico nos tempos coevos. A meditação histórica, em contrapartida, aguarda, sem expectativa, um porvir indizível como acontecimento fundante. Nesse solo não há avaliação, critérios de medida ou hierarquização. “A meditação histórica [...] se encontra para além da oposição entre otimismo e pessimismo, pois ela não conta com a bem-aventurança de um estado de repouso do progresso ou mesmo com um retrocesso” (HEIDEGGER, 2017, p. 73).

A meditação histórica de Heidegger se encontra em um outro pensar que não se respalda na “lógica” trilhada pela história da filosofia, mas também não busca dizimar o pensamento das épocas precedentes. As meditações do filósofo apontam para um pensar ulterior, vindouro, a partir do qual a vigência do ser esquecida ou encoberta se dá ao pensamento, tornando-se digna de consideração. Aqui, o questionar (*fragen*) não exalta as objetividades rentes ao cálculo, à posse ou ao controle por parte da consciência. O escopo do indagar não é ter controle do mundo e de suas objetualidades, não é a busca do tratamento *de* uma coisa, mas sim a questão da apropriação. Esse outro pensar corresponde a uma modificação significativa do homem não circunscrito ao *λόγος* (*lógos*), à consciência ou à concepção humanista de *animal rationale*, mas direcionado ao seu mais poder-ser como ser-aí (*Dasein*).

Heidegger, em suas interpretações acerca da história do esquecimento do ser pela técnica, não faz um diagnóstico detalhado da tradição ontológica para desenvolver um curso de filosofia, já que isso representaria a concatenação sistemática desta em disciplinas dos diversos posicionamentos do ente que surgiram durante os períodos de questionamento humano. Heidegger nos lança nas meditações *esotéricas*, que pensam o fundo



originário a partir do qual todo ente é. Sua filosofia não é *exotérica* no sentido de ser uma teoria ou uma doutrina que recapitula e avalia a história. A esse respeito, na seção 5 das *Contribuições à filosofia*, lê-se:

A questão pensante acerca da verdade do ser é o instante que sustenta a transição. Esse instante não é nunca efetivamente fixável, nem tampouco tem como ser contabilizado. Ele estabelece, pela primeira vez, o tempo do acontecimento apropriador. A simplicidade única dessa transição nunca é concebível historiologicamente, porque a “história” historiológica pública passou já muito tempo ao largo dessa transição [...] Assim, fica reservado para esse instante um longo caráter de futuro, contanto que deva ser quebrado ainda uma vez o esquecimento do ser do ente. (HEIDEGGER, 2015, p. 24)

O pensar a respeito da vigência (*Seyn*) é o que promove um outro sentido para a história, uma transição do sentido do ser, da entidade do ente para a verdade do ser. Contudo, não há uma data definida para o acontecimento dessa transição, um período exato a partir do qual podemos nos situar com rigor sobre tal, pois não se trata de um evento calculável e definido pelo ente. Trata-se, em verdade, do advento do acontecimento apropriador que acomete o ser-aí e, assim, instaura-se uma outra forma formadora na história. Essa doação originária que advém e sobrevém aos entes não pode ser concebida historiologicamente porque suas definições sistemáticas passam ao largo, ao longe do desvelamento ontológico da essência da verdade. O evento de transição do ser, desse modo, fica reservado ao futuro quando se cumprir a sua lembrança.

Heidegger se preocupa com a tendência de permanência do homem no âmbito da historiologia para se compreender os diversos caminhos que a história toma. A historiologia filosófica tem como ideal o conhecimento objetivo sobre os posicionamentos dos mais diferentes pensadores. Ela busca compreender os acontecimentos no dito dos homens. Mais fundamental do que tal procedimento, é compreender a historiologia como um evento histórico. É aqui que surge a grande aporia: o perigo iminente de acreditar fielmente que a historiologia é a “instância legítima de esclarecimento do sentido e essência da história da filosofia, como também poderia instaurar o acontecer dessa história” (RAMOS, 2015, p. 34). Pelo contrário, a história não pode ser entendida como resultado de concepções fundantes a partir da historiologia, já que, “a partir do acontecimento apropriador, acontece a apropriação de uma pertinência pensante e discursiva ao ser e à palavra ‘do’ ser” (HEIDEGGER, 2015, p. 7). O ser (*Seyn*) é a própria história se dando no tempo-espço. Já a historiologia não é o fundamento, não é a historicidade mesma, mas emerge dela.



O que precisa ficar esclarecido é que a crítica de Heidegger dirigida à historiologia não indica que ela deva ser rebatida e afastada no momento de investigação filosófica. A compreensão historiológica se faz necessária para o investigador se aprofundar decididamente em sua questão de interesse, tomando parte no questionamento e nos desdobramentos da história. A questionabilidade (*Fraglichkeit*) advém da experiência essencial da filosofia que é estar em meio a um envio originário e dentro de uma destinação estreada pelo primeiro princípio estreado pelos gregos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do percorrido até aqui, vimos que Heidegger é um filósofo do outro princípio (*anderer Anfang*). Essa afirmação não indica que ele é um pensador superior a qualquer outro, afinal também está em meio à história como todo homem está, inserido em um contexto e lançado em questões do pensamento nas quais outros estiveram e hoje estão. Todavia, o que distingue a fenomenologia de Heidegger em relação ao pensar do primeiro princípio (*erster Anfang*), saber metafísico acerca do ser, é que ele abre caminho a outro modo de pensar a essência originária, não pela força, não pela vontade de representação, mas pelo acolhimento sereno do acontecimento que apropria o ente.

A importância do pensar fenomenológico de Heidegger está na sua guarda da essência da verdade como o fundamento ileso da técnica, que não se dá ao escopo do homem a ponto de ser manipulada. No pensar essencial de Heidegger chamado acontecimento apropriador, não há espaço para a violência do ente contra o que o essencial (*Sein*), uma vez que a verdade aqui é o que bate em retirada quando se desvela, é o ir embora da senda que nunca esteve realmente. É esse caráter de nulidade que faz do ser o singular nada, pleno de possibilidades, o vazio repleto de significado. Mas como é possível do nada algo vir, se já na Antiguidade a máxima “do nada nada vem” é certa, segura e perpassou a história do Ocidente afirmando a sua solidez lógica? Pois bem, o pensamento heideggeriano é fenomenológico e não lógico, porque é sereno e não técnico. Assim, em Heidegger o nada tem significado e é fundante, o vazio re-vela a senda originária, porque, em hipótese alguma, podem ser identificados e representados pelo o que o homem chama de juízo. As predicções dos entes passam ao largo do verdadeiro fundamento que os lança na história.

Heidegger, na guarda do acontecimento apropriador, busca entender a história a partir do que ele chama de meditação histórica. A partir dela, a historicidade é



essencial, incalculável, não podendo ter um valor definido, justamente porque ela se dá como abismo, um nada, que em seu *não originário*, pronuncia-se significativamente. Mas, no campo da técnica, temos as considerações historiológicas disciplinadas a ter o passado como fonte de representações calculantes, que podem ser datadas e definidas com segurança. Tal busca por solidez de resposta da técnica historiológica indica a insatisfação com o vazio de solo que o ser como abismo deixar acontecer.

Em síntese, podemos dizer que Heidegger é aquele que se aproxima do questionamento espantoso a respeito da verdade, que preserva o ser em seu caráter abissal, que deixa o homem sempre sem solo quando se retira em seu velamento. Ao mesmo tempo do espanto, vem a serenidade, porque sereno é aquele que acolhe a sua condição finita no mundo ao se ver lançado e deixado na existência pelo evento apropriador. No entanto, ser lançado e ser-aí no mundo reflete a possibilidade de se singularizar e se constituir, isto é, ingressar na história e dela fazer parte de modo próprio.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO LEÃO (PIZZOLANTE, Rômulo, Org.). *O último Heidegger (Ereignis por Παρουσία) – Uma aproximação ao pensamento de Heidegger. Séries de um dia. Série das 20 conferências de Emmanuel Carneiro Leão – 2014/2015.*

HEIDEGGER, Martin. *As questões fundamentais da filosofia: (“problemas” seletos da “lógica”)*. São Paulo: Martins fontes, 2017.

_____. *A questão da técnica. In: Ensaios e conferências.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

_____. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador).* Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. *O que é isto – a filosofia? In: Os Pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Ser e tempo.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

_____. *Sobre o humanismo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger.* Teresópolis: Daimon, 2015.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23771>

Artigo recebido em: 19/03/2019

Artigo aprovado em: 19/05/2019

SOBRE A ANGÚSTIA EM HEIDEGGER

da perspectiva existencial à ontológica

ABOUT THE ANGUISH IN HEIDEGGER

from the existential perspective to the ontological

Mariana Marcelino Silva Alvares¹

(maarimaarcelino@hotmail.com)

RESUMO

No presente trabalho propomos apresentar o modo como Heidegger trata o conceito de angústia em sua aula inaugural *Que é Metafísica?*, enfatizando a relação entre o despertar da angústia e a revelação do ser. Ao mesmo tempo, propomos confrontar o tratamento do conceito de angústia na preleção e aquele que Heidegger dá ao conceito em *Ser e Tempo*. Com efeito, em sua preleção Heidegger apresenta a angústia como uma manifestação do nada, na qual ocorre a revelação do ente enquanto tal para o *ser-aí*. Por outro lado, no § 40 de *Ser e Tempo* Heidegger apresenta a angústia como a disposição que retira o *ser-aí* da decadência e o singulariza, ou seja, o coloca diante de si mesmo. Com isso, mostraremos os desdobramentos do conceito de angústia, desde a abordagem mais existencial do tratado maior até a perspectiva mais ontológica da preleção.

Palavras-chave: Angústia. *Ser-aí*. Ser.

ABSTRACT

In the present work we propose to present the way in which Heidegger treats the concept of anguish in his inaugural class *What is Metaphysics?*, emphasizing the relation between the awakening of anguish and the revelation of being. At the same time, we propose to confront the treatment of the concept of anguish in the lecture and the one that Heidegger gives to the concept in *Being and Time*. Indeed, in his lecture Heidegger presents anguish as a manifestation of nothingness, in which the revelation of the being as such to the *Dasein* occurs. On the other hand, in § 40 of *Being and Time* Heidegger presents anguish as the disposition that removes *Dasein* from de-cadence and singularizes it, that is, places it before itself. With this, we will show the unfolding of the concept of anguish, from the most existential approach of the major treatise to the more ontological perspective of the lecture.

Keywords: Anguish. *Dasein*. Being.

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8257922893350760>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1053-4300>.



Em *Ser e Tempo* (1927) Heidegger desenvolve uma análise existencial enquanto via para se alcançar o modo adequado de se colocar em questão o ser. Desse modo, o que Heidegger busca em *Ser e Tempo* é o desenvolvimento da questão sobre o ser. Tendo em vista o objetivo de colocar a questão do ser, Heidegger, já de início, dá uma pista sobre o caminho a ser traçado ao afirmar que na pergunta pelo que é ser, já se tem sobre o ser uma pré-compreensão. De fato, na questão “o que é ser” o sentido do ser já está, de algum modo, disponível para quem pergunta, pois já temos sempre alguma compreensão do “é”. De início, e na maior parte das vezes, portanto, quem pergunta sobre o ser caminha, mesmo que de maneira vaga e mediana, na compreensão do ser. Segundo isso, diz Heidegger:

Enquanto procura, o questionamento necessita de uma orientação prévia do procurado. Para isso, o sentido do ser já nos deve estar, de alguma maneira, disponível. Já se aludiu: nós nos movemos sempre numa compreensão do ser. É dela que brota a questão explícita do sentido do ser e a tendência para o seu conceito. Nós não *sabemos* o que diz ‘ser’. Mas já quando perguntamos o que é ‘ser’ nós nos mantemos numa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar conceitualmente o que significa esse ‘é’. (HEIDEGGER, 2002, p. 31)

61

O que Heidegger pretende é, a partir dessa pré-compreensão do ser, vaga e mediana, alcançar o modo adequado de se colocar a pergunta pelo sentido do ser. Por isso a pré-compreensão do ser seria o ponto de partida.

Pois bem, na pergunta pelo que é o ser, segundo Heidegger, há três elementos constitutivos, a saber, o *questionado*, o *perguntado* e o *interrogado*. Ora, segundo Heidegger, na pergunta pelo ser o *questionado* é o ser. O que se pergunta, por sua vez, o *perguntado* é o sentido do ser. E aquele que pergunta, isto é, o *interrogado* é o ente. Interroga-se o ente a respeito de qual é, do ser, o seu sentido.

Mas qual é o ente que deve ser interrogado acerca do sentido do ser? Heidegger parte do ente que pergunta pelo ser, e na pergunta, o compreende de maneira vaga e mediana. A tal ente Heidegger nomeia *Dasein / ser-aí*. O *ser-aí* é o ente, além disso, para o qual está em jogo seu ser. Com efeito, segundo Heidegger, o *ser-aí*, sendo, possui uma relação com o ser. Essa relação faz do *ser-aí* um ente privilegiado, pois em seu modo de ser, mesmo que de maneira vaga, o *ser-aí* compreende e pergunta pelo ser. Sobre isso, diz Heidegger:

Na tarefa de interpretar o sentido do ser, a presença não é apenas o ente a ser interrogado primeiro. É, sobretudo, o ente que, desde sempre, se relaciona e comporta com o que se questiona nessa



questão. A questão do ser não é senão a radicalização de uma tendência ontológica essencial, própria da presença, a saber, da compreensão pre-ontológica do ser. (HEIDEGGER, 2002, p. 41)

Essa compreensão pré-ontológica do *ser-aí* e sua remissão à questão do ser faz do *ser-aí* um ente em alguma sintonia com o ser. Tendo em vista isso, Heidegger expõe em *Ser e Tempo* a analítica existencial do *ser-aí*, explicitando os elementos ontológicos constitutivos do existente humano. O intuito dessa análise é liberar o caminho para se colocar a questão sobre o ser. Se o *ser-aí* é o ente que, sendo, se relaciona com o ser, é a partir desse ente que Heidegger inicia o percurso de *Ser e Tempo*.

Ora, na analítica existencial do *ser-aí* feita por Heidegger as estruturas que se referem à constituição ontológica do *ser-aí* o filósofo denomina de existenciais. Dentre os existenciais descritos por Heidegger em *Ser e Tempo* está a *disposição*, a qual se refere à maneira como o *ser-aí* se abre humoradamente ao mundo. O que ontologicamente Heidegger denomina como *disposição*, onticamente é geralmente entendido como estado de humor – sentimentos e afetos. O termo *disposição*, porém, diz respeito à abertura humorada do *ser-aí* ao mundo. Com efeito, segundo Heidegger: “o humor revela ‘como alguém está e se torna’. É nesse ‘como alguém está’ que o humor conduz o ser para o seu ‘pré’” (HEIDEGGER, 2002, p. 188).

Entre as disposições de humor que Heidegger apresenta em *Ser e Tempo*, nos ocuparemos, no presente trabalho, da angústia. Trataremos da angústia dando destaque às sutis diferenças dos modos como Heidegger a expõe em *Ser e Tempo* e na preleção *Que é metafísica?* (1929). O objetivo do trabalho é expor a mudança de perspectiva no tratamento do conceito de angústia, investigando, sobre esse conceito, as aproximações e distâncias entre as duas obras. Com efeito, Macdowell, em sua obra *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, afirma que há uma diferença essencial entre a análise do fenômeno da angústia em *Ser e Tempo* e em *Que é Metafísica?* Apesar de ambos os textos entenderem que a angústia seria provocada pelo nada, em *Ser e Tempo* seria o ser-no-mundo como tal que se manifestaria através do nada, mediante a insignificância do ente. Com efeito, uma vez retirada as possibilidades de interpretação a partir do ente, o *ser-aí* seria colocado diante de seu poder ser mais próprio, de maneira que “a experiência do nada das possibilidades intramundanas põe a descoberto o autêntico ser do eis-aí-ser” (MACDOWELL, 1970, p. 163). Por sua vez, em *Que é Metafísica?*, seria o ente em seu todo que se manifestaria através do nada e isso de tal maneira que “o nada que resta não é senão o ser, como o



absolutamente outro em relação ao ente no seu todo” (MACDOWELL, 1970, p. 163). Não pretendemos afirmar que há uma ruptura radical entre os dois textos, mas uma ligeira diferença no tratamento do fenômeno. De fato, em *Ser e Tempo* Heidegger apresenta a angústia segundo uma perspectiva existencial, entendendo-a como disposição que aproxima o *ser-aí* de si mesmo, retirando-o da impessoalidade e remetendo-o à autenticidade. Por sua vez, na preleção *Que é Metafísica* o filósofo pensa o conceito de angústia enfatizando a relação entre o despertar da angústia e a revelação do ser.

Ora, o pesquisador americano Richardson igualmente, em seu estudo sobre o pensamento heideggeriano, afirma que embora não haja uma mudança radical no texto *Que é Metafísica?* em relação ao tratado maior, é possível, porém, perceber uma diferença de perspectiva no tratamento do conceito. Essa diferença se evidenciaria de tal maneira que o comentador afirma que a preleção *Que é Metafísica?* pode ser caracterizada como uma obra de transição (RICHARDSON, 2003, p. 195). Com efeito, a angústia é tratada na preleção como a disposição que possibilita a manifestação do nada no *ser-aí*. O nada, por sua vez, é entendido como o acontecimento que possibilita o desvelar dos entes em sua totalidade. É pela manifestação do nada, portanto, que os entes se tornam acessíveis. Ao contrário, em *Ser e Tempo* o conceito de angústia é tratado como a disposição que possibilita ao *ser-aí* ser si mesmo, no sentido da autenticidade. Não nos parece de todo descabido, portanto, sugerir uma ligeira diferença de perspectiva entre essas duas obras.

2. SER E TEMPO: A ANGÚSTIA EXISTENCIAL

Pois bem, antes de adentrarmos na descrição de Heidegger da disposição da angústia, se faz preciso, a título de esclarecimento, discorrer brevemente a respeito do modo de ser cotidiano do *ser-aí*, isto é, do modo em que ele é de início e na maior parte das vezes, enquanto, portanto, decaído e guiado pelo que o filósofo denomina de impessoal. Com efeito, o *ser-aí* é um ente que vive em meio a outros entes, mundanos e intramundanos.

Ora, do *ser-aí* faz parte, enquanto componente ontológico-existencial, o que o filósofo denomina no tratado de *ser-com* os outros de si mesmo. Esses outros, segundo Heidegger, “são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, ninguém se diferencia propriamente, entre os quais também se está.” (HEIDEGGER, 2002, p. 170). O *ser-aí* é, pois, ser-com os outros e nessa convivência é frequentemente exposto ao constrangimento de ser



como os outros. Essa não é uma característica ocasional da existência; ao contrário, o *ser-aí* é, como já dito, ontologicamente ser-com outros *ser-aí*.

De acordo com isso, na medianidade o *ser-aí*, no lidar com os outros *ser-aí*, está sob os ditames daquilo que o filósofo denomina de *impessoal*, isto é, uma voz neutra e disseminada que determina o que se deve fazer ou pensar, de acordo com aquilo que “todo mundo” faz e pensa. Impelido pelos afazeres da ocupação o *ser-aí*, na cotidianidade, é como os outros são. Nesse sentido, na cotidianidade o *ser-aí* interpreta os sentidos e os significados segundo o faz *todo mundo*. Ao pegar um transporte público, ao frequentar um restaurante, ao ir trabalhar o *ser-aí* é como todo mundo. Decaído no mundo, na convivência com outros entes, o *ser-aí* vive como todo mundo vive.

No entanto, esse ser como os outros guiado pelo impessoal não quer dizer ser como alguém, mas ser como *ninguém*. O impessoal nivela o modo de ser do *ser-aí*, pois no impessoal se é como todo mundo, mas “todo mundo” não se refere a pessoa alguma. Caso se perguntasse “quem é todo mundo?” a resposta seria ninguém. Para Heidegger: “o impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade.” (HEIDEGGER, 2002, p. 179). Portanto, o *ser-aí* na cotidianidade é como *ninguém*.

64

Esse modo de ser da cotidianidade, segundo Heidegger, resulta em um nivelamento das possibilidades de ser. Na medida em que o *ser-aí*, junto com os outros é, na cotidianidade, como eles, as suas possibilidades de ser se nivelam àquelas de todo mundo. Sobre isso, diz Heidegger: “na utilização dos meios de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (jornal), cada um é como o outro.” (HEIDEGGER, 2002, p. 179).

De acordo com isso, o impessoal afasta o *ser-aí* de sua propriedade. Em sentido ontológico, a propriedade, segundo Heidegger, se acha obstruída e fechada na decadência, isto é, na queda que caracteriza a medianidade. Diz Heidegger: “do ponto de vista existenciário, sem dúvida, a propriedade do ser-próprio se acha, na decadência, obstruído e fechado.” (HEIDEGGER, 2002, p. 248).

Nessa fuga de si mesmo em que se é como todo mundo, a responsabilidade pelas ações se transfere para “todo mundo”. Pois no nivelamento das possibilidades de ser o *ser-aí* tira de si o encargo de suas ações. Já que se é como todo mundo, a responsabilidade pelas decisões não é *minha*, mas de todo mundo. O problema é que, como já vimos anteriormente, “todo mundo” é uma generalização sem rosto. Em outras palavras, na convivência com os outros entes no impessoal o *ser-aí* não assume responsabilidade pelo que é.



Apesar disso, na maior parte das vezes é no modo de ser do impessoal que o *ser-aí* existe enquanto ser-no-mundo. É uma condição ontológica do *ser-aí*, enquanto ser-no-mundo, existir no impessoal. Isso não diz respeito a uma escolha moral – não se escolhe estar ou não no impessoal. Imerso nesse modo de ser, o *ser-aí* se encontraria, na maior parte das vezes, na inautenticidade, ou seja, sendo *impróprio*. É necessário enfatizar, porém, que os termos autêntico e inautêntico não possuem sentido moral. Ser moralmente bom não quer dizer ser autêntico, assim como ser moralmente ruim não quer dizer ser inautêntico. Tendo em vista que na cotidianidade o *ser-aí* existe em geral no modo de ser do impessoal, na maior parte das vezes, o *ser-aí* estaria na inautenticidade, isto é, segundo o que diz e pensa a voz neutra e impessoal de “todo mundo”. Essa inautenticidade expressa, segundo Heidegger, o nivelamento das possibilidades de ser que faz do *ser-aí* assim como todo mundo. Por sua vez, a autenticidade se refere às possibilidades próprias de o *ser-aí* ser *próprio*.

No entanto, estar na autenticidade não significa sair do impessoal para alcançar um modo de ser-no-mundo mais próprio. Ao contrário, essa possibilidade de o *ser-aí* ser próprio, se alcançada, não significa um rompimento definitivo com o impessoal. Sobre isso, diz Heidegger: “o ser do que é próprio não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo.” (HEIDEGGER, 2002, p. 183).

Haveria, pois, uma modificação do impessoal quando o *ser-aí* defronta-se com sua propriedade. Diante disso, surge-nos a questão de saber como o *ser-aí*, imerso no impessoal, pode ser em sentido próprio. A sugestão dada por Heidegger em *Ser e Tempo* estaria na descrição da disposição da angústia. Desse modo, seria pela disposição da angústia que o *ser-aí* poderia se abrir em sentido próprio. Essa disposição, portanto, seria fundamental na medida em que abre, para o *ser-aí*, a possibilidade de ser em sentido autêntico.

No entanto, para explicitar o sentido da angústia tal como é pensada em *Ser e Tempo* se faz importante esclarecer brevemente sobre uma das estruturas ontológicas do *ser-aí* já mencionada na introdução desse trabalho, a saber, a *disposição*. Em seu sentido ontológico a disposição se refere à maneira como o *ser-aí* se abre humoradamente ao mundo. Onticamente, por sua vez, a disposição é o que se entende como estado de humor. No entanto, a disposição diz mais do que estado de humor. Com efeito, a disposição conduz o ser do *ser-aí* à sua abertura. Nessa condução o *ser-aí* está entregue ao fato de que é, e, uma vez sendo, ao fato de que tem de ser. Sem saber de sua origem ou de seu destino, se era antes de existir, ou se continuará sendo depois de deixar de ser, o *ser-aí* abre-se para si mesmo



como o ente que é, e, sendo, tem que ser. A esse fato Heidegger denomina de facticidade, a qual revela o estar-lançado do *ser-aí* para a abertura que se dá, pela disposição, de maneira humorada. Sobre a facticidade diz Heidegger:

Esse ‘fato de ser’ [...] encoberto em sua proveniência e destino, mas tanto mais aberto em si mesmo quanto mais encoberto, chamamos de *estar-lançado* em seu pre, no sentido de, enquanto ser-no-mundo, esse ente ser sempre o seu pre. A expressão estar-lançado deve indicar a *facticidade de ser entregue à responsabilidade*. (HEIDEGGER, 2002, p. 189, grifo nosso)

Com efeito, a disposição de humor abre o *ser-aí* através de envios e desvios e não por meio de observação teórica. Esse modo de abrir o *ser-aí* em seu estar-lançado ocorreria por desvios que se esquivam. Esse desvio, na maior parte das vezes, faz pouco caso do caráter pesado em que o *ser-aí* se revela.

Ora, para Heidegger seria um equívoco fenomenal identificar com a disposição de humor *o que se abre e como se abre* com aquilo que o *ser-aí* comumente sabe e acredita (HEIDEGGER, 2002, p. 190). Ao invés disso, para o filósofo, a disposição colocaria o *ser-aí* diante da abertura que se apresenta como um enigma inexorável. É por isso que não se pode compreender a disposição a partir do que se acredita ou do que se sabe, pois tal compreensão não alcançaria o sentido ontológico da disposição. Apesar da ânsia de tentar se assenhorar, por meio do conhecimento, do humor, a apreensão teórica não seria adequada para o acesso ao fenômeno da disposição. Pois antes de qualquer teorização acerca do humor, a disposição já se encontra provocando a abertura do *ser-aí*. De fato, a disposição é tão pouco reflexiva que faz com que o *ser-aí* se precipite “para o mundo”. Antes de qualquer reflexão, a disposição já abre o *ser-aí*, no mundo, de maneira humorada. Sobre isso, diz Heidegger:

O humor se precipita. Ele não vem de ‘fora’ nem de ‘dentro’. Cresce a partir de si mesmo como modo de ser-no-mundo. Com isso, porém, passamos de uma delimitação negativa da disposição frente à apreensão reflexiva do ‘interior’ para uma compreensão positiva de seu caráter de abertura. *O humor já abriu o ser-no-mundo em sua totalidade e só assim torna possível um direcionar-se para (...)*. (HEIDEGGER, 2002, p. 191, grifo nosso)

Por meio desses envios e desvios a disposição permitiria ao *ser-aí* a compreensão de estar entregue à responsabilidade de seu ser. A disposição que revela ao *ser-aí* seu estar-lançado abre, também, o ser-no-mundo. Sendo assim, a disposição não se refere, segundo Heidegger, a um estado psíquico que se exteriorizaria de maneira enigmática. Ao invés disso, a disposição “é um modo existencial básico da



abertura igualmente originária de mundo, de co-presença e existência, pois também este modo é em si mesmo *ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 2002, p. 191, grifo nosso).

Tendo isso em vista, Heidegger, visando descortinar o horizonte ôntico em que o *ser-aí* se encontra na maior parte das vezes, se debruça, em *Ser e Tempo*, sobre uma disposição em específico. Essa disposição, que para o filósofo pode explicar o próprio *ser-aí* como ente, é a angústia. Segundo Heidegger, a angústia é uma disposição fundamental que abre de maneira privilegiada o ser do *ser-aí*. Nesse sentido, se para alcançar a propriedade do *ser-aí* seria preciso partir de sua abertura constitutiva, o caminho traçado por Heidegger atravessaria a abertura privilegiada da angústia. Por isso, o filósofo se ocupa no §40 em explicitar o sentido ontológico da angústia.

Essa tarefa se concretiza inicialmente mediante a comparação da angústia com outra disposição de humor, qual seja, o temor. Tendo em vista que há algumas semelhanças entre essas disposições que poderiam originar confusões conceituais, o filósofo decide discorrer sobre a angústia diferenciando-a do temor. Ao contrário do temor, assim, a angústia seria uma disposição fundamental que abriria de maneira privilegiada o ser do *ser-aí*.

De acordo com isso, Heidegger se dedica então a aparente semelhança entre a disposição da angústia e a disposição do temor. Com efeito, tanto a angústia quanto o temor são desencadeados por um ameaçador. Sendo assim, quando tomado pelo temor o *ser-aí* foge, assim como na angústia.

No entanto, aquilo que ameaça difere na disposição da angústia e na disposição do temor. Enquanto na disposição do temor o ameaçador é um ente intramundano determinado, na angústia o ente que ameaça possui o modo de ser do que se retira. Em outras palavras, o que ameaça não é nenhum ente determinado, mas antes a ameaça se encontra no *ser-aí* ele mesmo. No impessoal, com efeito, o *ser-aí* existe segundo o modo de uma fuga. Essa fuga, no entanto, não é de algum ente intramundano determinado. O *ser-aí*, acomodado no impessoal, foge de si mesmo, de um encontro com si mesmo. Essa fuga de si seria ontologicamente constitutiva do *ser-aí*. Nesse sentido, segundo Heidegger, aquilo com que o *ser-aí* se angustia não é senão o *ser-aí* ele mesmo em seu *ser-no-mundo*.

A partir dessas análises já se pode estabelecer diferenças entre a disposição fundamental da angústia e a disposição do temor, apesar de as duas possuírem o mesmo parentesco fenomenal. Na disposição do temor aquilo de que o *ser-aí* teme é um ente intramundano determinado. Segundo isso, diz Heidegger: “a única ameaça que pode tornar-se ‘temível’ e que se descobre no temor provém sempre de algo



intramundano” (HEIDEGGER, 2002, p. 249). Por isso, quando alguém diz ter medo, esse medo é acompanhado de um algo que ameaça. Sendo assim, o temor seria sempre temor de algo determinado. Na angústia, porém, não há com que o *ser-aí* se angustiar. Sobre isso, diz Heidegger

A ameaça não possui o caráter de um determinado dano que diria respeito ao ameaçado na perspectiva determinada de um específico poder-ser de fato. O com quê da angústia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa indefinido de fato que ente intramundano ‘ameaça’ como também diz que o ente intramundano é ‘irrelevante’. (HEIDEGGER, 2002, p. 250)

68 Por outro lado, o *ser-aí*, na disposição da angústia, além de não se angustiar por algum ente intramundano determinado, percebe o mundo circundante enquanto desprovido de relevância. A ameaça da angústia, por não surgir de algum ente determinado, não possui lugar de onde seria disparada. Por isso, segundo Heidegger, “o que caracteriza o referente da angústia é o fato do ameaçador não se encontrar em *lugar algum*” (HEIDEGGER, 2002, p. 250, grifo nosso). Em lugar algum situa-se a abertura de mundo. Com efeito, segundo Heidegger, a angústia abre o mundo como mundo. Na angústia os entes intramundanos que se encontram à mão no mundo circundante perdem a significância que caracteriza o encontro mundano com os entes. Sobre isso, diz Heidegger: “na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, se perde” (HEIDEGGER, 2002, p. 251). Todos os entes se nivelariam e o que se abriria enquanto tal, na angústia, seria o mundo ele mesmo. Tendo em vista que na disposição da angústia os entes intramundanos são insignificantes, é o mundo como tal que se abre para o *ser-aí*. Desse modo, o com que da angústia, segundo Heidegger, é o mundo como tal, isto é: “a angústia se angustia com o mundo como tal” (HEIDEGGER, 2002, p. 250). Nesse sentido, a angústia abriria o mundo como mundo. Isso significa que a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo como tal.

Pois bem, o *ser-aí* tomado pela disposição da angústia, assim como em toda disposição, revelaria a si mesmo como é e está. Com efeito, segundo Heidegger, as disposições revelam como o *ser-aí* está. E já que a disposição revelaria como se está, o *ser-aí*, quando tomado pela disposição da angústia, se sentiria estranho. A estranheza se funda no fato de a disposição abrir o mundo enquanto tal. Assim assaltado pela angústia, o *ser-aí* perderia a familiaridade que caracteriza o lidar cotidiano e impessoal com os entes e os outros. Ao sentir-se estranho diante do mundo como tal, o *ser-aí*, na disposição da angústia, existiria segundo um modo que o filósofo denomina de



“não se sentir em casa”. Diz Heidegger: “[...] estranheza significa igualmente ‘não se sentir em casa’” (HEIDEGGER, 2002, p. 252).

Com efeito, a angústia retira do *ser-aí* a possibilidade de ele se compreender segundo os entes intramundanos que estão no mundo. A tranquilidade comum ao *ser-aí* no impessoal se esvai, quando tomado pela angústia, dando lugar a um estranho não se sentir em casa. O que se impõe na disposição da angústia é o mundo como tal que abre o *ser-aí* enquanto um ente de possibilidades. Na angústia, o *ser-aí* se abre como o ente que somente a partir de si mesmo pode se singularizar (HEIDEGGER, 2002, p. 252). No entanto, essa afirmação não postula um solipsismo existencial em que o *ser-aí* na disposição da angústia estaria amarrado. Com efeito, esse sentir-se estranho e a condição de estar entregue à possibilidade de sua singularização própria não significa o mesmo que o *ser-aí* estar isolado “no vazio inofensivo de uma ocorrência desprovida de mundo” (HEIDEGGER, 2002, p. 252). Ao invés disso, o *ser-aí* na disposição da angústia se abre enquanto ser-no-mundo, isto é, enquanto ente que se relaciona com os demais entes e com os outros de si. O que se explicita seria o mundo enquanto tal.

69 Ao abrir-se, para o *ser-aí* tomado pela disposição da angústia, o mundo enquanto tal e ao se desvelar, por essa disposição, o fato de que o *ser-aí* é originariamente *poder-ser*, a fuga do *ser-aí* não seria *de* um ente intramundano, mas *para* esse ente. Com efeito, o *ser-aí* na disposição da angústia estaria na fuga para os entes, isto é, para a tranquilidade e familiaridade características do modo de ser do impessoal. Nesse sentido, a fuga em que o *ser-aí* se encontra seria a fuga da estranheza da angústia, uma fuga em direção à tranquilidade do impessoal. O *ser-aí* foge, na maior parte das vezes, para os entes, ou seja, para a tranquilidade familiar do impessoal. Do que foge, no entanto, é da ameaça de se abrir como um si mesmo singular. Sobre isso, diz Heidegger: “o ser-no-mundo tranquilizado e familiarizado é um modo da estranheza da presença e não o contrário. *O não sentir-se em casa deve ser compreendido, existencial e ontologicamente como o fenômeno mais originário*” (HEIDEGGER, 2002, p. 254, grifo nosso).

Tendo em vista que, na maior parte das vezes, o *ser-aí* estaria imerso no mundo das ocupações e guiado pela voz neutra do impessoal, ser assaltado pela disposição da angústia seria, segundo Heidegger, raro e fugidio. A raridade do fenômeno, porém, seria um indício de que o *ser-aí* permanece encoberto para si mesmo e que pela disposição da angústia tem a



possibilidade de se abrir em sentido originário (HEIDEGGER, 2002, pp. 254-255). Isso significa que a disposição da angústia seria uma disposição fundamental, pois abriria o *ser-aí* em seu *poder-ser* mais próprio. Sobre isso, diz Heidegger:

Na verdade, pertence à essência de toda disposição abrir, cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo todos os seus momentos constitutivos (mundo, ser-em, ser-próprio). Só na angústia subsiste a possibilidade de uma abertura privilegiada na medida em que ela singulariza. Essa singularização retira a presença de sua decadência e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser. (HEIDEGGER, 2002, p. 255)

De acordo com isso, a disposição da angústia seria fundamental, pois abriria o *ser-aí* enquanto possibilidade de ser e com isso revelaria a possibilidade de o *ser-aí* ser em sentido próprio ou impróprio. A angústia em *Ser e Tempo*, portanto, se localizaria no abrir-se do *ser-aí* a suas possibilidades de ser e, com isso, no abrir-se da possibilidade de o *ser-aí* ser em sentido próprio. Essa abertura seria privilegiada por colocar o *ser-aí* diante de seu ser mais próprio, diante do fato de ser um ente de possibilidades de ser, um si mesmo singular. Na angústia, além disso, os entes com os quais o *ser-aí* lida na ocupação cotidiana perderiam a relevância e o mundo se abriria enquanto mundo e o *ser-aí* ele mesmo enquanto ser-no-mundo.

70

3. QUE É METAFÍSICA: A ANGÚSTIA ONTOLÓGICA

Em sua preleção de 1929, *Que é Metafísica?*, Heidegger se propõe a discutir o que é metafísica a partir de dentro da própria metafísica. Para tanto, o filósofo coloca em questão o nada e busca pensá-lo segundo a disposição da angústia.

Na aula inaugural, pois, Heidegger defende que para problematizar a metafísica é necessário fazê-lo de dentro, o que significa trazer à tona uma questão metafísica. Nesse sentido, a resposta à questão da preleção, isto é, a questão a respeito do que é a metafísica, não poderia ser obtida a partir de uma solução exterior tal como “a metafísica é isto ou aquilo” – ou seja, a partir de um questionamento simplesmente *sobre* a metafísica –, pois, nesse caso, a metafísica estaria sendo visada desde fora. Por outro lado, o questionamento metafísico, segundo o filósofo, coloca em questão igualmente aquele que interroga. Sendo assim, a pergunta sobre o nada seria uma questão metafísica, pois problematiza a metafísica desde dentro, isto é, a partir de uma questão metafísica, e



nessa questão, além disso, aquele que interroga, ou seja, o *ser-aí* também é interrogado em seu ser.

Pois bem, a questão metafísica que o filósofo se propõe pensar então é a pergunta sobre o nada, mas Heidegger desde o início problematiza o modo como se interroga pelo nada, pois perguntar o que é “nada” já pressupõe o nada como algo que é. E tendo em vista que o nada, que é entendido comumente como a negação da totalidade do ente, não pode ser algo que “é”, a questão de antemão cairia em contrassenso. Diante disso, o filósofo exprime a necessidade de se afastar do domínio da lógica tradicional para se pensar tal questão de maneira que não se reduza o nada a um ente ou à negação. Diz o filósofo: “[...] nós afirmamos: o nada é mais originário que o ‘não’ e a negação” (HEIDEGGER, 1979, p. 37).

Já que o nada nem pode ser um ente, nem pode ser mera negação, como se perguntar e se pensar sobre o nada? Diante de tal problema, Heidegger afirma: o nada acontece. Com isso, o filósofo nos propõe pensar o nada como um acontecimento – acontecimento que, como o filósofo expõe durante a preleção, se tornaria visível a partir da disposição fundamental da angústia. O nada, nesse sentido, acontece no *ser-aí* e se torna patente quando este é assediado pela disposição da angústia. Esse acontecimento, segundo Heidegger, apesar de possível e real é bastante raro e se dá apenas por instantes.

A angústia, no entanto, não pode ser entendida, segundo Heidegger, como o medo de alguma coisa. E assim como ele fez em seu tratado maior, na preleção o filósofo distingue a angústia do temor. Essa diferença é fundamental e ontológica, pois o *ser-aí*, quando na disposição do temor, tem temor de algum ente determinado que o ameaça. Sobre isso, diz o filósofo: “nós nos atemorizamos sempre diante deste ou daquele ente determinado que, sob um ou outro aspecto determinado, nos ameaça. O temor *de* [...] sempre teme por algo determinado” (HEIDEGGER, 1979, p. 39, grifo nosso).

Por sua vez, a angústia não é angústia diante de algum ente determinado, mas angústia diante de algo indeterminado, que não se sabe o quê. A respeito disso, já o filósofo dissera em *Ser e Tempo*: “o com quê da angústia é inteiramente indeterminado. Essa indeterminação não apenas deixa indefinido de fato que ente intramundano ‘ameaça’ como também diz que o ente intramundano é ‘irrelevante’” (HEIDEGGER, 2012, p. 250).

Essa angústia diante do que não se sabe, ao contrário do temor, desperta no *ser-aí* uma estranha tranquilidade. Por isso, segundo Heidegger, quando estamos tomados pela disposição da angústia é comum dizermos “a gente sente-se estranho”. Mas se sente estranho diante de quê? Não há um diante de quê, pois na angústia todos os entes, inclusive



nós, afundamos em uma indiferença. Essa indiferença, entretanto, não significa um desaparecimento dos entes. Tal afastamento nos assedia e nos oprime, na medida em que os entes, na angústia, se tornam caducos e se revelam como entes que simplesmente são. É nesse sentido que, segundo Heidegger, a disposição da angústia revela o nada.

Com efeito, é nessa disposição de humor que o nada se manifesta, porque é ela que retira a familiaridade com os entes e os desvelam como entes que são. Na angústia não há algo em que se apoiar. Diz Heidegger: “[...] somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se” (HEIDEGGER, 1979, p. 39). A angústia possibilita para o *ser-aí* a experiência do desvelamento dos entes como entes que estão aí. Não há, como na cotidianidade, um para quê determinado. Por isso, a mesa perde o sentido, a cadeira perde o sentido, o martelo perde o sentido; os entes, na insignificância, se nivelam na indiferença, diante da qual o *ser-aí* se espanta com o puro fato de que eles simplesmente são.

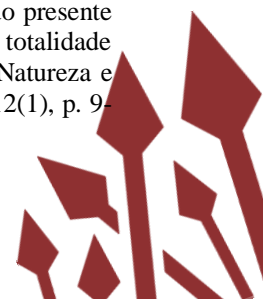
Consequentemente, não há o que falar quando tomados pela angústia. Diz Heidegger: “a angústia nos corta a palavra” (HEIDEGGER, 1979, p. 40). E isso acontece porque os entes em sua totalidade² fogem, e com isso foge também a possibilidade de se lidar com o ente como algo que é para tal função. O que resta a dizer é uma sucessão de palavras desarticuladas e sem sentido. Tal característica de perda de fala justifica o que Heidegger pretende mostrar na preleção, a saber, que a angústia manifesta o nada. Essa manifestação é testemunhada ainda quando a angústia se afasta do *ser-aí*. Pois após o assédio da angústia, mas ainda tomado pela lembrança dessa disposição, o *ser-aí* comumente afirma que “diante de que e por que nós nos angustiávamos era ‘propriamente’ – nada. Efetivamente: o nada mesmo – enquanto tal – estava aí” (HEIDEGGER, 1979, p. 40).

A revelação do nada pela angústia, contudo, não significa que ele se revela enquanto ente ou objeto. Com efeito, é a angústia que manifesta o nada, mas manifesta como constitutivo fundamental do *ser-aí*. O nada se revela na angústia juntamente com o ente em sua totalidade. Mas o que significa esse juntamente com?

Sobre isso, diz Heidegger:

Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente – e não nada. Mas este ‘e não nada’,

² A totalidade dos entes não diz respeito naturalmente ao conjunto de tudo o que existe. No âmbito do presente trabalho não nos é possível discutir mais demoradamente sobre o que significa estar situado em meio à totalidade do ente, mas indicamos sobre o assunto a leitura do texto do professor Róbson Reis: REIS, R. R.. Natureza e normatividade na hermenêutica ontológica de Martin Heidegger – parte I e II. *Natureza Humana*, v. 12(1), p. 9-54, 2010.



acrescentado em nosso discurso, não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilitação prévia da revelação do ente em geral. (HEIDEGGER, 1979, p. 41)

Nessa perspectiva, seria o nada que possibilitaria a revelação do ser dos entes. E é ele, em sua essência nadificante que pela angústia conduz o *ser-aí* para o ente enquanto tal. Segundo isso, diz Heidegger: “ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada” (HEIDEGGER, 1979, p. 41).

Diante disso, mostra-se que a angústia enquanto manifestação do nada revela o ser, tendo em vista que o nada nem é um objeto, nem é um ente, mas um acontecimento que manifesta os entes enquanto tal – é um *outro* de todo ente, ou seja, o ser³. Sobre isso, diz Heidegger: “o nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada” (HEIDEGGER, 1979, p. 41).

Apesar disso, segundo o filósofo, nós não podemos nos colocar originariamente diante do nada por decisão própria. Resta apenas a expectativa e a prontidão para a angústia, a qual, no período da preleção, se apresentava para o filósofo como um modo fundamental de se abrir para o ser dos entes. A angústia nos afeta como num lampejo e após tal experiência, o que nos resta à fala é que “o que nos afetou era nada”.

Por fim, a análise do tratamento que a preleção dá ao conceito de angústia nos possibilita perceber uma ligeira diferença de tratamento em relação à analítica de *Ser e Tempo*. Enquanto em *Ser e Tempo* a descrição do conceito de angústia perpassaria a analítica existencial do *ser-aí*, na preleção de 1929 a angústia revela o nada enquanto o outro do ente, isto é, o ser. Enfim, a angústia em *Ser e Tempo* é uma disposição fundamental que possibilita ao *ser-aí* ser em sentido próprio, ao passo que na preleção *Que é Metafísica?* a angústia é a disposição fundamental que liberaria o descobrimento do nada.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto anteriormente, apesar das semelhanças claras de tratamento do conceito de angústia entre as duas obras, não seria possível sustentar, também, que há uma

³ Em *Sobre a essência do fundamento* Heidegger, com efeito, afirma: “O nada é o *não* do ente, e, deste modo, o ser experimentado a partir do ente.” HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento*. In: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.



ligeira diferença? Com efeito, Heidegger se limita em *Ser e Tempo* à analítica do *ser-aí*, enquanto na preleção o filósofo já sinaliza o pensar do ser.

O tratamento do conceito de angústia segue caminhos diferentes, portanto – embora não opostos –, em *Ser e Tempo* e em *Que é Metafísica?*, de acordo com a perspectiva a partir de onde o fenômeno é pensado. Em *Ser e Tempo* a angústia é tratada como possibilidade de o *ser-aí* deparar-se com si mesmo, enquanto na preleção a angústia é pensada como disposição que possibilita a manifestação do nada.

Nesse sentido, segundo Richardson, enquanto a angústia em *Ser e Tempo* desvela o mundo como tal, na preleção, a angústia desvela o ser. Com efeito, a manifestação do nada na aula inaugural, seria, enfatiza Richardson, a revelação do ser. Isso se justificaria na medida em que o nada, assim como o ser, é entendido como o que torna possível a manifestação dos entes como entes. Vê-se assim, segundo Richardson, que a revelação do nada seria a abertura ontológica da verdade, e por isso o esforço para se responder à pergunta acerca do nada seria um esforço para se pensar o ser em sua verdade (RICHARDSON, 2003, p. 202).

Desse modo, a diferença que expomos neste trabalho explicitaria um movimento de transição do pensamento heideggeriano e, juntamente com isso, explicitaria o desdobramento do pensamento do filósofo. Assim, a maneira mais ontológica de se pensar a angústia em *Que é Metafísica?*, ao invés de indicar uma diferença de pensamento radical, sinalizaria o desdobramento de seu pensamento. Sobre isso, Richardson diz que a mudança de perspectiva feita por Heidegger é perfeitamente coerente com as intenções de seu primeiro trabalho, e, em sentido genuíno, nasce por fidelidade a ele⁴ (RICHARDSON, 2003, p. 207). De acordo com isso, Richardson observa que, embora muitos comentadores admitam uma profunda concordância entre *Ser e Tempo* e *Que é Metafísica?*, também seria possível notar uma ligeira diferença. De fato, *Ser e Tempo* tinha como propósito colocar a questão do ser, mas limitou-se à analítica do *ser-aí*. Gradativamente a atenção de Heidegger seria absolvida pela questão do ser como tal, de maneira que a transição para a problemática central do ser, na preleção de 1929, já se tornaria patente (RICHARDSON, 2003, 207).

Enfim, a perspectiva existencial de *Ser e Tempo* se desdobraria, de modo fiel e consequente, na perspectiva ontológica do texto *Que é Metafísica*. Sendo assim, o modo como a disposição da angústia é tratado na preleção, isto é, como o desvelamento do nada, pode ser lido como o desdobramento do tratamento do conceito de angústia em *Ser e Tempo*.

⁴ Em carta enviada por Heidegger a Richardson, o filósofo, ao mesmo tempo que concorda com a distinção entre Heidegger I e Heidegger II, sugerida pelo pesquisador americano, observa, porém, que não se pode entender essa distinção como uma ruptura no curso do pensamento do ser, pois o Heidegger I só se tornaria compreensível a partir do Heidegger II e vice-versa.



REFERÊNCIAS

DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HEIDEGGER, Martin. "Que é Metafísica?". In.: *Conferências e escritos filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Ser e tempo*. Partes I-II. Trad. de Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1997, 2 vols. (col. Pensamento Humano).

MACDOWELL, João Augusto. *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio da caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*. São Paulo: Editora Herder, 1970.

RICHARDSON, William J. *Through Phenomenology to Thought. Fourth Edition*. New York: Fordham University Press, 2003.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3 ed. Porto Alegre: editora Movimento, 1983.

_____. *Seis estudos sobre Ser e Tempo*. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2005.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23652>

Artigo recebido em: 14/03/2019

Artigo aprovado em: 25/05/2019

CAMUS LEITOR DE HEIDEGGER

(os limites de uma) proximidade conceitual entre angústia e absurdo

CAMUS, READER OF HEIDEGGER

(the limits of a) conceptual proximity between anxiety and absurd

Rafael Ribeiro Almeida¹

(estudosrafael@gmail.com)

RESUMO

O texto desenvolvido pretende evidenciar e examinar a influência de Martin Heidegger (1889-1976) sobre o pensamento filosófico de Albert Camus (1913-1960) e com isso sugerir uma proximidade, notadamente entre a concepção heideggeriana de angústia e a perspectiva camusiana acerca do absurdo, destacando ao cabo suas pertinentes diferenças. Para tanto, examinam-se ambos os conceitos, respectivamente no tratado *Ser e tempo* (publicado em 1927) e no ensaio filosófico *O mito de Sísifo* (publicado em 1942). Nesse sentido, os pontos de maior aproximação, de modo geral, recaem nos temas: condição humana, estranheza ou “estranheiridade” e, sobretudo, existência autêntica. Oportuniza-se, com essa comparação, uma via que enriquece ainda mais o âmbito filosófico que há no pensamento camusiano.

Palavras-chave: Heidegger e Camus. Angústia. Absurdo. Condição Humana. *Ser e Tempo*.

ABSTRACT

The developed article proposes to investigate Martin Heidegger's (1889-1976) influence on Albert Camus' (1913-1960) philosophical thinking, and, thus, suggest a closeness between Heidegger's conception of anxiety and Camus' thinking about the absurd. Therefore, we will investigate the respective conceptions in *Being and Time* (published in 1927) and in *The Myth of Sisyphus* (published in 1942). The elements of greater approximation are present in the following themes: human condition, strangeness, and, primarily, authentic existence. With this comparison, we emphasize and further highlight the philosophical scope of Camusian thought.

Keyword: Heidegger and Camus. Anxiety. Absurd. Human Condition. *Being and Time*.

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Santa Cruz (UESC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7049256815418792>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5040-878X>.



Nossa pretensão reside em sugerir e examinar certa proximidade, do ponto de vista filosófico, entre Martin Heidegger e o pensamento de Albert Camus. Segundo o *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*, “proximidade” significa: “[do lat. *proximitate*] S. f. 1. Estado ou condição do que é ou se acha próximo; contiguidade. 2. Pequena distância de lugar ou de tempo; vizinhança, adjacência” (FERREIRA, 1986, p. 1410). Assim, procuraremos indicar uma proximidade conceitual especificamente entre a concepção heideggeriana de angústia e o pensamento camusiano do absurdo, utilizando sobretudo o tratado *Ser e tempo* e o ensaio de *O mito de Sísifo*. Mas, afinal, qual seria a relevância em propor e, quiçá, explicitar uma vizinha conceitual entre os pensadores aqui em questão? Qual seria a importância de se constatar alguma aproximação entre dois autores aparentemente tão díspares?

Quando se pensa no quadro teórico de influências de Albert Camus, de algum modo há uma menor visitação quanto ao pensamento filosófico de Martin Heidegger. Em contrapartida, evidenciar o alcance heideggeriano no contexto teórico a partir do qual escreve Camus, equivale ir além das vertentes hegemônicas – do que se comentou e se pensou sobre o franco-argelino – que muitas vezes o limitam como mero ilustrador literário de teses filosóficas, como é o caso, por exemplo, de seu contemporâneo Jean-Paul Sartre (2005, p. 118)². Conforme corrobora Guimarães (1971, p. 16): “Camus está em poucos manuais de história da filosofia e em qualquer manual de literatura”. Perceber, no limite de um exagero, uma aproximação entre as economias internas do conceito heideggeriano de angústia e do absurdo camusiano será proveitoso na medida em que nos permite extrapolar as possibilidades de leitura de até então e oportunizar, com isso, uma via (não muito frequentada) que enriquece ainda mais *o âmbito filosófico próprio a Camus*.

Neste sentido, a tentativa de verificar um parentesco filosófico entre ambos os autores também pode sugerir, de alguma forma, uma tomada de posição quanto a determinada crítica dirigida a Camus, a saber, a de que sua concepção de absurdo comporta uma imprecisão conceitual, visto que o autor se refere ao termo absurdo ora como uma condição de fato na qual o homem está lançado, ora como um despertar da consciência. Por isso, alguns dos considerados mais importantes intérpretes da filosofia de Camus, tais como Emmanuel Mounier (1972), Pierre-Henri Simon (s/d) e o próprio Sartre (2005) questionam o franco-argelino quanto a seu conceito de absurdo, indagando se este teria o sentido de uma condição em que inevitavelmente o homem está inserido ou se diz respeito apenas a uma questão de

² A crítica de Sartre, particularmente ao *Estrangeiro* e *O Mito de Sísifo* marcou, até hoje, as principais vertentes de tudo quanto se disse e se pensou sobre Albert Camus (BRISVILLE, 1962, p. 44).

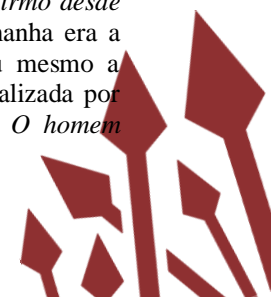


constatação do nível da consciência: “sob a pena de Camus essa palavra [absurdo] assume duas significações muito diferentes: o absurdo é ao mesmo tempo um estado de fato e a consciência lúcida que certas pessoas adquirem desse estado” (SARTRE, 2005, p. 117). Assim, a ambiguidade conceitual que supostamente pertence à concepção camusiana de absurdo cede lugar a uma melhor compreensão do termo, por assim dizer, se o analisarmos à luz do conceito heideggeriano de angústia, como sugerimos. Para tanto, é preciso inicialmente observar em que medida o filósofo da ontologia fundamental, Martin Heidegger, pertence ao quadro de inspiração teórica de Camus.

2. CAMUS LEITOR DE HEIDEGGER?

Com efeito, não se pretende, neste item, descrever de modo minucioso a formação intelectual de Camus, mas apenas abordar os nomes de maior expressão com os quais e a partir dos quais o autor se desenvolveu teoricamente. Nesse sentido, é possível seguramente constatar – com base na literatura especializada – os autores lidos por Camus (e em que medida este se aproximou ou se distanciou deles) e, sobretudo, os que exerceram maior influência sobre sua obra. Herdeiro de uma tradição que buscou integrar expressão literária e pensamento filosófico, de saída pode-se considerar determinado quadro teórico para Camus: devem-se considerar as figuras dos “moralistas franceses” (GERMANO, 2007, p. 14) – dos quais, diga-se de passagem, Camus teve decisiva influência em sua “mediterraneidade” (BRISVILLE, 1962, p. 70-71) –, tais como Chateaubriand, La Rochefoucauld, Vauvernagues, Chamfort e Vigny; dos romancistas-pensadores do século XVIII (Voltaire, Rousseau, Laclos), do século XIX (Dostoiévsky³, especialmente com Ivan Karamázov, e Nietzsche⁴) e do século

³ Camus lê Dostoiévski considerando-o, sobremaneira, um autor que realiza escavações em um mundo que matou Deus e relegou-o ao subsolo da História. Em *A peste*, escreve: “– Não, padre – disse ele [Rieux] – tenho outra ideia do amor. E vou recusar até à morte amar esta criação em que as crianças são torturadas” (CAMUS, 2001, p. 152). Essa é uma alusão explícita ao romance *Irmãos Karamázov*. No romance, Ivan Karamázov narra uma série de acontecimentos abjetos e doentios, especialmente contra crianças, e depois diz a Aliocha: “Compreendes esse absurdo, tem ele um fim, meu amigo e meu irmão, tu, o noviço piedoso?” (DOSTOIEVSKI, 1971, p. 181). Assim, para Ivan, se for necessário que uma criança seja maltratada, surrada ou castigada, ele rejeita veementemente Deus e toda sua criação, por mais que no fim haja redenção: “Imagina que, em definitivo, esse mundo de Deus, eu não o aceito e, embora saiba que ele existe, não o admito. Não é Deus que repilo, nota bem, mas a criação; eis o que me recuso a admitir” (DOSTOIEVSKI, 1971, p. 177). Depois diz: “E, se o sofrimento das crianças serve para perfazer a soma das dores necessárias à aquisição da verdade, afirmo desde agora que esta verdade não vale tal preço” (DOSTOIEVSKI, 1971, p. 183-4, grifo nosso). Tamanha era a singular admiração de Camus pela personagem Ivan Karámazov, que na sua juventude chegou mesmo a representá-la no teatro (BRISVILLE, 1962, p. 35). Ao cabo, vale também destacar a adaptação realizada por Camus de *Os possessos*. Quanto à relação entre os dois autores, cf. FONSECA, Ludmilla C. *O homem*



XX (Malraux, Koestler e o próprio Sartre⁵); e mesmo de seus contemporâneos franceses (Aron, Merleau-Ponty, Queneau, Olivier, Paulhan, Simone de Beauvoir e Aragon), com os quais Camus certamente estabeleceu debates.

E não apenas isso; entre as cuidadosas leituras de Camus, sublinham-se também os nomes de Montherlant, Valéry, Gide, Faulkner, Molière, mas também de Søren, Kierkegaard⁶, Pascal, Epiteto e dos estoicos (BRISVILLE, 1962, p. 36/99). Destaca-se o de Blaise Pascal: ao apontar os limites da razão humana em plena hegemonia filosófica do projeto racionalista de modernidade, no século XVII, Pascal e sua visão cristã-trágica do homem recebem expressiva recepção por Camus.⁷ Indo além, a própria tese de Albert Camus (sobre “helenismo e cristianismo”) nos revela atenta pesquisa na qual compara o pensamento de Plotino⁸ com o de Agostinho. Finalmente, não poderiam faltar os nomes reconhecidos pelo próprio franco-argelino (CAMUS, 2004), como os de Shakespeare, Balzac, Kafka, Herman Melville e Hemingway.

Mas, afinal, qual é o lugar de Heidegger, particularmente, na ascendência filosófica de Camus? Essa indagação se sobressai principalmente quando se avaliam as particularidades em torno de cada autor: por um lado, um fenomenólogo europeu envolvido em polêmica com o nazismo e cujo *leitmotiv* encerrou-se abstratamente em torno do pensamento sobre o sentido do ser em geral; por outro lado, um pensador que cresceu debaixo do implacável sol da costa do norte da África, cuja obra dispensa a clarividente racionalização – e, antes, convida o leitor a *sentir* a grandeza do homem, do mar, da terra. Diga-se de passagem, há quem afirma que

extraordinário de Fiódor Dostoiévski e o homem revoltado de Albert Camus. 124 f. Dissertação de Mestrado – Universidade de Brasília, 2010.

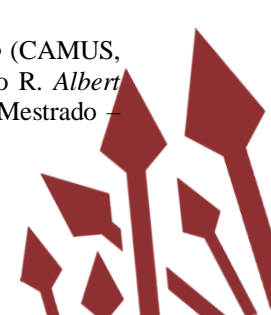
⁴ No que diz respeito à leitura que Camus faz de Nietzsche, sugere-se o excelente trabalho: ALVES, Marcelo. *Camus: entre o sim e o não a Nietzsche*. 127 f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

⁵ No que diz respeito à relação filosófica entre os dois autores, cf. FAVERO, Roberto C. *Humanismo: uma releitura existencial de Albert Camus e Jean-Paul Sartre*. 109 f. Dissertação de Mestrado – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2006.

⁶ Quanto à veemente influência de Kierkegaard sobre Camus, cf. OLIVEIRA, Márcio Alves. *Um significativo lado obscuro da modernidade modernizadora – à luz de Kierkegaard e Camus*. 225 f. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2004.

⁷ Dentre vários elementos em comum, destaca-se aquele que talvez seja central na relação Pascal-Camus: o posicionamento enfático contra a pretensão racionalista de captar e explicar a suposta essência do mundo. Para Pascal, o homem é incapaz de qualquer conhecimento do âmago; o homem configura-se enquanto ser miserável e extraviado, sempre sujeito à mudança e ao devir, com uma duração de vida efêmera. E mais: o homem é “barro miserável” (PASCAL, 1965, p. 44), sendo, naturalmente (depois da queda adâmica), infeliz e fraco, mentiroso e hipócrita, tedioso e fastioso, vazio, vazio e medíocre (PASCAL, 1965, p. 106), alcançando, assim, o posto de mais fraco da natureza, tal qual um caniço. Para melhor aprofundamento dessa forte relação filosófica, cf. GERMANO, Emanuel R. *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus*. 498 f. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

⁸ Camus tem erudito e vasto conhecimento sobre os gregos, como se verifica n’*O homem revoltado* (CAMUS, 2008, p. 45). Quanto à influência do pensamento grego sobre Camus, cf. SAPATERRO, Fernando R. *Albert Camus: a felicidade e a relação homem-natureza em diálogo com Epicuro*. 136 f. Dissertação de Mestrado – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.



80 Camus sequer compreendeu corretamente Heidegger – para ficar com dois expressivos exemplos: Brisville (1962, p. 52) e Sartre (2005, p. 119). Todavia, observa-se a importância desse alemão no pensamento de Camus, por exemplo, quando ele diz (CAMUS, 2004) que Heidegger (junto a Nietzsche) foi um dos poucos a considerarem filosoficamente o absurdo e nele se manterem sem esperança e sem salto. De Dostoiévski a Kierkegaard, de Jaspers a Chestov, de Scheler a Husserl: todos esses filósofos têm em comum o tema do absurdo como ponto de partida existencial, mas todos mostram decepcionante pressa para dali fugir, seja pelo salto religioso (Jaspers, Kierkegaard, Dostoiévski) ou pelo salto racional (Chestov, Scheler, Husserl). O irracional é por eles justificado e por isso mesmo deixa de ser irracional. Tais autores “partiram do universo indizível em que reinam a contradição, a antinomia, a angústia ou a impotência” (CAMUS, 2004, p. 37), isto é, perceberam a falta de sentido entre o homem e o mundo, porém logo trataram de forjar uma saída filosófica para essa questão. Assim, a consideração de Camus pela figura de Heidegger é central, visto que seu pensamento, longe de propor uma evasão, sustenta-se, pelo contrário, no problema fundamental da filosofia, a saber, o absurdo. “Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder à pergunta fundamental da filosofia.” (CAMUS, 2004, p. 17) Camus não só compreendeu Heidegger; mais do que isso, ele o percebeu como um dos filósofos fundamentais, já que sua postura filosófica perante o absurdo negligencia uma saída e, pelo contrário, mantém-se nesse confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio irracional do mundo, permanecendo sem esperanças, sem fundamento, sem clarividência racional, sem Deus (CAMUS, 2004).

Ademais, tal como frisam muitos dos intérpretes heideggerianos, o filósofo alemão exerceu grande influência de modo geral sobre o século XX, especialmente por conta da publicação de sua obra-mestra:

Heidegger exerceu uma influência imensa, embora difusa, sobre a filosofia do século XX. Na Alemanha, depois de se impor, no começo da década de 1920, como o rei oculto do pensamento, ele ganhou celebridade quase instantânea com a publicação de *Ser e tempo*. (LOPARIC, 2004, p. 62)

E não só na Alemanha: “Toda a elite intelectual jovem da Alemanha, da França, do Japão e de vários outros países procurou estudar com Heidegger” (LOPARIC, 2004, p. 9). É verdade que a recepção da filosofia heideggeriana é problemática, de certo modo, em contexto francês, em vista da repercussão de seu envolvimento



com o nazismo gerada pelo livro *Heidegger e o nazismo*: “Desde a obra de jornalismo barato de Vítor Farias intitulada *Heidegger e o nazismo*, uma obra lançada na Alemanha na década de 1980 com um prefácio de Jürgen Habermas, mas que teve enorme repercussão na França [...]” (CASANOVA, 2009, p. 150). A despeito dessa repercussão, não deixa de ser notório que a filosofia heideggeriana se fez presente na atmosfera intelectual francesa, como ressalta um dos principais biógrafos de Martin Heidegger:

A influência de Heidegger na França começara em inícios dos anos trinta [*Mito de Sísifo* foi publicado em 1942] no contexto de uma corrente intelectual a que Jean Wahl e Gabriel Marcel tinham dado no fim dos anos vinte o nome “existencialismo”. (SAFRANSKI, 2000, p. 401)

Corroborar-se ainda mais a notoriedade da presença do pensamento heideggeriano na atmosfera francesa, principalmente quando se destacam dois fatores: (i) a filosofia alemã contemporânea de modo geral – mas sobretudo a corrente metodológica em que Heidegger se inseria – já se fazia presente no contexto intelectual francês:

Na formação desse ambiente do existencialismo francês [...], onde mística do ser, decisionismo da graça, absurdismo e nihilismo se encontram num terreno comum anticartesianismo, atua, como mais um poder intelectual, a fenomenologia. Desde os anos vinte a França descobre Husserl e Scheler. (SAFRANSKI, 2000, p. 402)

E (ii), a relevância de *Ser e tempo*, obra considerada, segundo destaca Ernildo Stein, como a “que levantou o maior número de questões filosóficas centrais no século XX, em comparação com qualquer outra obra de nosso tempo” (STEIN, 2005, p. 7). Ademais, observa o intérprete francês Jean-Paul Resweber, *Ser e tempo* é a obra “mais marcante da filosofia do século XX” (RESWEBER, 1979, p. 23). Tal influência impactante se deu, inclusive, sobre autores com os quais ou contra os quais Camus dialogava, mas que de todo modo mantinham-se em seu contexto:

A presença de Heidegger na França é um assunto à parte [...]. Além de trabalhos de Levinas, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault e Derrida, os de Pierre Aubenque, Michel Haar, Jean-Luc Marion e Jean Greisch revelam profundas marcas do mestre alemão. (LOPARIC, 2004, p. 63)

Nesse sentido, aproximar Camus de Heidegger equivale a ir além das interpretações já há muito esmiuçadas, as quais veem no pensador da costa



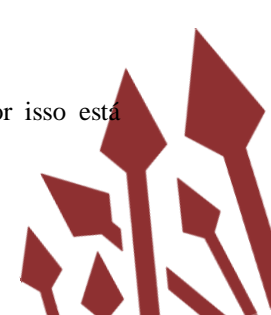
argelina no máximo uma literatura-filosófica (SARTRE, 2005; MOUNIER, 1972). Compreender um autor exige disposição para refazer sua trajetória, a fim de evidenciar aquilo que o próprio autor já compreendeu e pelo que escolheu se influenciar. Identificar o alcance heideggeriano no contexto intelectual de Camus corresponde a trabalhar por dentro de seu pensamento de modo a melhor entendê-lo: colocamos nisso a proposta segundo a qual o conceito de angústia – e todo o seu corolário, que necessariamente traz à tona em *Ser e tempo* – é situado por Camus no mesmo plano do absurdo.

3. HEIDEGGER E A ANGÚSTIA

Para Heidegger, angústia (*Angst*) está como condição (ontológica) do *Dasein* – inicialmente, porque ela permite acessar a totalidade originária *mais básica e elementar* da estrutura do *Dasein*, a cura (*Sorge*).⁹ Nesse sentido, Heidegger procura por um fio condutor que o permita acessar justamente esse fundamento mais originário (PEREIRA, 2008, p. 65). Eis, então, que o filósofo alemão encontra sua resposta: “O fenômeno da *angústia* foi colocado à base da análise como uma disposição suficiente que atende tais exigências metodológicas” (HEIDEGGER, 1988, p. 245). Quer dizer, uma vez conquistado essa totalidade estrutural (cura), Heidegger encaminha uma exigência método-fenomenológica de como abrir originariamente essa totalidade – de modo que sua estrutura se mantenha unificada nesse acesso –, e encontra justamente na disposição fundamental da angústia tal chave de acesso. Daí o porquê de a angústia, em primeiro momento, estar como condição ontológica do *Dasein*: ela oferece o solo fundamental para a apreensão da totalidade originária desse ente. Além disso, Heidegger busca a angústia na *própria estrutura ontológica do Dasein*, e assim nos permite des-ocultar e alcançar justamente “o ser da totalidade do todo estrutural” (HEIDEGGER, 1988, p. 247). Assim, Heidegger indica a disposição fundamental da angústia como fenômeno mais originário, que funciona metodologicamente como disposição de abertura.

Ademais, angústia está como condição (ontológica) do *Dasein* porque – diferente do fenômeno do “temor” – a própria constituição fundamental do *Dasein* já traz à tona a possibilidade da angústia. Com efeito, deve-se ressaltar o fato de que há, por assim dizer,

⁹ Cura é o fenômeno mais originário que revela a totalidade estrutural do *Dasein*, e que só por isso está relacionado com a existência autêntica.



certa consanguinidade entre os fenômenos “angústia” e “temor”, de modo que às vezes “se chama de angústia o que é temor e se fala de temor quando o fenômeno possui o caráter de angústia” (HEIDEGGER, 1988, p. 249). Atento a essa sutileza, Heidegger logo se propõe diferenciar ontologicamente de forma clara um elemento do outro: no limite, o que distingue fenomenalmente o “temor” da “angústia” é o objeto pelo qual o primeiro teme. *O que se teme é um ente que está dentro do mundo, e ele só é temível justamente por abrir um mundo de ameaças potenciais. Teme-se, por exemplo, o resultado de uma consulta médica de cisto no útero, na medida em que ela traz a possibilidade de ameaça ou dano. Portanto, a potencial ameaça está (i) precisamente disposta em um contexto conjuntural: resultado clínico positivo de cisto no útero, cirurgia, saúde debilitada, licença médica etc.; e (ii) o determinado dano refere-se a determinado âmbito/região daquilo de que vai ao encontro: ameaça específica da saúde da mulher. Por último, essa possibilidade de ameaça que jaz na espera de uma consulta médica está relacionada com uma ameaça tácita: o resultado da consulta não está numa proximidade, rigorosamente falando, mas está próximo de uma maneira sutilmente subjacente, de modo que a qualquer momento pode (ou não) se irradiar e efetivar o caráter de ameaça.*

83

Preocupado com certa semelhança entre “temor” e “angústia”, Heidegger então procura rematar a distinção entre ambos os fenômenos. Primeiramente, a angústia não se angustia, de modo algum, com determinado ente que está dentro do mundo; na verdade, “o com quem da angústia é inteiramente indeterminado” (HEIDEGGER, 1988, p. 250). A possibilidade da angústia, portanto, não está relacionada com a possibilidade de ameaça ou dano de determinado ente que nos vem ao encontro dentro do mundo. A angústia não sabe o que é aquilo com que se angustia, visto que não há algo propriamente dito com o qual se angustia. Se angústia não traz a ameaça de um ente definido, ela carece então de conjuntura – ou seja, a angústia não se angustia com algo específico e por isso mesmo não estabelece conjuntura, porque somente entes intramundanos possuem conjuntura (INWOOD, 2002, p. 8). Portanto, por um lado, no caso do “temor” (ainda com o exemplo mencionado) aquilo que se teme (resultado da consulta médica) é um ente intramundano que, visando determinada região daquilo de que vai ao encontro (saúde debilitada do ente humano), torna-se, de modo tácito, possivelmente mais próximo e por isso possivelmente mais ameaçador. Por outro lado, porém, assim não procede a angústia – e por que não? Justamente porque com ela o mundo torna-se insignificante, perde sentido (pouco importa esse ou aquele ente). Ou seja, ela se angustia com *o mundo como tal* (e não com determinada região), e isso



significa que a própria constituição fundamental do *Dasein* já traz à tona a possibilidade de angústia, visto que “mundo” é em si mesmo um constitutivo do *Dasein*. A expressão ser-no-mundo, já em sua composição, dirige-se a um fenômeno de *unidade* e não de fragmentação de mais de um elemento (o “ser” “no” “mundo”).

Heidegger completa seu raciocínio: “*Aquilo com que a angústia se angustia é o ser-no-mundo como tal*” (HEIDEGGER, 1988, p. 249, grifos do autor). Nota-se, então, que não se trata de algo que a qualquer momento pode ou não se efetivar e assim propiciar a angústia, mas o próprio mundo como tal já traz à tona a possibilidade da angústia. Em vista disso, Stegmüller corrobora: “Ao contrário do medo [temor], que se dirige sempre para alguma coisa determinada [...], falta na angústia um objeto determinado, algo com que se fique angustiado. Ela é sem fundamento, mas, ao mesmo tempo, de uma totalidade absoluta” (STEGMÜLLER, 1977, p. 130). A totalidade a que se refere Stegmüller está ligada à angústia na medida em que tal disposição não diz respeito a uma mera faceta do homem ou da mulher (a saúde, por exemplo), ou a determinada totalidade conjuntural, mas sim ao “*todo o ser do homem com todas as suas relações com o mundo*” (STEGMÜLLER, 1977, p. 130, grifos do autor). A angústia, enfim, está ligada ao próprio ser-no-mundo como tal: “*a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo*” (HEIDEGGER, 1988, p. 251, grifos do autor).

84

Com efeito, a disposição da angústia implica, de acordo com Heidegger, um fenômeno originário do *Dasein*, qual seja, o de sentir-se estranho. Antes de tudo, isso se deve porque aquilo que a angústia propicia é o *nada*, isto é, a total falta de sentido do mundo. Visto que a angústia se angustia com o mundo como tal (e não com determinada região), isso equivale a concluir que aquilo com que ela se angustia é o *nada* (a nadificação de um mundo insignificante). “Fenomenalmente, a impertinência do nada e do em parte alguma intramundana significa que *a angústia se angustia com o mundo como tal.*” (HEIDEGGER, 1988, p. 250, grifos do autor) A total insignificância que se anuncia no nada revela que um ente intramundano, em si mesmo, tem pouca relevância em termos de apresentar alguma ameaça para angústia. Por isso o angustiar-se abre, de modo originário, o mundo como mundo, pois o abre enquanto nadificação de sua insignificância – a angústia despe o mundo de sua totalidade de sentido (INWOOD, 2002, p. 8). Além disso, a angústia não se angustia com a proximidade tácita de um ente intramundano; o próprio mundo enquanto tal (isto é, o nada) já é assaz para o surgimento do fenômeno da angústia. O angustiar-se abre de modo originário, e por isso mesmo primário, o mundo como mundo (a nadificação de um mundo insignificante) e “mundo” diz sempre ser-no-mundo.



85 A segunda razão pela qual a angústia implica o mencionado fenômeno originário do *Dasein*, o sentir-se estranho, é por revelar o próprio *Dasein* de forma nua e crua, isto é, revelá-lo também despido de qualquer sentido. Assim, se é correto considerar que a angústia despe o mundo de sua totalidade de envolvimento significativo (INWOOD, 2002, p. 8), pode-se dizer que ela também despe o próprio *Dasein* de seu envolvimento significativo, desnudando-o, então, em seu ser-próprio nu e cru, em seu próprio poder-ser. Uma vez que a angústia realiza a abertura originária e primária do mundo como mundo e do ser-no-mundo como ser-no-mundo, já não é mais possível ao *Dasein* perder-se, por assim dizer, na decadência ao se deixar absorver pelas ocupações. “A angústia retira, pois, do *Dasein* a possibilidade de, na decadência, compreender a si mesmo a partir do ‘mundo’ e na interpretação pública” (HEIDEGGER, 1988, p. 251); ou seja, a disposição da angústia retira a possibilidade de o *Dasein* imergir-se na decadência, que, diga-se de passagem, é o modo específico de abertura do *Dasein* em sua cotidianidade, em que ele foge de si mesmo ao se deixar absorver pelas ocupações (ou, o que significa em última análise o mesmo: a angústia retira a possibilidade de o *Dasein* perder-se a si mesmo ao estar no modo da *impropriedade*). Daí o porquê de Heidegger considerar o fenômeno da angústia como disposição privilegiada e fundamental a qual empreende abertura: a angústia remete ao *Dasein* e o singulariza para seu próprio poder-ser-no-mundo, para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo; a angústia remete e singulariza o *Dasein* para a propriedade de seu próprio ser. A angústia é a chave de acesso à existência autêntica justamente porque ela despe o *Dasein* de seu envolvimento significativo, desnudando-o, então, em seu ser-próprio nu e cru, em seu próprio poder-ser.

Portanto, visto que a angústia des-encobre o *Dasein* nu e cru e seu mundo insignificante e indiferente, podemos concluir, com Heidegger, que a angústia faz com que achemos tudo “estranho” (sem lar). Angustiado, o *Dasein* sente-se fora de casa como ser-no-mundo – “estranho” indica “não se sentir em casa”. Seguindo o fio condutor, Stegmüller comenta:

Aqui já entra em jogo toda a disposição fundamental da Filosofia da Existência: o mundo em que vivemos é absolutamente incompreensível, absurdo. Como é possível uma vida autêntica, que não negue artificialmente a estranheza do mundo, mas que seja capaz de olhá-lo de frente? Na disposição mostra-se para o homem, sobretudo, sua falta de segurança íntima. Nisso a *angústia* [sic] ocupa um lugar central. (STEGMÜLLER, 1977, p. 129-130)



Não obstante, eis a indeterminação característica em que se encontra o *Dasein* uma vez na angústia: o de estranheza (*Unheimlichkeit*). Sentir-se imerso na impessoalidade quer dizer sentir-se enraizado, acolhido, sentir-se em casa; em contrapartida, sentir-se angustiado quer dizer desenraizamento, desterro, desabrigo. Assim, a angústia retira o *Dasein* de seu empenho decadente no mundo, rompendo, então, a familiaridade tranquila de seu cotidiano. Assinala-se, por um lado, que o modo cotidiano em que o *Dasein* compreende a estranheza reside em um desvio para a decadência, ou seja, em seu modo cotidiano o *Dasein* procura fugir dessa estranheza “que, na maior parte das vezes, permanece encoberta pela angústia latente, uma vez que a publicidade do impessoal reprime toda e qualquer não familiaridade” (HEIDEGGER, 1988, p. 257). Por outro lado, entretanto, a angústia traz à tona justamente a “estranheza inerente ao *Dasein* enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser” (HEIDEGGER, 1988, p. 253).

86 Indo além, pode-se observar que a angústia libera o *Dasein* de sua decadência do mundo cotidiano no qual ele procura fugir da estranheza que assola sua existência. A angústia retira o *Dasein* de seu empenho decadente no mundo, em que ele permanece encoberto para si mesmo uma vez na interpretação pública do impessoal. Com efeito, na convivência cotidiana constitutiva do ser-com reside aquilo que Heidegger (1988, p. 179) tratou por *impessoal*. Neste, o *Dasein* não é ele próprio, e sim os *outros* que lhe tomam o ser. Nesse caso, as possibilidades cotidianas de ser do *Dasein* são, por assim dizer, ofuscadas pelo lugar comum dos *outros*. Mas o que Heidegger tem em vista, afinal, ao utilizar o termo “outros”? Trata-se de qualquer outro: nós, a gente, eles, todos, ninguém. Não há distinção ou especificidade. Eis, portanto, a ditadura do impessoal da qual o *Dasein* não se dá conta, e nisso incide tal domínio ditatorial: o *Dasein* é pulverizado no modo de ser dos outros na medida em que o “a gente”, isto é, o impessoal, é quem prescreve o modo de ser da cotidianidade. “Este conviver dissolve inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos ‘outros’ e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão.” (HEIDEGGER, 1988, p. 179) A especificidade do modo de ser do *Dasein* apaga-se na impessoalidade – por exemplo, em seu entretenimento, em sua diversão, na utilização diária dos meios de transporte, na leitura e julgamento de literatura e de arte, no uso comum dos meios de comunicação, o *Dasein* passa a considerar “revoltante” o que impessoalmente se considera revoltante; numa palavra, cada um é como o outro no cotidiano em geral, e nisso reside a ditadura do “bando”, do “a gente” ou do “nós”. Desse modo, a ditadura da impessoalidade retira a responsabilidade do *Dasein* de assumir seu próprio ser na



cotidianidade. Devido ao fato de se colocar como guia, prescrevendo e orientando toda deliberação e decisão do *Dasein*, o “nós” retira dele a responsabilidade de ter de assumir seu próprio ser. “O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apoie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa.” (HEIDEGGER, 1988, p. 180) O impessoal vem de modo superficial ao encontro do *Dasein*, dispensando-o de se decidir com seu ser – eis, então, que ele solidifica e espraia seu “domínio caturro” (HEIDEGGER, 1988, p. 180).

Uma vez atingido pela angústia, o *Dasein* se compreende de forma autêntica, e não inautêntica, isto é, compreende-se a partir de si próprio e não mais a partir dos outros (que visam a lhe tomar o ser). Atingido pela angústia, o *Dasein* não é mais pulverizado no modo de ser dos outros, em que o “a gente”, isto é, o impessoal, espraia-se. Assim, a angústia libera o *Dasein* do domínio da impessoalidade, no qual se retira a responsabilidade do *Dasein* de assumir seu próprio ser:

O impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apoie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa. (HEIDEGGER, 1988, p. 180)

87

Ao romper a familiaridade tranquila do *Dasein* cotidiano – desnudando-o e revelando um mundo indiferente e portanto estranho –, a angústia enquanto disposição fundamental singulariza o *Dasein* liberando-o para a autenticidade de seu próprio ser. A angústia permite-o compreender sua existência de fato, ou seja, a angústia libera a compreensão do *Dasein* para a facticidade, para seu existir de fato como ser-no-mundo – “a angústia se angustia com o ser-no-mundo lançado” (HEIDEGGER, 1988, p. 255) –, visto que o estar-lançado diz respeito ao limite fático no interior do qual o *Dasein* coloca em jogo seu próprio ser. Nisso reside todo o empenho enfático e veemente que Heidegger confere por excelência ao fenômeno da angústia: a angústia é responsável pelo trânsito ontológico da situação na qual o *Dasein* imerge no impessoal (ou seja, nessa condição em que ele procura fugir de si mesmo, não se colocando, portanto, diante de si mesmo) para outra condição, em que, uma vez angustiado, o *Dasein* coloca-se diante de si mesmo a partir de seu próprio ser.

4. CAMUS E O ABSURDO



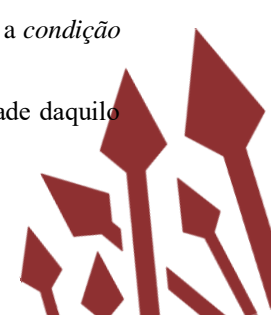
88

Para Camus, o absurdo é condição do homem.¹⁰ A fim de explicitá-lo, devem-se abordar determinadas críticas feitas a Camus. Com efeito, dentre as principais objeções à perspectiva camusiana de absurdo (MACHADO, 2010, p. 44), destacam-se as realizadas à própria natureza do conceito: seria o absurdo uma condição de fato ou propriamente uma consciência? Nesse sentido, alguns comentadores – por exemplo, Emmanuel Mounier (1972, p. 67-68), Pierre-Henri Simon (s/d, p. 74) e Jean-Paul Sartre (2005, p. 119) – questionam Camus a respeito de tal conceito, indagando se este diz respeito a uma condição em que inevitavelmente o homem está inserido ou apenas a uma questão de constatação do nível da consciência. Tais críticos se apoiam na própria ambiguidade sugerida por Albert Camus, quando ele, em seu ensaio *O mito de Sísifo*, ora fala em “sentimento do absurdo” (CAMUS, 2004, p. 43), ora em “noção do absurdo” (CAMUS, 2004, p. 43) – vê-se, então, que em alguma medida as objeções desses três críticos têm suas razões, já que Camus de sugere certa ambiguidade conceitual de absurdo. Todavia, a fim de contemplarmos tais julgamentos, devemos recorrer ao próprio Camus quando ele reitera excessivas vezes, em *O mito de Sísifo*, que o absurdo não depende da vontade do homem, visto que se trata justamente de uma condição essencial: “O absurdo e o acréscimo de vida que comporta *não dependem então da vontade do homem*” (CAMUS, 2004, p. 74, grifos do autor). Ou seja, uma vez que o absurdo independe de o homem “querê-lo” ou não, sugere-se que o absurdo é estado fundamental da condição humana, isto é, ponto de partida existencial, independentemente da vontade do homem. E mais: n’*O homem revoltado*, Camus ressalta que “a revolta metafísica é o movimento pelo qual um homem se insurge contra a sua *condição*” (CAMUS, 2008, p. 39, grifo nosso). Afinal, a que “condição” se refere Camus? Precisamente à absurda.

A própria questão da solidariedade, extremamente cara à obra de Camus (especialmente n’*A peste*), sugere que o absurdo consiste fundamentalmente em uma condição: os homens de maneira geral estão jogados à gratuidade do mundo; nesse sentido, todos são estrangeiros e por isso mesmo irmãos. “A solidão, abandono e indigência do homem trazem a comiseração por uma condição a que todos estamos jogados. Solidários, porque solitários.” (GUIMARÃES, 1971, p. 34)¹¹ Assim, o absurdo é “a inadequação *ontológica* entre homem e mundo” (PIMENTA, 2010, p. 112, grifo nosso), o que tendencialmente nos lembra de Heidegger, quando afirma que angústia está como condição

¹⁰ Por isso mesmo, nota-se de antemão que Camus mostra-se antiexistencialista, visto que o absurdo é a *condição de homem*, quer dizer, o homem está, por “essência”, como *homem-estrangeiro*.

¹¹ “Pelo que temos em comum, atinjo uma compreensão do outro que é solidariedade. A solidariedade daquilo que temos a afirmar. A solidariedade de uma condição.” (GUIMARÃES, 1971, p. 66)



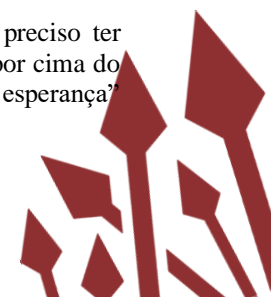
ontológica do *Dasein*, já que está ligada ao próprio ser-no-mundo como tal: “a angústia se angustia com o próprio ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p. 251, grifos do autor).

Em um segundo momento, explicita-se que o absurdo está como condição do homem, sobretudo quando se considera que ele reside precisamente na coexistência entre homem e mundo, de sorte que o absurdo não jaz especificamente nem no homem nem no mundo, mas na própria separação entre homem e mundo. Por isso, o absurdo consiste no divórcio de duas partes: o homem em sua busca de sentido e o mundo com seu (decepcionante) silêncio. “Esse divórcio entre o homem e sua vida, o ator e seu cenário é propriamente o sentido do absurdo.” (CAMUS, 2004, p. 20) Nisso reside o sentido do “divórcio”: o apetite humano pela unidade racional que só encontra, porém, a irredutibilidade desse mundo a um princípio racional e razoável. Ou seja, o homem busca familiaridade e conciliação com o mundo, e o mundo, por sua vez, oferece tão somente um silêncio irracional. Assim, o que os une é justamente o que os separa: o absurdo. O único laço entre homem e mundo é o absurdo: “Absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem” (CAMUS, 2004, p. 35); “O absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo” (CAMUS, 2004, p. 41).

89 Em seu texto *A queda*, Camus diz, através da boca de Jean-Baptista Clamence, “E depois, vamos direto ao ponto, eu amo a vida, eis a minha verdadeira fraqueza. Amo-a tanto, que não tenho nenhuma imaginação para o que não for a vida” (CAMUS, s/d, p. 60). O raciocínio absurdo admite a vida como bem necessário, porque permite justamente o mencionado confronto. Com efeito, a árvore, o gato, estes não possuem a *condição de estrangeiro* diante do mundo – tais entes fazem parte de seu mundo. O gato não é separado de seu mundo, ele “é” esse mundo. Ao contrário dessa situação, o homem encontra-se, ele sim, em uma *condição de exilado*.

Daí o porquê de Camus rejeitar veementemente a esperança e o suicídio como soluções para o absurdo, pois, diferente de uma saída desta condição, *ele zela justamente por sua conservação*. Quer dizer, uma postura absurda sustenta a manutenção do confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio irracional do mundo. Ter esperança¹² pelo além-mundo ou forjar a morte através do suicídio são vias (na verdade, fugas) por excelência não absurdas. Camus nega a esperança e recusa o suicídio, já que o suicídio mata (nega) o homem e a esperança nega (mata) este mundo, o que equivale a afirmar que a

¹² Em *O estrangeiro*, Camus escreve: “Marie me gritou [visitando Mersault na cadeia] que era preciso ter esperança. – Sim – concordei. Ao mesmo tempo, olhava-a e sentia vontade de apertar-lhe o ombro por cima do vestido. Tinha desejo por esse tecido delicado e, fora isso, não sabia muito bem em que havia de ter esperança” (CAMUS, 1995, p. 78-79).



esperança ou o suicídio constituem uma evasão da condição de absurdo, visto que o absurdo depende da coexistência entre homem e mundo. Matar-se ou saltar filosoficamente são maneiras de suprimir o absurdo, não de solucioná-lo.

Com efeito, o absurdo implica, de acordo com Camus, a condição do homem de sentir-se estranho – “Para sempre serei estranho a mim mesmo” (CAMUS, 2004, p. 33). Em primeiro lugar, isso se deve ao fato de que aquilo que o absurdo traz à tona é justamente a total falta de sentido que jaz na relação homem-mundo; quer dizer, o ser humano deseja reconciliar-se com o mundo conferindo-lhe um sentido e exaltando a unidade. Os desejos de unidade e o de verdade absoluta do universo, presentes no apetite humano (instinto de verdade), lançam-se na empreitada (inevitavelmente fracassada) de tentar abarcar racionalmente o mundo e captá-lo em sua essência última, fixa e una (GUIMARÃES, 1971, p. 55). Por “busca” de sentido, devemos entender o instinto de verdade do ser humano de acabar com a fratura, com o fosso entre seu espírito e o mundo; o homem tenta se *familiarizar* (o exato oposto de estranheza) com o mundo ao colocar-se a tarefa de ordená-lo em uma unidade teleológica e, assim, sair da condição de estranheza. Albert Camus denomina tal tentativa de conferir unidade, clareza e familiaridade com o mundo de *nostalgia da unidade*: o mundo é enxergado pelo homem segundo seus filtros e é mensurado segundo suas medidas. Em sua sede de conferir sentido ao mundo, o homem compreende-o através da ciência: classifica fenômenos, enumera leis e regras, sistematiza teorias, realiza descrições perfeitas e lança hipóteses esclarecedoras. A ciência pode apresentar à humanidade um mundo que ela diz estar ordenado, examinado e à mercê do homem; pode mostrar um mundo cheio de regras e leis universais, de todos os objetos de investigações científicas. A despeito disso, a ciência nunca captará o mundo em sua totalidade de sentido – em seu suposto recôndito mais profundo –, pois, diante da condição absurda, o que há é a total falta de sentido que jaz na relação homem-mundo (GUIMARÃES, 1971, p. 51).

Desse modo, relacionar-se com o mundo nu e cru, isto é, despido de sentido, significa em Camus relacionar-se com o mundo de forma “desumana”, quer dizer, rejeitar o recurso inteligível de mensuração (de medidas humanas) e enxergá-lo apenas sensivelmente, tal como se apresenta. De alguma forma, isso nos remete ao pensamento de Heidegger, no sentido de que a angústia traz à tona a total falta de sentido do mundo. Em sua tese de doutorado, Newton Pereira (2008, p. 69) ressalta: “*Dasein* angustiado sente-se em vertigem em um mundo que lhe é hostil, melhor dizendo, que lhe é indiferente. Na linguagem de Camus, o mundo revela-se como ‘absurdo’”.



Angustiado, o *Dasein* sente-se fora de casa como ser-no-mundo. Na angústia, o *Dasein* está “estrangeiro” e o mundo, “absurdo”. A angústia propicia justamente a “estranheza inerente ao *Dasein* enquanto ser-no-mundo lançado para si mesmo em seu ser” (HEIDEGGER, 1988, p. 253).

Toda dimensão que extrapole o terreno da visão da praia, do cheiro da areia e do som do mar nada mais é senão um artificial recurso que o homem constrói a fim de afastar seu divórcio do mundo e, ao contrário, pintá-lo como familiar a ele. Perceber que no fundo de toda beleza jaz algo de desumano corresponde a notar que o mundo escapa ao homem e volta a ser ele mesmo. “Aqueles cenários disfarçados pelo hábito voltam a ser o que são.” (CAMUS, 2004, p. 29) Compreender o mundo despido das medidas do homem – compreender o mundo enquanto mundo inumano – corresponde a reconhecer o absurdo: “o mundo suspira para mim, com um ritmo longo, e me traz a indiferença e a tranquilidade daquilo que não morre” (CAMUS, 2007, p. 59); “Atrás de mim, uma a uma, as cigarras inflam suas vozes e depois contam: um mistério no céu, de onde caem a indiferença e a beleza” (CAMUS, 2007, p. 88). O coração que há no homem, o mundo que ele toca, isso existe e essa é sua maior ciência – o resto é construção do selo humano. Do mundo, o homem só pode conhecer – leia-se “experimentar” – sua grandeza e potência. De acordo com Guimarães:

A natureza sentida de modo intenso traz a vivência do essencial. Sob a grandeza do mundo nós nos elevamos e tudo mais se torna reduzido. Todos os problemas que levávamos aparecem como medíocres e inumanos. *Estamos em nossa verdadeira dimensão e todas as outras são artificiais.* (GUIMARÃES, 1971, p. 27, grifo nosso)

Ou seja, ao implicar a condição de sentir-se estranho, o absurdo sugere ao homem e à mulher existir sem apelar, sugere não haver sentido algum que ultrapasse *este* mundo, sugere que o que existe é o que a condição sensível do ser humano pode alcançar – o resto é tentativa de conciliação com o mundo, é busca desesperada por *thelos*.

Seguindo o fio condutor, pode-se afirmar que o absurdo libera o homem de sua “vida maquinal” no mundo cotidiano, em qual ele procura fugir da estranheza que assola sua existência. Com efeito, em uma vida maquinal, sem brilho, o tempo nos leva passivamente. Inseridos no lugar comum do cotidiano, somos arrastados pela banalidade de uma vida tida como bem-sucedida, e nos ocultamos “por trás do horário do escritório e do canteiro de obras (esses horários contra os quais protestamos tão alto e que nos



defendem com tanta segurança do sentimento de estar só)” (CAMUS, 2007, p. 96). Em *A queda*, Camus, por meio da personagem Clamence, denomina isso de “vida limpa”:

Naturalmente, deve ter ouvido falar dos minúsculos peixes dos rios brasileiros [piranhas] que se atiram aos milhares sobre o nadador imprudente, e limpam-no, em alguns instantes, com pequenas mordidas rápidas, deixando apenas um esqueleto imaculado? Pois bem, é esta a organização deles.

– Quer ter uma vida limpa? Como todo mundo? É claro que a resposta é sim. Como dizer não?

– Está bem. Pois vai ficar limpo. Pegue aí um emprego, uma família, férias organizadas. E os pequenos dentes cravam-se até os ossos. Mas estou sendo injusto. Não se deve dizer que a organização é deles. Ela é nossa, afinal de contas: é o caso de saber quem vai limpar o outro. (CAMUS, s/d, p. 8-9)

92 Todavia, chega um momento na vida de um sujeito em que ele, de súbito, flagra-se com trinta anos e sente-se convocado a situar-se no tempo e nele ocupar ativamente seu lugar (CAMUS, 2004). É convocado a perceber sua condição de estrangeiridade; trata-se da queda diante da imagem daquilo que somos, essa náusea, fastio, nojo – em suma, chega um momento em que o homem é solicitado a reconhecer o absurdo. O primeiro sinal do absurdo reconhecido pelo homem se dá quando este responde, de forma sincera, sobre a natureza de seus pensamentos, com o eloquente vazio de sua alma, em que se rompem os grilhões do gesto cotidiano e com o coração que, em vão, procura o elo que lhe falta.

Acredita, pois, viver sob metas e promessas e poder contar com o futuro: “deixa para amanhã”, “depois”, “mais tarde” etc. O sujeito avalia suas possibilidades, conta com a aposentadoria, com o trabalho dos filhos, com o progresso posterior, em suma: “ainda acredita que alguma coisa em sua vida pode ser dirigida” (CAMUS, 2004, p. 68). No entanto, no momento da consciência, o absurdo entra na vida do homem e, assim, seu espírito pode abandonar a ressecada estrada do vão esforço da esperança, isto é, da busca nostálgica da unidade – o homem, enfim, desaprende a esperar: “o inferno do presente é finalmente seu reino” (CAMUS, 2004, p. 64). Uma vez reconhecido o absurdo, tudo se abala:

a ideia de que “existo”, minha maneira de agir como se tudo tivesse um sentido (mesmo que, eventualmente, eu diga que nada tem), tudo isso acaba sendo desmentido de maneira vertiginosa pelo absurdo de uma morte possível. (CAMUS, 2004, p. 68-69)

Sendo assim, reconhecer e aceitar o absurdo significa ter a consciência desse divórcio. O que há em comum entre Sísifo e o trabalhador de rotina



maquinal é que ambos estão mergulhados na condição absurda; todavia, a diferença fundamental é que em Sísifo há a consciência de tal condição, o que o torna um herói do absurdo (GUIMARÃES, 1971, p. 60). Exemplo literário emblemático dessa condição são as confissões de Jean-Baptiste Clamence, do referido texto *A queda*. Clamence era, de fato, muito bem-sucedido em sua “vida maquinal”:

um homem na força da idade, com a saúde perfeita, generosamente dotado, hábil tanto nos exercícios do corpo quanto da inteligência, nem pobre nem rico, de sono fácil, e profundamente satisfeito consigo mesmo. (CAMUS, s/d, p. 24)

Aliás, ele se considerava mesmo “um pouco super-homem” (CAMUS, s/d, p. 25). A história de Clamence é o caso típico do homem de que, em certo momento da vida, é solicitado encarar o absurdo – podendo encará-lo ou escapar dele. A queda do personagem consiste em sair de sua “vida de sucesso”, sempre mantida no alto – “viver no alto é ainda a única maneira de ser visto e saudado pela maioria das pessoas (CAMUS, s/d, p. 23)¹³ –, para o reconhecimento de sua estrangeira e miserável criatura:

93

Quanto mais me acuso, mais tenho o direito de julgar os outros. Melhor, provooco as pessoas no sentido de se julgarem, o que me consola igualmente. Ah, meu caro, nós somos estranhos, miseráveis criaturas e, por pouco que nos debrucemos sobre nossas vidas, não faltam ocasiões para nos espantarmos e nos escandalizarmos a nós mesmos. (CAMUS, s/d, p. 96)

Nesse sentido, se o homem pretende não negar a separação entre ator e palco, deve ser, pois, por meio da consciência do fosso entre homem e mundo. Deve então sustentar esse divórcio através de uma consciência perpétua, sempre renovada, sempre tensa: “Nesse momento [da consciência], o absurdo, ao mesmo tempo tão evidente e tão difícil de conquistar, entra na vida de um homem e reencontra a sua pátria” (CAMUS, 2004, p. 64). Aceitar o absurdo é ter consciência dele; no momento da queda (leia-se no momento em que o homem absurdo é solicitado àquilo), ele pode: suicidar-se fisicamente, suicidar-se filosoficamente (escapar pelo salto religioso), fazer do mundo uma casa de conceitos e de formas à medida humana, ou... manter a aposta dilacerante do absurdo, que significa a mesma coisa que viver sem apelar. Neste mundo de religiões e religiões sem deuses, o único pecado que o homem pode conhecer é o de negar o único mundo ao qual tem acesso, precisamente o mundo que marcha ao acaso, que é estranho a ele e a ele escapa

¹³ O “super-homem” Clamence gostava de ficar “acima das formigas humanas” (CAMUS, s/d, p. 22).



apresentando-se tal como é. Assim, o homem encontra o vinho do absurdo e o pão da indiferença que nutrirão sua grandeza humana: “Pode então decidir aceitar a vida em semelhante universo e dele extrair suas forças, sua recusa à esperança e o testemunho obstinado de uma vida sem consolo” (CAMUS, 2004, p. 71).

5. (OS LIMITES DA) VIZINHANÇA CONCEITUAL ENTRE HEIDEGGER E CAMUS

Em vista do exposto, sugere-se Heidegger como relevante inspiração filosófica a Camus, principalmente ao se levar em conta o forte parentesco da economia interna dos dois conceitos que tentamos examinar. Conclui-se: Camus leitor de Heidegger. É preciso, nesse sentido, finalizar a comparação entre os dois autores através de uma identificação sintética dos pontos de maior aproximação, que recaem nos temas: condição humana, estranheza ou estrangeiridade e existência autêntica ou liberação da “vida maquinal”. Ao cabo, faz-se imprescindível destacar adequada e pertinentemente, por outro lado, os limites de uma proximidade conceitual entre os dois filósofos contemporâneos abordados em nosso texto.

Nota-se uma vizinhança conceitual entre angústia e absurdo, a começar pela seguinte condição que ambas as concepções designam: um estado essencial a partir do qual se desenrolam as possíveis atitudes do homem. Pelo lado de Heidegger, a angústia está como condição ontológica do *Dasein* fundamentalmente por duas razões: (i) porque ela permite acessar a totalidade originária mais básica e elementar da estrutura do *Dasein* (a cura) e, além disso, Heidegger busca a angústia na própria estrutura ontológica do *Dasein*; (ii) diferentemente do fenômeno do temor, a angústia se angustia com o mundo como tal (e não com determinada região), e isso significa que a própria constituição fundamental do *Dasein* já propicia a possibilidade da angústia, visto que “mundo” é em si mesmo um constitutivo do *Dasein* – ou seja, a angústia está ligada ao próprio ser-no-mundo como tal. Por outro lado, para Camus o absurdo também está como condição do homem; por exemplo, ele reitera numerosas vezes que o absurdo não depende da vontade do homem, quer dizer, o absurdo é estado fundamental da condição humana, independentemente de sua vontade. Ele, ademais, explicita que o absurdo é condição do homem, principalmente considerando que tal conceito exprime aquilo que depende da coexistência entre homem e mundo – o absurdo não jaz especificamente no homem nem no mundo, mas na própria separação entre



os dois. Assim, o que os une é justamente o que os separa: o absurdo. Daí o porquê de Camus rejeitar veementemente a esperança e o suicídio como soluções para o absurdo: o suicídio mata (nega) o homem e a esperança nega (mata) este mundo.

Outra aproximação conceitual entre angústia e absurdo diz respeito a uma determinada forma de existir, a saber, a de se ter perdido a totalidade de sentidos orgânicos com o mundo. Angústia e absurdo remetem à estranheiridade do homem, remetem à total falta de sentido. Com efeito, a disposição da angústia implica, pelo lado de Heidegger, o fenômeno originário do *Dasein* de sentir-se estranho, o que ocorre porque aquilo que a angústia traz à tona é o nada, isto é, a ausência de *thelos* no mundo. Outra razão pela qual a angústia implica o fenômeno originário da estranheza se deve ao fato de que ela revela o próprio *Dasein* de forma nua e crua e, portanto, revela-o também despido de qualquer sentido. A angústia é a chave de acesso à existência autêntica justamente porque ela despe o *Dasein* de seu envolvimento significativo, desnudando-o, então, em seu ser-próprio nu e cru, em seu próprio poder-ser. Por conseguinte, visto que a angústia descobre o *Dasein* nu e cru e seu mundo indiferente, podemos concluir, com Heidegger, que a angústia faz com que achemos tudo “estranho” (sem lar). Quer dizer, a angústia retira o *Dasein* de seu empenho decadente no “mundo”, rompendo então a familiaridade tranquila de seu cotidiano.

95

Por outro lado, nota-se que o absurdo também implica, pelo lado de Camus, a seguinte condição humana: a de sentir-se estrangeiro. Em primeiro lugar, isso se dá porque aquilo que o absurdo libera é justamente a total falta de sentido que jaz na relação homem-mundo. Nesse sentido, relacionar-se com o mundo nu e cru, isto é, despido de sentido, significa em Camus relacionar-se com o mundo de forma “desumana”, rejeitar o recurso inteligível de mensuração (de medidas humanas) e enxergar o mundo apenas sensivelmente, tal como se apresenta. Assim, perceber que no fundo de toda beleza jaz algo de desumano equivale a notar que o mundo escapa ao homem e volta a ser ele mesmo. Conclui-se, conforme exposto, que o absurdo e a angústia possuem um elo, por excelência, com a condição de estranheiridade humana. O sentido comum a ambos os conceitos devolve ao ente humano sua pureza originária, sua inocência fundamental, e dessa forma indica a retirada daquelas vestes de sentido que o homem originariamente não tem: não havia nenhuma diferença entre Rieux e Tarrou quando nus mergulharam em um indiferente mar (CAMUS, 2001, p. 178).

Mais uma afinidade que poderíamos apontar entre os dois conceitos aqui em questão diz respeito à possibilidade de o homem de sair de sua impessoalidade cotidiana, quer dizer, à possibilidade de o homem de sair do modo impessoal de existir em



uma vida maquinal. Assim, conclui-se que a concepção heideggeriana de angústia libera o *Dasein* da decadência do mundo cotidiano, onde ele procura fugir da estranheza que assola sua existência. Atingido pela angústia, o *Dasein* não é mais pulverizado no modo de ser dos outros, isto é, compreende-se a partir de si próprio e não mais a partir dos outros. O *Dasein* não é mais dominado pelo que impessoalmente se considera, mas por seu próprio ser, que está em jogo. Por outro lado, pode-se afirmar, também, que a concepção camusiana de absurdo libera o homem de sua “vida maquinal” no mundo cotidiano, onde ele procura fugir da estranheza que assola sua existência. O homem acredita viver sob metas e promessas e poder ainda contar com o futuro: “deixa para amanhã”, “depois”, “mais tarde”; todavia, no momento da consciência, o absurdo entra na vida do homem, e assim seu espírito pode abandonar a busca nostálgica da unidade. Desse modo, reconhecer e aceitar o absurdo significa ter a consciência desse divórcio. O que torna Sísifo um herói do absurdo é estar consciente de sua condição absurda.

Em vista do exposto, sugere-se Martin Heidegger como uma relevante inspiração filosófica a Albert Camus, principalmente levando em conta o forte parentesco da economia interna dos dois conceitos que tentamos examinar – angústia e absurdo. Todavia, observa-se que a diretriz proposta neste texto depara-se com algumas ressalvas que, caso passassem despercebidas, constituiriam um equívoco de nosso trabalho. Dentre elas se sublinha: Heidegger é pensador do sentido do ser – “O pensamento de Heidegger é uma tentativa de dar conta da pergunta pelo ser” (LOPARIC, 2004, p. 59); Camus, por sua vez, trata fundamentalmente do próprio homem. Heidegger (pelo menos o Heidegger de *Ser e tempo*) debruça-se sobre a estrutura originária do *Dasein* – portanto, sobre caracteres *fundantes* –, ao passo que Camus, nesse raciocínio, volta-se para o que há de derivado – portanto, caracteres *fundados*. Grosso modo, isso significa: os conceitos por nós examinados – em uma tentativa de aproximação – estão inseridos em projetos filosóficos cujas finalidades são consideravelmente *distintas*. A filosofia camusiana orienta-se para uma afirmação cada vez mais veemente do homem, e não seria decisiva se assim não fosse; já Heidegger tem como meta mais imediata explicitar fenomenalmente a estrutura originária do ser do *Dasein*, tarefa à altura apenas de uma analítica existencial, segundo diz.¹⁴ Faz-se necessário, então, destacar que os conceitos de angústia e de absurdo estão inseridos em projetos filosóficos consideravelmente diferentes.

¹⁴ “Em sua fase preparatória, a analítica existencial do *Dasein* tem como tema orientador a constituição fundamental desse ente, o ser-no-mundo. A sua meta mais imediata consiste em explicitar fenomenalmente a estrutura uniforme e originária do ser do *Dasein* que determina ontologicamente suas possibilidades e modos ‘de ser’.” (HEIDEGGER, 1988, p. 184)



Um dos elementos-chave da explicitação camusiana do sentido de absurdo é a *consciência*. Sísifo é o “herói do absurdo”, segundo Camus, justamente porque reconhece e aceita o absurdo, o que significa ter a *consciência* do divórcio entre homem e mundo, ator e palco:

Sísifo é o grande mestre que nega os deuses erguendo o rochedo. E o homem comum, jogado numa série de tarefas repetidas e exaustivas, se é *consciente*, alcança aquela superioridade sobre seu destino. E terá que ser feliz. (GUIMARÃES, 1971, p. 60, grifo nosso)

Quer dizer, o que há em comum entre Sísifo e o trabalhador de rotina maquinal, por assim dizer, é a condição de acordo com a qual ambos estão mergulhados no absurdo. A diferença, porém – e isso o torna um “herói do absurdo” –, é que Sísifo tem a consciência dessa condição. Aceitar o absurdo é ter consciência dele. No momento da consciência, segundo Camus, o absurdo entra na vida do homem e, assim, seu espírito pode abandonar o vão esforço da esperança (isto é, da busca nostálgica da unidade). Na consciência do absurdo, o homem, enfim, desaprende a esperar: “o inferno do presente é finalmente seu reino” (CAMUS, 2004, p. 64).

97

Se o homem pretende não negar a separação entre ator e palco – conforme a proposta *positiva* de Camus com o conceito de absurdo –, isso deve ser feito justamente por meio da consciência do fosso entre homem e mundo. Ele deve, então, sustentar esse divórcio através de uma consciência perpétua, sempre renovada, sempre tensa. “Nesse momento [da consciência], o absurdo, ao mesmo tempo tão evidente e tão difícil de conquistar, entra na vida de um homem e reencontra a sua pátria” (CAMUS, 2004, p. 64). Ter consciência, nesse caso, equivale a manter a aposta dilacerante do absurdo, o que significa a mesma coisa que aceitar o mundo que marcha ao acaso, que é estranho a ele e a ele escapa apresentando-se tal como é. Eis o absurdo então: “Saber-se finito e viver. Ter plena consciência do sem-sentido e viver” (GUIMARÃES, 1971, p. 60). O homem encontra o vinho do absurdo e o pão da indiferença que nutrirão sua grandeza humana: “Pode então decidir aceitar a vida em semelhante universo e dele extrair suas forças, sua recusa à esperança e o testemunho obstinado de uma vida sem consolo” (CAMUS, 2004, p. 71). O meio pelo qual permanecemos no absurdo, nesse sentido, é manter a consciência dele. Por outras palavras, a consciência do absurdo significa de alguma forma a *manutenção* do confronto desesperado entre a interrogação humana e o silêncio irracional do mundo.



Martin Heidegger, por sua vez, tem como principal objetivo – em *Ser e tempo* – a elaboração e explicitação da questão do sentido do ser. Indício disso é a citação que o autor coloca na primeira página da obra mencionada, a saber, uma citação de *O sofista*, de Platão: “pois é evidente que de há muito sabeis o que propriamente quereis designar quando empregais a expressão ‘ente’. Outrora, também nós julgávamos saber, agora, porém, caímos em aporia” (HEIDEGGER, 1988, p. 24). Essa passagem constata, por um lado, que a questão do ser jaz sem solução na filosofia platônica, e – por que não? –, de modo geral no pensamento grego, e ao mesmo tempo indica de alguma forma que a aporia em relação ao significado do termo “ente” também persiste, de maneira aguda, até nossos dias. Todavia, visto que o problema do ser permanece em aporia desde os primórdios da filosofia ocidental, em que consiste então a particularidade da abordagem heideggeriana dessa questão?

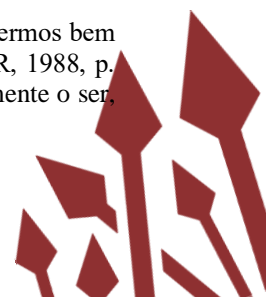
O livre professor Heidegger de 1927 observa a necessidade de se colocar em questão *como é o ser e não o que é o ser*. O corolário disso é que o autor procura no ser do ente humano não mais uma essência fixa ou substância distintiva – conforme o humanismo do qual, de alguma forma, a filosofia camusiana se aproxima –, mas sim seus possíveis *modos de ser* em termos de possibilidades existenciais do estar-aí humano:

98

Diferentemente da tradição, para a qual a essência estava radicalmente desarticulada da existência e possuía um modo de ser a priori, a concepção heideggeriana do ser-aí humano o articula essencialmente com seu existir. Antes de sua dinâmica existencial, o ser-aí não é essencialmente nada e tudo que ele é precisa ser por ele conquistado como um modo de ser. (CASANOVA, 2009, p. 128)

De início podemos afirmar que a questão acerca do sentido do ser se mostra possível a partir do ente, que é simultaneamente tema e a questão em vista da qual a pergunta pôde ser colocada, a saber, o *Dasein*. Ledo engano, no entanto, considerar que o *Dasein* designa o conceito heideggeriano de homem.¹⁵ Na verdade, o termo em questão inviabiliza, por excelência, a própria colocação da pergunta “o que é o homem?”. É na medida em que o *Dasein* designa um modo de ser radicalmente distinto de todos os entes caracterizados por propriedades quiddativas e determinações essenciais que tal pergunta se mostra inviabilizada. O filósofo alemão problematiza e recusa a ideia de subjetividade, de razão inata, de intuição e de introspecção. Em si e por si mesmo, *Dasein* não possui uma “razão”, um “corpo”, uma

¹⁵ Segundo Heidegger, daí o porquê não ser “por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 1988, p. 82). Para Benedito Nunes (1992, p. 75), Heidegger utiliza a palavra “*Dasein*” pois ela expressa puramente o ser, neutralizando qualquer ideia prévia de natureza humana.



“alma” ou qualquer outra faculdade na condição de apanágio: do ponto de vista de uma condição mais originária, o *Dasein* sequer tem “vida” – todos esses elementos são *fundados*, e não *fundantes*, isto é, *originários*.

Assim, conceitos como “homem” e “consciência” – tão caros a Camus, já que aceitar o absurdo é ter consciência dele – contrapõem-se ao projeto heideggeriano de *Ser e tempo*, tendo em vista que não estão implicados no fenômeno originário do *Dasein*. Os 83 parágrafos do tratado incompleto publicado em 1927 lançam bases para a superação das (tradicionais) teorias da consciência e da representação, por estas sempre se fundamentarem, em última instância, na relação sujeito-objeto. Na perspectiva heideggeriana, o significado de consciência tal como arrolado pelo pensamento camusiano ainda diz respeito, por assim dizer, a uma relação puramente privada do homem consigo mesmo, na qual ele se desliga do objeto externo e por isso retorna a si. A consciência, nessa acepção filosófica, diz respeito a uma relação “interior” ou “espiritual” supostamente intrínseca ao homem, pela qual ele pode se conhecer de modo privilegiado e assim julgar-se de forma segura. Essa definição de consciência, portanto, corresponde à esfera da interioridade: “o reconhecimento de uma realidade interior privilegiada só existe nas filosofias que assumem como tema a oposição entre ‘interioridade’ e ‘exterioridade’” (ABBAGNANO, 1998, p. 186). Aqui, uma consciência lança seu olhar para o mundo, objeto externo, e projeta uma representação sobre essa exterioridade. Trata-se, então, de um paradigma segundo o qual *há explícita separação ontológica entre intelecto e coisa, sujeito e objeto, consciência e mundo*.

Nesse sentido, pergunta-se: o que diferencia Heidegger da posição camusiana no tocante a tal paradigma? A fim de criticar o então inatacável primado da relação subjetividade-objetividade, que para Heidegger é tão verdadeira quanto vã, o autor de *Ser e tempo* traz à tona a constituição fundamental do *Dasein* de ser-no-mundo:

[...] o ser-no-mundo constitui uma armação rígida dentro da qual se desenrolam as possíveis atitudes e comportamentos do *Dasein* com seu mundo, sem que se altere ou mesmo se toque na estrutura ontológica da própria “armação”. (HEIDEGGER, 1988, p. 238)

Como ser-no-mundo, o *Dasein* não sai de uma consciência interna “encapsulada” e isolada; antes, desde sempre esteve “fora”, isto é, sempre esteve “no” mundo, que por isso mesmo sempre foi de alguma forma descoberto pelo *Dasein*. Na medida em que o *Dasein* confere abertura a seu ser, ele já está-no-mundo; com isso observa-se o corolário segundo o qual, do ponto de vista ontológico, só há “mundo” porque



Dasein existe/abre-se, e *Dasein* existe/abre-se porque há “mundo”. A expressão “ser-no-mundo” designa um existencial por excelência unitário e indivisível, de sorte que não há *Dasein* sem mundo (pois só “é” no mundo), e não há mundo sem *Dasein*.

Ser e tempo inaugura uma forma nova de conceber e situar o fenômeno da consciência, concebendo-a não mais como fundamento das teorias da subjetividade; o tratado procura situar a consciência enquanto radicada no ser-no-mundo (essa é a diferença de paradigma para com Camus). Em primeiro lugar, o filósofo alemão busca conceber a consciência como um fenômeno por excelência existencial, e Heidegger propõe-se, portanto, abordar o fenômeno da consciência em sua investigação puramente existencial, com vistas a sua ontologia fundamental. Essa análise ontológica *antecede* as considerações camusianas no tocante à consciência; ademais, a consideração ontológica conferida por Heidegger evita vias interpretativas que reconduzam a definição de “consciência a uma das faculdades da alma, entendimento, vontade ou sentimento, ou a explica como uma mistura desses elementos” (HEIDEGGER, 2005, p. 57).

100 Nesse raciocínio é possível notar distinções importantes entre os projetos de Heidegger (pensador do sentido do ser) e de Camus (que trata propriamente do “homem”): o problema que *Ser e tempo* tematiza é anterior (em termos de mais originário) do que qualquer “tomada de consciência” tal como se dá com Sísifo, “herói do absurdo”. A (tomada de) consciência tal como arrolada na problemática camusiana está no mesmo nível das problemáticas próprias à antropologia, à psicologia, à biologia¹⁶ ou das teorias baseadas na subjetividade, e isso, grosso modo, por uma razão: são problemáticas que se debruçam sobre um fenômeno *derivado, fundado*, e por isso mesmo não fundamental, da constituição do ente humano – diferente da *disposição da angústia, esta sim fundamental*, já que, segundo Heidegger, o que originariamente é próprio do *Dasein* diz respeito à *disposição*, à *compreensão* e ao *discurso*, no sentido de que são essas as estruturas existenciais que compõem a abertura primordial do ser-no-mundo: “Enquanto existenciais, a disposição e compreensão caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p. 204). Corrobora-se tal raciocínio quando se observa que as vias interpretativas as quais Heidegger descarta em sua análise existencial da consciência em *Ser e tempo* não são tomadas

¹⁶ Em *Ser e tempo*, Heidegger considera que tais ciências não visam em absoluto ao *Dasein*, e sim a regiões específicas do fenômeno em questão, tais como alma, espírito e corpo. Quando se coloca, porém, a questão propriamente ontológica do ser do ente que nós somos, torna-se inviável coisificá-lo como soma de alma, espírito e corpo: reduzir o ser do único ente ek-sistente a um desses elementos ou mesmo à soma deles é o mesmo que descartar a ideia de ser da totalidade. “O simplesmente dar-se em conjunto do físico e do psíquico é, do ponto de vista ôntico e ontológico, inteiramente distinto do fenômeno do ser-no-mundo.” (HEIDEGGER, 1988, p. 271, grifo do autor)



em momento algum como incorretas ou falsas, a serem refutadas; na verdade, o autor as vê como *derivações* do enraizamento ontológico abordado por ele. Heidegger não se posiciona veementemente contra cada uma dessas interpretações – antropológica, psicológica, biológica etc. – a fim de tomá-las como incorretas, mas procura explorar justamente o *fundamento ontológico-existencial da consciência* a partir do qual se dão as derivações sobre as quais cada uma dessas interpretações se debruça. Numa palavra: todas essas interpretações se referem a *derivações* do fenômeno existencial da consciência, e nesse sentido Heidegger visa precisamente *àquilo que possibilita derivar tais interpretações* – ele busca pelo fundante e não pelo fundado.

Assim, para Heidegger a consciência “é” e se anuncia tão somente com e na existência do *Dasein*: “no contexto problemático desse tratado, a análise da consciência encontra-se unicamente a serviço da questão ontológica fundamental” (HEIDEGGER, 2005, p. 78). A consciência enquanto caractere ontológico por excelência radicado no *Dasein* é abordada, pelo Heidegger de *Ser e tempo*, como uma *modalidade existencial (Existenzial)*, assim como todos os caracteres ontológicos enraizados no *Dasein*, visto que “eles se determinam a partir da existencialidade” (HEIDEGGER, 1988, p. 80).

101 Com efeito, procurou-se evidenciar, em adendo, as diferenças dos projetos filosóficos de Camus e Heidegger tendo em vista a distinção de paradigma. A importância da questão da consciência na explicitação camusiana do sentido do absurdo diferencia-se de modo notável da perspectiva heideggeriana. Por um lado, é certo que Heidegger é relevante influência teórica a Camus; por outro, é preciso destacar que tal proximidade tem seus limites e atritos na medida em que os dois filósofos apresentam projetos com finalidades distintas. Assim, o escopo deste texto limita a certeza de suas conclusões e por isso mesmo propõe uma ligação interna entre ambos os autores da contemporaneidade levando em conta os limites de tal ligação. Sugerem-se com isso outras pesquisas quanto à trajetória intelectual de Camus – marcada especificamente pelo alcance heideggeriano – no sentido de oportunizar uma via (ainda não muito habitual) que enriqueça ainda mais o campo filosófico próprio a ele.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

cada artista conserva dentro de si uma fonte única, que alimenta durante a vida o que ele é e o que diz.
(CAMUS, 2007, p. 17)



Procurou-se sugerir e examinar certa *proximidade*, do ponto de vista filosófico, entre Martin Heidegger e Albert Camus, em particular entre a concepção heideggeriana de angústia (*Ser e tempo*) e o pensamento absurdo camusiano (*O mito de Sísifo*), ainda que – conforme se procurou explicitar na parte 4 – seja ela uma proximidade que ocorre com certos atritos e contrastes. Verifica-se a relevância de uma vizinhança conceitual entre as duas concepções aqui em questão através da possibilidade de se ir além das principais vertentes que muitas vezes classificam Camus como mero ilustrador literário de teses filosóficas. Dessa forma, dialoga-se com os críticos de Camus (como Sartre) quanto a uma suposta imprecisão conceitual da definição de absurdo: procurou-se indicar que o absurdo encerra uma *condição* fundamental em que o homem está inevitavelmente lançado ao mundo – tal qual a estrutura heideggeriana de ser-no-mundo –, condição essa que é a própria possibilidade de surgimento da angústia. Assim, tal proximidade nos oportuniza um acesso (ainda não muito visitado) ao *âmbito filosófico próprio a Camus*.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 3 ed. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BRISVILLE, Jean-Claude. *Albert Camus*. Lisboa: Editorial Presença, 1962.

CAMUS, Albert. *A peste*. 7 ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *A queda*. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, s/d.

_____. *O avesso e o direito*. 6 ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. *O estrangeiro*. 14 ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 1995.

_____. *O homem revoltado*. 7 ed. Trad. Valerie Rumjanek. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CASANOVA, Marco Antônio. *Compreender Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1971.

DUROZOI, Gerard; ROUSSEL, Andre. *Dicionário de filosofia*. 2 ed. Trad. Marina Appenzeller. Campinas: Papyrus, 1999.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. 2 ed. rev. e aumentada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

FONSECA, Ludmilla C. *O homem extraordinário de Fiódor Dostoiévski e o homem revoltado de Albert Camus*. 124 f. Dissertação de Mestrado – Universidade Brasília, Brasília, 2010.

GERMANO, Emanuel R. *O pensamento dos limites: contingência e engajamento em Albert Camus*. 498 f. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

GUIMARÃES, Carlos Eduardo. *As dimensões do Homem – Mundo, Absurdo, Revolta (Ensaio sobre a filosofia de Albert Camus)*. Rio de Janeiro; Paz e Terra: 1971.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo – parte I*. 2 ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Ser e tempo – parte II*. 12 ed. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.



INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LOPARIC, Zeljko. *Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MACHADO, Patrícia O. *Absurdo, revolta, ação: Albert Camus*. 106 f. Dissertação de Mestrado – Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

MOUNIER, Emmanuel. *A esperança dos desesperados – Malraux, Camus, Sartre, Bernanos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

NUNES, Benedito. *Passagem para o poético – filosofia e poesia em Heidegger*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1992.

PASCAL, Blaise. *Coletânea do pensamento de Pascal*. Org. Maurice François. São Paulo: Martins Fontes, 1965;

_____. *Pensamentos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PEREIRA, Newton G. *O ser da política e a política do ser: o confronto entre Hannah Arendt e Martin Heidegger em Ser e Tempo*. 141 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de São Paulo (USP), São Paulo, 2008.

PIMENTA, Danilo R. *A criação absurda segundo Albert Camus*. 120 f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2010.

RESWEBER, Jean-Paul. *O pensamento de Martin Heidegger*. Trad. João Agostinho A. Santos. Coimbra: Livraria Almedina, 1979.

SAFRANSKI, Rüdiger. *Heidegger – um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. Trad. Lya Luft. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SARTRE, Jean-Paul. *Situações I – críticas literárias*. Trad. Cristina Prado. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

SIMON, Pierre-Henri. *O homem em processo: Malraux, Sartre, Camus e Saint-Exupéry*. Lisboa: Portugália Editora, s/d.

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea: introdução crítica*. São Paulo: EPU, 1977.

STEIN, Ernildo. *Seis estudos sobre Ser e tempo*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.



AGRADECIMENTOS

Agradeço à companheira de estudos, graças a quem entrei em contato pela primeira vez com a obra de Albert Camus, autor decisivo em minha inicial formação: muito obrigado, *Rafaela Magalhães de Paula*, pela parceria acadêmica. Agradeço ao parecerista anônimo pelos comentários e sugestões, que foram determinantes para a finalização deste artigo.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23721>

Artigo recebido em: 16/03/2019

Artigo aprovado em: 27/05/2019

A ARTE COMO CONTRAPONTO À TÉCNICA MODERNA EM HEIDEGGER

ART AS A COUNTERPOINT TO MODERN TECHNOLOGY IN HEIDEGGER

Marina Coelho Santos¹

(marinacoelho95@gmail.com)

RESUMO

Este artigo pretende analisar de que modo a arte, para Heidegger, mostra-se como uma manifestação do ser contrapontual ao modo de ser da técnica moderna – entendida como a época final da metafísica. Para isso, será necessário analisar a noção grega de *techné* e como essa noção inicialmente está vinculada tanto ao saber da produção de utensílios quanto ao saber da produção artística. Desse modo, veremos como a *techné* grega, entendida como um saber, transforma-se, com o predomínio da metafísica, em um fazer, desdobrando-se ao longo da história até a época da técnica moderna. A partir da consumação da metafísica na era da técnica, pretendemos mostrar, focados no ensaio *A origem da obra de arte* (1936), que a arte, para Heidegger, sendo ao mesmo tempo consanguínea e estranha à técnica moderna, mostra-nos uma relação mais original com o ser e com noções a ele vinculadas, como verdade e origem.

Palavras-chave: Arte. Técnica. Metafísica. Origem.

ABSTRACT

This article intends to analyze how art, according to Heidegger, shows itself as a manifestation of being counterfactual to the mode of being of technology – understood as the final epoch of metaphysics. For this purpose, it will be necessary to analyze the Greek notion of *techné*, and how this notion is initially linked both to the knowledge of the production of utensils, and to the knowledge of artistic production. Thus, we will see how the Greek *techné*, understood as a knowledge, becomes, with the predominance of metaphysics, a doing, unfolding throughout history until the time of modern technology. In regards to the consummation of metaphysics in the age of the technology, we intend to show, focusing on the essay *The Origin of the Work of Art* (1936), that art, for Heidegger, being at once consanguineous and foreign to modern technique, shows us a more original relation with being and with notions attached to it, such as truth and origin.

Keywords: Art. Technology. Metaphysics. Origin.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7908472089671174>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2918-9025>.



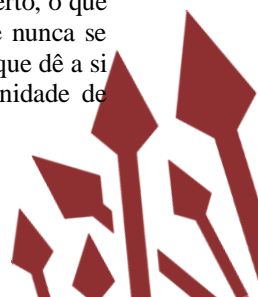
1. INTRODUÇÃO

A intenção deste artigo é apresentar de que modo arte e técnica, em sua origem, estão para Heidegger relacionadas, e de que forma a arte surge, ao fim da metafísica, como um contraponto a ser pensado em relação ao modo de ser da técnica moderna. Há no início grego uma comum pertença entre arte e técnica, na medida em que esses dois saberes são expressos pela palavra *techné*. Essa relação, como veremos, perde-se ao longo do desenvolvimento histórico do pensamento metafísico, que leva ao predomínio do modo de ser e agir mais afastado das origens gregas e da questão do ser, a saber, à época do predomínio da técnica moderna – diferente da *techné* grega. Entretanto, é justamente nesse momento culminante da tradição ocidental – na consumação da metafísica – que a relação entre arte e técnica retorna em sua questionabilidade. Na consumação da metafísica, a relação entre a obra de arte e o modo de ser da técnica moderna pode ser repensada tanto em sua origem comum quanto de forma a oferecer, a partir das interpretações de Heidegger, uma contraposição entre dois modos de se relacionar com o âmbito ontológico do ser.

De forma a contextualizar esse tema, é necessário mencionar que tal discussão se situa a partir da viravolta do pensar heideggeriano. Na viravolta, há uma preocupação não tanto com o sentido do ser a partir da analítica existencial, sentido que se revela enquanto tempo, mas uma orientação para pensar o ser a partir de sua própria história, em seu dar-se temporal. Há também nesse período uma radicalização de algo que já estava presente em *Ser e Tempo* (1927), a saber, a destruição dos conceitos da metafísica enquanto uma tentativa de liberação da proveniência mais original² desses conceitos. Tal esforço de destruição se mostra, na década de 1930, como uma tentativa de superação da metafísica e, com isso, também daquilo que está implicado na metafísica tradicional, como o pensamento sobre a arte, entendido tradicionalmente como estética.

Em *Contribuições à filosofia* (1936-38), obra publicada postumamente em 1989, mas pertencente ao mesmo período de *A origem da obra de arte* (1936), Heidegger afirma:

² O conceito de origem, no âmbito de *A origem da obra de arte*, significa: “Fazer brotar algo, trazê-lo ao ser no salto instituinte a partir da proveniência da sua essência – é isso que quer dizer a palavra origem” (Heidegger, 2002, p. 84). Zarader, em seu livro *Heidegger e as palavras da origem*, afirma o seguinte sobre o sentido heideggeriano de origem depois da viravolta do pensar: “[...] o que se procura na posição de origem só pode manifestar-se em modo de retiro e consiste na sua própria ocultação. [...] o que só aparece como recoberto, o que só se desvela como velado, o que só começa como já derivado [...]. Sempre não captável, ainda que nunca se desvaneça na inconsistência, permanece à espera de um pensamento que lhe seja fiel: um pensamento que dê a si mesmo a tarefa de [...] meditar a diferença constitutiva da origem, sabendo embora a absoluta vanidade de qualquer pôr a nu” (Zarader, 1990, p. 354).



A superação da estética, por sua vez, se revela como necessária a partir da confrontação histórica com a metafísica enquanto tal. Essa metafísica contém a posição ocidental fundamental em relação ao ente e, com isso, também o fundamento em relação à essência até aqui da arte ocidental. (HEIDEGGER, 2015, p. 487)

O questionamento de Heidegger sobre a arte acontece, então, a partir de uma visão do todo da metafísica, entendida como história do esquecimento do ser. Essa visão retrospectiva só é possível a partir da consumação da metafísica, isto é, do momento em que a pergunta pelo ser encontra-se o mais distante possível dentro do modo de pensar metafísico e, por isso mesmo, suscita um apelo de retorno àquilo que foi esquecido e restou inquestionado em sua história.

No pensamento metafísico há o predomínio do ente em seu aspecto presente em detrimento do processo que possibilita ao ente vir à presença, isto é, a verdade do ser. Esse tipo de pensamento chega a sua consumação na medida em que o predomínio do ôntico é cada vez mais autônomo, desdobrando-se na produção dos entes, na exploração da terra e na organização do mundo, de modo a interditar a pergunta pelo ser como uma futilidade para além dos limites daquilo que pode ser calculado e assegurado. Heidegger intitula a época da consumação da metafísica, em um primeiro momento, de maquinação e vivência e, em um segundo momento, de técnica.

A arte, por sua vez, encontra-se intimamente relacionada com a questão da consumação da metafísica enquanto maquinação e técnica, pois a arte e a maquinação, segundo Heidegger, têm suas raízes abscondidas na ideia de produção (*poiesis*), além de que, outrora na Antiguidade, tanto o saber técnico quanto a arte se chamavam *techné*. Como afirma Heidegger, em *A questão da técnica* (1953):

Outrora, não apenas a técnica trazia o nome de *techné*. Outrora, chamava-se também de *techné* o desencobrimento que levava a verdade a fulgurar em seu próprio brilho. Outrora, chamava-se também *techné* a produção da verdade na beleza. *Techné* designava também a *poiesis* das belas-artes. (HEIDEGGER, 2001, p. 36)

A arte, ao possuir essa estranha consanguinidade à técnica, é, no entanto, uma possibilidade mais original de manifestação do ser e de relação com os entes do que o modo de ser da técnica moderna. Isso porque a técnica moderna é um desvelamento do ser há muito desvirtuado do sentido original de *techné*, na medida em que, orientada para a exploração dos entes disponíveis, para o controle e a organização do mundo e à



exaustão da terra, a técnica moderna interdita a relação do homem com a verdade do ser. Isto é, a técnica moderna, guiada pela verdade enquanto adequação e certeza, está o mais distante da verdade do ser enquanto desvelamento (*aletheia*) e, por isso, constitui o maior perigo, pois mantém o homem afastado da origem, que possibilita o aparecer dos entes, e da pergunta por se ainda resta outra possibilidade para si mesmo – isto é, da pergunta por sua própria essência.

A arte, desse modo, é um contraponto ao mundo da técnica moderna na medida em que é vista, sob a ótica heideggeriana de desconstrução dos conceitos da metafísica, como o mais estranho em meio ao perigo extremo da técnica, que tudo domina e tudo possui. A arte, para Heidegger, é uma manifestação do ser que, em vez de explorar e desgastar os entes, revela-os em sua verdade, mantendo a tensão entre terra e mundo, velamento e desvelamento, sustentando uma abertura historial. Entretanto, antes de analisar melhor de que modo a arte se dá, para Heidegger, como uma manifestação da verdade do ser, é importante entender a origem comum de arte e técnica e seus desdobramentos epocais, que levam ao obscurecimento da relação entre ser e homem na época final da metafísica.

2. DA PHYSIS E DA TECHNÉ À CONSUMAÇÃO DA METAFÍSICA

A *techné* para os gregos, conforme Heidegger argumenta em *A origem da obra de arte* e também em *Nietzsche I*, não significava nem o *fazer* de utensílios nem o *fazer* de obras de arte, mas antes um *saber* relacionado à produção de utensílios e obras de arte. A *techné*, de acordo com Heidegger, é o modo de irrupção humana em meio à *physis* e, desse modo, indica sempre “o saber, a abertura do ente como tal, na forma de condução sábia de um produzir” (HEIDEGGER, 2007, p. 75). A *physis*, por sua vez, é o primeiro nome grego para o ente na totalidade, que guarda de forma mais originária uma relação com a verdade enquanto *aletheia*, desvelamento. A *physis*, segundo Heidegger, “é aquilo que irrompe e vem à tona, crescendo a partir de si mesmo e sem ser impelido a nada, o que retorna a si e passa: vigência que irrompe e retorna a si” (HEIDEGGER, 2007, p. 75). A *techné* não é, portanto, um fazer que ao irromper ao encontro da *physis* a explora e domina, mas um saber que procede em função da *physis* e de acordo com a *physis*. A *techné* “deixa muito mais chegar o que já estava vindo à presença” (HEIDEGGER, 2007, p. 75). Nesse sentido, a *techné* é um pro-duzir (*Hervorbringen*) do ente enquanto leva do velamento ao desvelamento. Heidegger afirma em *A origem da obra de arte* que tanto o elaborar de utensílios quanto o elaborar



de obras de arte são um pro-duzir em meio à *physis*. O pro-duzir, em seu sentido original, traz em meio à *physis* o ente do velamento ao desvelamento.

Entretanto, no começo (*Beginn*) da metafísica, com Platão e Aristóteles, a *techné* acaba por ser subjugada à forma (*eidos*) platônica e a própria *physis* acaba se despotencializando em virtude da compreensão do ser do ente que desponta como presença constante. Em Platão, essa mudança ocorre quando o determinante em todo acontecer do desvelamento dos entes na *physis* passa a ser somente o captar, reconhecer o aspecto (*eidos*) do ente já desvelado, aspecto esse que se torna normativo na medida em que possibilita a aparição de todos os entes sensíveis. Desse modo, afirma Werle: “Se, antes, o ente era no ser, a partir de agora predominará o ser do ente, com o que se inaugura a onto-teo-logia, o discurso que vai em busca do ente superior a determinar, a cada momento, a entidade do ente” (WERLE, 2011, p. 99) – isto é, inaugura-se a concepção metafísica de ser do ente no geral.

Nesse sentido, no início de *A origem da obra de arte*, Heidegger aponta para a necessidade de se desobstruir o modo convencional de como pensamos a arte. Essa desobstrução passa, principalmente, pela investigação do modo como interpretamos a noção de “coisa” tradicionalmente. Uma “coisa” nada mais é, para Heidegger, do que a concepção metafísica sobre o ente em geral. Desse modo, na conferência de 1936, ele aponta para três modos de conceber a coisidade da coisa predominantes na história da metafísica. Em primeiro lugar, a coisa é aquilo em torno do qual suas particularidades, propriedades, se reúnem – para os gregos: *hypokeimenon*. Essa denominação faz parte da experiência grega do ser do ente no sentido da presença – em seu caráter presente.

A partir dessa determinação da coisa no sentido aristotélico é designada a concepção ocidental de ser do ente e suas transposições ao longo da história: *hypokeimenon* vira *subjectum* na recepção latina, *hypostasis* vira *substantia* e assim por diante. A tradição apropria-se dessas palavras sem ter, contudo, a experiência grega delas, sua origem, dando início ao soterramento, ou à perda de solo, do pensamento ocidental. Essa concepção de coisa, ao longo da tradição, aplica-se não somente a coisas mas a todos os entes.

A segunda concepção de coisa apontada em *A origem da obra de arte* versa sobre uma coisa ser uma multiplicidade de dados sensíveis; já a terceira concepção é bastante clássica e abarca as duas primeiras – trata-se da ideia de matéria e forma. Na ideia de matéria (*hylé*) tem-se o núcleo da coisa (*hypokeimenon*), como na primeira concepção, e uma afluência sensível, como na segunda. A forma (*eidos, morphé*) é aquilo que concede permanência e consistência a uma coisa. Esse par conceitual, para Heidegger, é o



núcleo de todo pensar da estética e teoria da arte e está presente desde Platão e Aristóteles; todavia, para ele, esse par conceitual não é proveniente nem da coisa, nem da obra de arte, mas da noção de utensílio, ou seja, daquilo que é expressamente elaborado a partir de seu uso. Pois é a partir da serventia da coisa que se doam tanto a matéria quanto a forma – por exemplo, a matéria para fazer algo como um sapato e a forma que algo como um sapato deve ter. A ideia de matéria e forma não é, portanto, um modo originário de ser da coisa. Werle afirma:

No campo especificamente relacionado ao produzir artístico, essa subjugação da *techné* pela ideia se exprime no enquadramento do produzir pelas categorias da matéria e da forma, da *ilé* e da *morphé*. Nesse novo patamar, a *techné* acaba sendo orientada pelo registro de algo que limita (forma) e de algo que é limitado (matéria). Essa diferenciação entre matéria e forma, além de ser dirigida pela ideia, possui seu domicílio originário na confecção do utensílio e das coisas de uso, no campo da atuação prática humana. (WERLE, 2011, p. 99)

Desse modo, percebe-se que no pensamento metafísico há um desvio da concepção mais original de *techné*, vinculada a um saber humano que irrompe em meio à emergência da *physis*, e da própria *physis*. Na tradição metafísica são a perspectiva da presença, *hypokeimenon* em Aristóteles, e igualmente a normatividade do aspecto dos entes, *eidós* em Platão, que se tornam centrais. Além disso, a ideia de matéria e forma, que provém, segundo Heidegger, da produção de utensílios e objetos de uso, torna-se predominante não apenas no pensamento sobre a arte, mas no pensamento sobre os entes em geral. Isso é perceptível, por exemplo, quando em Platão os artesãos estão relativamente mais próximos das formas verdadeiras do que o artista, que meramente produz uma imagem dos entes sensíveis.

Assim, na metafísica há uma ênfase maior na instrumentalidade e na serventia dos entes, que permite que a *techné* seja vista cada vez mais de modo instrumental como um fazer e um meio para um fim, e não mais atrelada à *physis* e à *aletheia*. É, entretanto, a partir de uma modificação interpretativa dos latinos em relação à teoria das quatro causas dos entes de Aristóteles que a ideia de produção no sentido do *fazer*, possibilitadora do surgimento da maquinação e da técnica moderna, irá se consolidar de forma mais definitiva. Isso ocorre pois no mundo romano e cristão há uma centralidade da causa *eficiente* aristotélica na medida em que a *energeia* transforma-se em *actualitas*, esta última entendida como realidade *efetiva* da qual o objeto primário é um Deus *criador* que é causa de si mesmo e de todos os entes. A ideia de matéria e forma também está presente aqui, conforme afirma



Heidegger em *Origem da obra de arte*, uma vez que os entes são concebidos como entes criados, ou melhor, confeccionados por um Deus criador. O caminho está aberto para que, na modernidade, o sujeito assuma a condição de objeto ontológico primeiro que representa todos os outros entes e, em seu estágio final, o destino do ser se mostre como maquinação e técnica. Assim, Heidegger afirma, numa citação longa porém válida para elucidação, nas *Contribuições*:

O conceito medieval de *actus* encobre já a essência inicialmente grega da interpretação da entidade. Está em conexão com isso o fato de que, então, o elemento maquinal se impõe mais claramente e, por meio da inserção em jogo da ideia judaico-cristã da criação e da representação correspondente de Deus, o *ens* se transforma em *ens creatum*. Ainda que uma interpretação tosca da ideia de criação fracasse, permanece de qualquer modo essencialmente o ser causado do ente. O nexos causa e efeito se transforma no nexos que a tudo domina (Deus como causa *sui*). Isso é um distanciamento essencial da *physis* e, ao mesmo tempo, a passagem para o vir à tona da maquinação como a essência da entidade no pensamento moderno. (HEIDEGGER, 2015, p. 125)

112 A maquinação (*Machenschaft*), palavra derivada do verbo fazer (*machen*), é o estágio final dessas modificações complexas que não podemos abordar em detalhes aqui. A maquinação é a autonomização das estruturas produtivas da realidade entendida como realidade efetiva, ou seja, determinada pelo princípio de causa e efeito, em que o que ocorre é o controle dos entes através do “cálculo, utilização, cultivo, maneabilidade e regulação” (HEIDEGGER, 2015, p. 123). De modo conjunto à maquinação, o âmbito do sujeito é designado pela vivência, ou seja, por representações do ente que se referem à percepção sensível de um sujeito representante e estão vinculadas à ideia de vida. A vida e a vivência, no entanto, encontram-se totalmente mobilizadas pela maquinação. Em verdade, maquinação e vivência são o mesmo, assim como o par objetividade-subjetividade, para Heidegger.

A técnica moderna, por sua vez, diferente da maquinação, já não aborda os entes como objetos, mas como entes disponíveis que não estão somente presentes à vista, mas à disposição para domínio, exploração e armazenamento. A técnica moderna não está sob o controle do homem, não depende exclusivamente do fazer e da vontade humana, e sua atuação se dá no mais das vezes de forma violenta e aniquiladora. Desse modo, Heidegger denomina *Gestell* o modo de ser da técnica, que significa composição ou articulação de todos os entes sobre os quais a técnica impõe seu posicionamento e dispõe do homem e da natureza incondicionadamente.



Ora, a arte na época da consumação da metafísica, segundo Heidegger, caracteriza-se por ser a expressão de “vivências”, de modo que Heidegger afirma, em *A origem da obra de arte*:

Será que a arte moderna tira proveito daquilo que tem o caráter de vivência? Ou limita-se a substituir aquilo que é vivenciado, de modo que, certamente, o vivenciar se torna agora ainda mais subjetivo do que até aqui? O vivenciado torna-se agora – “o que há de tecnológico no impulso criativo” ele mesmo – o “como” do fazer e do inventar. (HEIDEGGER, 1998, p. 85)

Desse modo, na época da consumação da metafísica, a arte é um ponto nodal para o projeto de destruição da metafísica em Heidegger por dois motivos. Primeiro porque a arte encontra-se também determinada pela concepção metafísica dos entes e seu destino depende igualmente de que se pense de forma mais original sua essência, isto é, o modo como a arte se dá. Essa concepção metafísica dos entes, como vimos, parte de um desvio não só do sentido de *physis*, mas de *techné* – que na aurora grega também significava o *saber* artístico e artesanal – para uma predominância do *fazer* prático e produtivo, seja através da concepção platônica de matéria e forma, seja a partir do predomínio da causa eficiente aristotélica e seu destino final na maquinação. O segundo motivo é que a arte é ela mesma, nos primórdios, como vimos, consanguínea à técnica moderna e, por isso, sua essência é para a técnica aquilo que lhe pode ser mais estranho, isto é, a arte pode constituir um contraponto à técnica no que diz respeito a sua relação com os entes e com a verdade do ser. No entanto, tanto a arte como a técnica moderna, nesse sentido, configuram modos de desvelamento do ser, como aponta Werle:

Se, na arte, o homem se *ex-põe* à terra e ao mundo, na técnica, ele pretende antes se *im-por*, embora acabe inevitavelmente também se *ex-pondo*, mas de uma maneira bastante perigosa, pois a técnica [...] consiste numa quebra da irrupção da *physis* e numa agressão à natureza. (WERLE, 2011, p. 98)

A palavra “desvelamento” em Heidegger aponta para a palavra grega *aletheia* e constitui o modo originário de como a verdade acontece. Sendo assim, de que modo a verdade acontece na obra de arte? Neste momento analisaremos de que modo a obra de arte, a partir do olhar “desconstrutivo” de Heidegger, revela o ser e noções a ele vinculadas, como verdade e história, de modo mais originário.



3. A ARTE COMO CONTRAPONTO À TÉCNICA MODERNA

Em um primeiro momento, em *A origem da obra de arte*, Heidegger analisa um quadro de Van Gogh que mostra os sapatos de um camponês. A partir da arte, isto é, do quadro de Van Gogh, revela-se um ente – no caso, um sapato, um utensílio – mais propriamente em seu ser. O modo de ser do utensílio, pela arte, revela-se para além do aspecto da serventia e do uso. Segundo Heidegger, o que os sapatos do camponês revelam não é uma imitação malfadada de um objeto de uso, mas o próprio ser dos utensílios, para além da determinação metafísica de matéria e forma e da percepção dos objetos a partir de sua serventia. Nesse sentido, a arte permite um acesso mais direto à verdade dos entes, ou seja, aos entes em seu ser.

Heidegger denomina a essência do utensílio como fiabilidade (*Verlässlichkeit*). O filósofo afirma: “Em virtude dela [da fiabilidade], a camponesa é inserida no chamamento silencioso da terra; em virtude da fiabilidade do utensílio, ela está certa do seu mundo” (HEIDEGGER, 1998, p. 29). A fiabilidade, ser do utensílio, reúne em si todas as coisas, e a serventia não é senão apenas uma consequência do modo de ser mais essencial do utensílio. Segundo o filósofo, o utensílio é usado e desgastado; o próprio usar é entendido de modo habitual, e não mais a partir da essência do utensílio, de sua fiabilidade. O utensílio, na serventia, vira mero utensílio, e assim a fiabilidade, sua essência, desvanece. Quando só a crua serventia é visível, abre-se espaço para se ver o utensílio a partir do par conceitual matéria e forma.

Nesse sentido, é só pela obra que a essência, o ser do utensílio se mostra de modo expresso. Se a obra mostra mais verdadeiramente o modo de ser de algo, o que está em obra na obra é um acontecer da verdade. Na obra, o ente, o par de sapatos, sai para o desvelamento (*aletheia*) de seu ser. A obra de arte revela-se, portanto, como um pôr-em-obra da verdade, de modo que a arte traz o ente à luz de seu ser. O objeto produzido para o uso, de outro modo, oculta a abertura do ser e obscurece as outras possibilidades além do utensílio que a obra revela. A arte, portanto, é espaço de abertura para que os entes saiam de seus sentidos usuais e apareçam em seu ser, de modo que resistam à subjugação pelo controle e pela familiaridade.

Na interpretação de Heidegger sobre a verdade da arte, não é a noção tradicional de verdade como adequação e correção que está atuando, mas um modo mais originário de pensar a essência da verdade, pois a verdade proposicional pressupõe a verdade enquanto desvelamento, e é esse sentido de verdade, enquanto modo de dar-se



temporal do ser, que foi esquecido em virtude do ente enquanto presença. No entanto, em *A origem da obra de arte*, a verdade enquanto desvelamento não é somente aquilo que é anterior e possibilita a verdade proposicional, mas mostra-se também como um acontecer (*geschehen*) histórico.

A obra de arte enquanto um acontecer da verdade, no entanto, aparece de modo exemplar na interpretação de Heidegger sobre o templo grego, uma obra não figurativa que não pode ser facilmente associada aos regimes da imitação e da representação. A interpretação do templo grego marca também de forma mais evidente, na obra de Heidegger, a mudança efetuada na viravolta do pensar, ou seja, de um pensamento do ser que deixa de estar somente focado na analítica existencial, em que o tempo diz respeito ao ser do *Dasein*, e passa a ser pensado em seu acontecer temporal, isto é, histórico. Trata-se de uma interpretação mais original da história da metafísica e dos diversos envios do ser que configuram épocas.

O templo grego, portanto, abre conjunturas e contextos para um povo histórico e faz tudo que está à sua volta aparecer de maneira mais essencial. Desse modo, a obra funda um mundo histórico sobre a terra a qual os homens habitam. Segundo Heidegger, a terra “é aquilo em que se volta a pôr a coberto o irromper de tudo aquilo que irrompe” (HEIDEGGER, 1998, p. 39). Aquilo que irrompe é o que os gregos chamavam de *physis*. A terra, portanto, é onde o homem funda seu habitar histórico. A terra é o elemento que resiste e se retrai, mas é sobretudo a obra de arte que permite que a terra adentre o mundo e se mostre, surja como tal, pela primeira vez. A obra não desgasta a terra, a matéria sobre a qual funda um mundo, mas faz com que ela surja como terra, como elemento inexplicável e resistente em tensão no aberto de um mundo, desdobrando-se na “plenitude inesgotável de modos e figuras simples” (HEIDEGGER, 1998, p. 46). O mundo, por sua vez, não é um objeto, não é a totalidade de coisas que pertencem ao mundo; o mundo também não é, como era em *Ser e Tempo*, o horizonte de significação do ser-aí, mas é “a abertura que se abre das longas vias das decisões simples e essenciais do destino de um povo histórico” (HEIDEGGER, 1998, p. 47). Desse modo, o mundo que a obra de arte abre é um acontecimento histórico.

Se a técnica moderna acontece de modo que o mundo subjuga a terra pela exploração até a exaustão, e é ele mesmo submetido à verdade como certeza e ao controle e organização absoluto dos entes que aí se dão, na obra de arte, de outro modo, há uma tensão, um combate entre mundo e terra que resguarda o caráter de velamento-desvelamento da verdade do ser. A obra de arte sempre mantém e revela o jogo de velamento-desvelamento, “um mostrar-se que é, ao mesmo tempo, retração. Ignorar esse caráter retrátil e



inacabado do mostrar-se do ser é o perigo do predomínio do ente sobre o ser” (WU, 2006, p. 178). A obra, ao revelar o combate terra x mundo, permanece na diferença ontológica entre ser e ente, pois o combate pertence ao aberto da verdade enquanto velamento-desvelamento. Sobre a verdade da obra de arte, Duarte afirma:

Um dos modos fundamentais em que a verdade acontece é o ser-obra da obra de arte, no qual o combate entre instauração de mundo e elaboração da terra abre o domínio histórico do desvelamento do ente na totalidade em cada época do ser. A verdade enquanto clareira do desvelamento tende a manifestar-se por meio da arte na medida em que ali onde há obra, isto é, onde há criação, vem a ser um ente determinado que põe e sustenta o aberto no qual todos os demais entes podem aparecer como desencobertos, garantindo-se a permanência e a vigência de uma dada abertura historial. (DUARTE, 2008, p. 8)

O tornar-se obra da obra é um modo do acontecer da verdade, isto é, o antagonismo entre clareira e encobrimento em que algo como um ente estabelece-se no aberto em que esse antagonismo acontece. Esse acontecimento é histórico e pode se dar, segundo Heidegger, de múltiplos modos. Pôr-se em obra da verdade, na arte, é um deles; outro é a fundação de um Estado; ainda, outro modo de a verdade vir-a-ser é o perguntar do pensador pelo ser do ente ou, no caso de Heidegger, pela verdade do ser, que nomeia aquilo que é digno de questão. Heidegger afirma: “é porque faz parte da essência da verdade estabelecer-se no ente para só então chegar a ser verdade, que no estar-a-ser (essência) da verdade há a tensão para a obra” (HEIDEGGER, 1998, p. 64). O estabelecimento da verdade na obra é o produzir de um ente que antes ainda não era e que, posteriormente, nunca mais virá a ser. Heidegger afirma: “Aí onde a produção trouxe expressamente [consigo] a abertura do ente – a verdade –, o produzido é uma obra [de arte]. Tal produzir é criar” (HEIDEGGER, 1998, p. 65).

A verdade enquanto combate de mundo e terra torna-se manifesta num ente quando esse ente é trazido ao traço-fenda (*Riss*) no sentido de desenhar, fender, uma forma num material. Assim, fender a matéria, traçar uma forma, é a manifestação da tensão desse combate e, ao mesmo tempo, sua união. Diz Heidegger: “o combate trazido ao traço-fenda [...] é a figura (*Gestalt*)” (HEIDEGGER, 1998, p. 67). O ser criado da obra significa o ser fixado da verdade na figura. Esse criar se revela, portanto, bastante diferente da produção técnica moderna. Na criação da obra de arte o combate entre mundo e terra se revela na figura e retorna à terra, pois ela é sempre liberta para si mesma, ao contrário da técnica, que dispõe e submete a terra ao domínio total para exploração. Desse modo, Werle



elucida uma importante diferença entre o modo de ser da obra de arte e o modo de ser da técnica:

E assim temos um forte contraste entre dois tipos de procedimentos e atitudes: uma situação é constituída pela terra como *her-stellen* e o mundo como *auf-stellen*, que estão em combate (*Streif*) na obra de arte e permitem o traço (*Riss*) enquanto forma (*Gestalt*). Outra situação é o impulso desafiador, extrativista e armazenador da técnica moderna como armação (*Gestell*). No caso do mundo e da terra, na arte, não se trata de comandar o pôr, como na técnica moderna, mas em deixar que algo se ponha por meio de um movimento mais amplo. (WERLE, 2011, p. 102)

117 A técnica moderna se encontra comprometida com a metafísica, como vimos, enquanto a arte revela um modo mais originário de experimentar o mundo e um modo não violento de se relacionar com os entes. Além disso, quando voltamos aos primórdios da consanguinidade da técnica e da arte, sabemos que tanto um utensílio servil – *techné* predominante na metafísica – quanto uma obra de arte provêm da ideia de produção, isto é, ambos são criações. No entanto, na produção de utensílios, o fato de um ente ter sido produzido se perde na serventia e no desgaste do uso, enquanto na obra de arte não predomina o seu “para quê” foi produzida, nem o “por quem”, mas o fato de que a obra “é”. O fato de que a obra de arte é sobressai-se em relação, por exemplo, ao fato de que um utensílio, algo também criado, é. O fato de que o utensílio é dissipa-se na serventia; o utensílio é algo habitual. Já a obra de arte, o fato de que a obra de arte é, é algo inabitual, que produz um abalo em nossas significações comuns. A obra de arte nos insere nessa abertura do ente que ela instaura e, desse modo, faz-nos sair daquilo que é habitual. A obra de arte instaura uma outra dimensão para experienciar o mundo.

Seguir essa remoção do habitual, diz Heidegger, “significa: modificar as conexões habituais com o mundo e com a terra e, desde então, reter em si as relações usuais com o fazer e apreciar, com o conhecer e o olhar, para permanecer na verdade que acontece na obra” (HEIDEGGER, 1998, p. 70). Deixar a obra ser obra, para Heidegger, é resguardar. Resguardar a obra é insistência na verdade, a insistência no combate entre terra e mundo e na remoção para o âmbito inabitual aberto pela obra. Como afirma Duarte, resguardar é “ser levado pela obra a um lugar extraordinário em que antes não se esteve, é ser exposto à ameaça do historialmente novo” (DUARTE, 2008, p. 8). Ora, o mais estranho e inabitual, para Heidegger, é o ser. A obra de arte, dessa forma, instaura a clareira, a abertura, em que o ser se manifesta historialmente. É por isso que a obra de arte é também a



irrupção do historialmente novo, não por uma dialética ou por um progresso histórico-causal, mas a partir de uma ruptura e de uma abertura historial do ser. No entanto, pode a arte ser a instauração de uma nova época histórica para além da técnica moderna?

A técnica moderna, para Heidegger, aponta o crescimento do perigo do mesmo modo que abriga a salvação, conforme os versos de Hölderlin. Isso ocorre pois o maior perigo consiste na perda da essência do homem em meio à violência destrutiva do mundo dos entes e no esquecimento completo da questão da verdade do ser, isto é, da possibilidade de se abrir outro modo de relação com os entes. Entretanto, a técnica, como ápice do esquecimento do ser, pode revelar a indigência que impele à questão do ser. No mundo da técnica moderna, o ser, retraído, ou pode ser completamente esquecido, ou seu velamento pode se mostrar como uma face de sua verdade enquanto desvelamento.

Para Heidegger, no entanto, é o poeta aquele mais capaz de trazer pela palavra a verdade do ser, assim como o filósofo vindouro, se seu dizer é um dizer também poético. É por isso que há uma insistência maior do filósofo alemão em pensar a poesia de Hölderlin como possibilidade de, pela palavra poética, estar mais na proximidade do ser do que a partir de outros tipos de arte. No entanto, em *A origem da obra de arte*, Heidegger afirma que a essência da obra de arte é ela mesma poesia (*Dichtung*). A poesia provém de *poiesis*, produção, que conduz do velamento ao desvelamento. A técnica moderna também em sua essência é um desvelamento do ser, mas o modo de ser da técnica encontra-se o mais distante do sentido de *aletheia* e de *poiesis*, pois rompe com a *poiesis* na medida em que a técnica não é uma pro-dução em consonância com a irrupção da *physis*, mas um dispor para a exploração.

Sendo assim, Heidegger dirige-se para a essência da poesia como algo digno de questão no que diz respeito à essência da arte, pois a essência da arte é poética. Ao nomear os entes, a linguagem traz o ente ao aberto pela primeira vez; desse modo, o ente se mostra na palavra, na palavra ele é designado para seu ser. Heidegger diz: “O dizer projectante é poesia (ditado poético): a saga do mundo e da terra” (HEIDEGGER, 1998, p. 79). A poesia, enquanto essência da arte, enquanto aquilo que se situa no combate entre mundo e terra, institui verdade:

A essência da arte é o ditado poético. Mas a essência do ditado poético é instituição (*Stiftung*) da verdade. Compreendemos aqui o instituir num triplo sentido: instituir como doar (*Schenken*), instituir como fundar (*Gründen*) e instituir como iniciar (*Anfangen*). (HEIDEGGER, 1998, p. 80)



A palavra início (*Anfang*) diz respeito à experiência originária do ser que se destina historialmente (*Geschichte*). Nesse sentido, a arte é uma origem na medida em que instaura historialmente a verdade do ser, enquanto desvelamento-velamento, e faz brotar o ente em sua essência, iniciando, assim, uma nova época histórica. A arte, porque institui verdade a partir desse abalo das significações ônticas e expõe o homem ao extraordinário da doação do ser, ao fundo ontológico que a obra resguarda, rompe com o habitual e inicia algo novo:

A arte enquanto ditado poético é instituição [...] como início. Sempre que o ente no seu todo, enquanto ente ele mesmo, requer a fundamentação na abertura, a arte chega à sua essência enquanto instituição. Foi no mundo grego que ela aconteceu pela primeira vez no Ocidente. Aquilo a que daí para diante se veio a chamar “ser” foi posto em obra de forma paradigmática. O ente assim tornado originariamente patente no seu todo foi depois transformado em ente no sentido do criado por Deus. Isso aconteceu na Idade Média. Este ente foi de novo transformado no começo e no curso da modernidade. O ente tornou-se em objecto susceptível de ser dominado e decifrado por meio do cálculo. De cada vez, irrompeu um mundo novo e essencial. De cada vez, a abertura do ente teve de ser estabelecida no ente ele mesmo mediante a fixação da verdade na figura. De cada vez, aconteceu o não-estar-encoberto do ente. Este põe-se em obra, e é a arte que consuma esse “pôr”. (HEIDEGGER, 1998, p. 82)

119

A arte, portanto, instaura mundos históricos. Sempre que o ser acontece em cada época histórica, a arte instaura a verdade no ente – isto é, a arte é uma abertura para o acontecer historial do ser. Entretanto, a questão de Heidegger é: em nosso tempo a arte pode ainda ser uma origem? Ou seja, se na medida em que nos encontramos mergulhados no modo de ser da técnica moderna e na utilização metafísica de conceitos para pensar a essência da arte e a essência da técnica, pode a arte ter o potencial de iniciar uma nova época? Em nosso entender e de acordo com Wu (2006) e Duarte (2008), Heidegger, principalmente em sua obra *Contribuições à filosofia*, entende a insuficiência de se pensar a história “sob o signo da instauração de novos começos” (DUARTE, 2008, p. 14), pois a instauração de novos mundos históricos permanece ainda no mesmo destino metafísico do ser. A partir das *Contribuições*, é necessário pensar não somente uma nova época histórica, mas pensar radicalmente um outro início para o pensamento, isto é, uma superação da metafísica. A arte, contudo, não é excluída dessa tentativa; pelo contrário, o pensamento de Heidegger se encaminha cada vez mais para um pensar poetizante e para próximo da poesia de Hölderlin. Desse modo, a necessidade de se pensar a essência da arte enquanto dizer poético (*Dichtung*) e como uma origem, juntamente com a essência da técnica, permanece e é evocada em *A questão da técnica*, como vimos, enfatizando-se o papel da arte nessa tarefa ontológica.



4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitas questões ainda restam e devem ficar em aberto, como o caminho do pensamento que Heidegger traçou. Não se tratou neste artigo de argumentar sobre a superação da era da técnica através da arte, mas de mostrar como a arte, a partir de Heidegger, constitui um contraponto ao modo de ser da técnica. Para isso, foi necessário mostrar a origem comum da técnica e da arte na Antiguidade, tendo sua raiz comum na *techné* grega. Além disso, foi necessário mostrar como, para Heidegger, no fim da metafísica a arte, interpretada originalmente, revela um outro modo de relação com o ser, contrastando com a técnica moderna. A arte, a partir do olhar heideggeriano, é uma origem, pois põe-em-obra a verdade do ser historialmente e mostra os entes de modo mais essencial.

Vimos, portanto, a questão da arte muito mais ligada à questão ontológica do que a exemplos artísticos. Entretanto, pensamos que a ontologia revela originalmente a questão da arte e a arte revela a questão ontológica – a questão da arte dificilmente pode ser pensada sem recorrer a questões ontológicas e, como Heidegger deixou claro, a ontologia também não deve ser pensada sem recorrer à manifestação essencial da obra de arte.

No entanto, para Heidegger, que arte pode ser uma origem? Somente a grande arte? Sim e não. Ao longo de sua obra, o filósofo se atém tanto à tragédia e à escultura gregas quanto a poetas mais contemporâneos, como Trakl, Rilke, Georg, assim como o menos contemporâneo Hölderlin. Nesse sentido, seguindo o raciocínio de Vattimo (2008) em seu interessante estudo sobre a vocação ontológica das poéticas do século XX, podemos pensar ontologicamente as artes moderna e contemporânea numa abordagem heideggeriana, levando em conta a arte menos como um ponto de chegada, como em Hegel, e mais como um ponto de partida – um ponto de partida no sentido profético heideggeriano, em que o filósofo alemão se pergunta se a arte ainda pode ser uma origem. Desse modo, a arte torna-se profecia de um novo mundo, um mundo que rompe com o sistema de significações vigentes e que possamos habitar poeticamente. Apesar do termo “mundo da imaginação” não ser pertinente na discussão heideggeriana, eu gostaria de encerrar este artigo com uma citação do dadaísta Kurt Schwitters, que, por analogia, expressa o potencial da arte de construir mundos em que se possa poeticamente habitar:

Então, Helma disse:



– Eu estou com medo!

Eu respondi:

– Você não precisa de jeito nenhum ter medo. No mundo da imaginação, eu farei para nós uma construção e nós nos mudaremos para lá.
(SCHWITTERS, 2013, p. 116)



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DUARTE, André. Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político. *In: Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 5, 2008. p. 23-34.

HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

_____. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. Origem da obra de arte. *In: _____*. *Caminhos de floresta*. Trad. Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. A questão da técnica. *In: _____*. *Ensaaios e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2001.

SCHWITTERS, Kurt. *Contos Mércio*. Trad. Maria Aparecida Barbosa. EDUFSC, 2013.

VATTIMO, Gianni. The ontological vocation of twentieth-century poetics. *In: _____*. *Art's claim to truth*. Trad. Luca D'Isanto. Nova York: Columbia University Press, 2008.

WERLE, Marco Aurélio. Heidegger e a produção técnica e artística da natureza. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 34, 2011. p. 95-108.

WU, Roberto. *Heidegger e a possibilidade do novo*. Rio de Janeiro. 265. [Tese (doutorado)]. PUC-RJ, 2006.

ZARADER, Marlène. *Heidegger e as palavras da origem*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.25670>

Artigo recebido em: 20/03/2019

Artigo aprovado em: 05/07/2019

O PROCESSO DE CONSOLIDAÇÃO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO CAPITALISTAS

a gênese das reivindicações dos direitos da mulher na Revolução Francesa

THE CONSOLIDATION PROCESS OF CAPITALIST RELATIONS OF PRODUCTION

the genesis of the vindications of women's rights in the French Revolution

Pâmella Rafaella Barbosa Vaz¹

(vazpamella@gmail.com)

RESUMO

Este trabalho tem como objetivo abordar de forma crítica o desenvolvimento das relações de produção capitalistas, bem como a gênese das reivindicações dos direitos da mulher na Revolução Francesa. Desse modo, buscam-se compreender as condições socioeconômicas que propiciaram o surgimento das primeiras reflexões filosóficas e políticas tipicamente modernas acerca da exclusão das mulheres dos direitos políticos e de sua inferiorização na sociedade. Nesse sentido, é possível destacar a obra de Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges, que, ao contestarem as teorias jusnaturalistas, possibilitaram o fomento de um primeiro programa político que atendesse às necessidades das mulheres (camponesas, proletárias e pequeno-burguesas).

Palavras-chave: Relações de Produção Capitalistas. Emancipação Política. Direitos da Mulher.

ABSTRACT

This paper aims to critically approach the development of capitalist relations of production, as well as the genesis of the vindications of women's rights in the French Revolution. We seek to understand the socioeconomic conditions that made possible the rise of the first typically modern philosophical and political reflections about the exclusion of women from political rights and their inferiorization in society. In this sense, it is possible to emphasize the work of Mary Wollstonecraft and Olympe de Gouges, which, in contesting the theories of natural law, enabled the development of a first political program to attend to the needs of women (peasants, proletarians and *petit bourgeois*).

Keywords: Capitalists Relations of Production. Political Emancipation. Women's Rights.

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (UNESP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1376019725115972>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4735-432X>.



O objetivo do presente item é analisar o desenvolvimento do processo socioeconômico e político das revoluções burguesas na segunda metade do século XVIII – a Revolução Industrial (1760) e a Revolução Francesa (1789) – a partir do processo histórico de consolidação do modo de produção capitalista. Com base nesses elementos, buscaremos identificar e esmiuçar o surgimento do que podemos caracterizar modernamente como os direitos civis femininos, isto é, a emancipação política ou civil da mulher – contraditoriamente relacionados à concepção de direito natural que a exclui –, assim como o problema inerente à relação entre capital e trabalho.

Para compreender o processo histórico de como se desenvolveram as transformações econômicas, políticas e sociais ao longo do século XVIII, é preciso retomar um conjunto de ideias e fundamentos que marcaram o início da fase de transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista. Segundo Mandel, esse período de transição pode ser caracterizado pela profunda crença na racionalidade e no homem como sujeito de sua própria vida e vontade, capaz de determinar a si próprio e de governar seu destino ao assumir sua liberdade com o uso da razão – em suma, na busca por sua própria emancipação. Portanto, ele não é mais predeterminado e predestinado por leis divinas (MANDEL, 2010, p. 12) como ocorria durante os séculos anteriores – mais particularmente entre o século V e meados do XV –, resultando, como forma política mais bem acabada na França, no absolutismo monárquico, assim como na produção agrícola e artesanal limitadas à subsistência.

Como aponta Rubin (2014), o processo de implementação de novos setores da indústria francesa às expensas das políticas estatais, por Jean-Baptiste Colbert – ministro de Estado e da economia de Luís XIV – foi submetido ao mais rígido controle estatal devido a seu alto custo. Com a produção voltada principalmente para produtos de luxo e exportação, Colbert instituiu para a manufatura de bens tingidos e tecidos aproximadamente 150 normatizações, com inspetores especiais para controle e cumprimento dessas normas. A política mercantilista defendida por Colbert e seus sucessores foi bem-sucedida em um primeiro momento, mas sua fragilidade ficou evidente em meados do século XVIII, após sua morte. Segundo o autor

A indústria francesa, é verdade, não tinha rivais na produção de produtos de luxo para as necessidades da corte e da aristocracia; [...] no entanto, esses avanços externos apoiavam-se sobre uma base frágil. Num país em que a população era predominantemente formada por camponeses arruinados pelas exações da nobreza e dos oficiais coletores de impostos, a indústria capitalista tinha



pouco espaço para avançar. [...] Os sonhos da França de ver sua indústria conquistar vastos mercados e colônias estrangeiros não se realizaram. Sua batalha com a Inglaterra pela dominação do mercado mundial, em meados do século XVIII, resultou na vitória da Inglaterra, quando esta tomou o controle das colônias americanas da França e consolidou sua própria posição na Índia. [...] As regulações mesquinhas da indústria, nas quais Colbert havia depositado tantas esperanças de melhoria da qualidade das mercadorias manufaturadas, tornaram-se, na realidade, um obstáculo à introdução de melhorias técnicas, inibindo a diversificação da produção e impedindo que os industriais pudessem se adaptar rapidamente às demandas do mercado. [...] Em meados do século XVIII, não apenas empreendedores, mas também funcionários estatais, passaram a exigir cada vez mais e com maior persistência a abolição da regulação restritiva da indústria que caracterizava a política mercantilista. [...] Tivesse a França uma agricultura desenvolvida, sua indústria poderia ter estabelecido um extenso mercado interno. [...] No entanto, a atrasada e dizimada agricultura da França se mostrou como uma base demasiadamente estreita para o crescimento da indústria capitalista. (RUBIN, 2014, p. 126-128)

125

Essas mudanças para o pensamento humano, sobretudo com a Revolução Francesa (1789-1799), a partir da qual se intensificaram os processos históricos de formação dos Estados Nacionais modernos, tornam possível analisar como os princípios, direitos políticos e sociais fundamentais são constituídos entre os momentos de rupturas e continuidades. Por conseguinte, pode-se averiguar como atuam as diferentes classes sociais no âmbito das disputas pela hegemonia político-econômica. Não à toa, seria nesse contexto e nesses marcos que se manifestariam as primeiras reivindicações de direitos relativos às particularidades e generalidades das mulheres. Como ressalta D'Atri (2017, p. 47), a “[...] Revolução Francesa, que envolveu todas as classes, todos os setores sociais em sua luta contra o absolutismo, começou com uma revolta dirigida pelas mulheres dos bairros pobres de Paris”. Na revolta, nascida contra a escassez e a carestia e caracterizada em muitos momentos como rebeliões e manifestações de massas, as mulheres por vezes utilizavam a violência ou os instrumentos legais e institucionais como meios de luta para dar voz às suas reivindicações e, principalmente, para denunciar suas próprias condições sociais e políticas. Além disso, pretendiam afirmar, pela linguagem filosófica característica do período, que as mulheres não eram indivíduos privados de razão e incapazes de se determinarem plenamente.

2. O PROCESSO DE TRANSIÇÃO DA SOCIEDADE FEUDAL PARA A SOCIEDADE CAPITALISTA



Segundo Abrão (1999), o Renascimento, que abrange o período entre meados do século XIV e o fim do século XVI, na Europa Ocidental (Países Baixos, Inglaterra, partes do território da França, Alemanha, Boêmia e Catalunha) e particularmente na Itália – que por causa de sua posição geográfica e do controle do comércio no Mediterrâneo era a região economicamente mais desenvolvida –, constituiu-se como movimento filosófico e cultural essencial para a construção de uma nova concepção de mundo, orientada pela valorização da racionalidade por meio do desenvolvimento da ciência e da técnica.

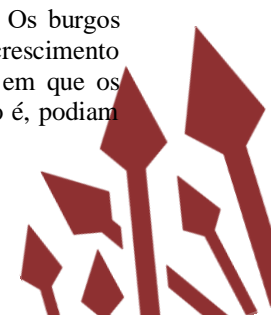
Influenciado pela revalorização das referências da Antiguidade clássica, o humanismo renascentista propôs uma visão antropocêntrica segundo a qual *o homem é o centro do pensamento filosófico*, ao contrário do teocentrismo, em que *Deus é o centro do pensamento filosófico*. Nessa “[...] nova ordem das coisas, o homem de *virtú* é aquele que tem capacidade individual de saber escolher as ocasiões propícias para, ousadamente, transformar o curso dos acontecimentos” (ABRÃO, 1999, p. 133). Assim, preocupados com a ética, a ciência e a técnica e pautados pela valorização da vontade como arbítrio e da razão individual, tais fundamentos se opuseram à escolástica medieval e contribuíram para o enfraquecimento do dogmatismo religioso e do misticismo.

126

Essa nova concepção de mundo renascentista, que constitui a origem da cultura moderna, também influenciou o movimento da Reforma Protestante (luteranismo, anglicanismo, calvinismo) no século XVI, ao não reconhecer mais a necessidade de mediações na comunicação com Deus – por meio da Igreja Católica –, o que, por sua vez, contribuiu para o fortalecimento das monarquias nacionais na Inglaterra, na França, em Portugal e na Espanha, com a concentração do poder nas mãos do rei, e não mais na figura do papa. Dessa maneira, com o enfraquecimento da nobreza e da Igreja e o correspondente fortalecimento das monarquias nacionais, também ficou marcada a ascensão de uma nova classe social: a burguesia. Dedicada principalmente às atividades de comércio, finanças e manufatura organizadas em corporações, essa classe passou a financiar os governos monárquicos em troca da proteção estatal aos seus negócios.

Os burgueses, habitantes dos *burgos*², realizavam suas atividades de comércio e manufatura não apenas para a produção de subsistência, mas também para a produção de mercadorias e a acumulação de meios de produção (capital), o que possibilitou o crescimento

² A palavra *burgos* tem origem do latim “*burgus*” e significa “pequena fortaleza” ou “povoado”. Os *burgos* surgiram como habitação dos burgueses durante o período de decadência da sociedade feudal e do crescimento comercial e urbano. Esses *burgos* formaram também as comunas, um tipo de organização social em que os cidadãos eram considerados livres das imposições do Império Romano, da Igreja ou da nobreza, isto é, podiam determinar seu próprio destino (ABRÃO, 1999, p. 131-132).



de seu poder econômico, o desenvolvimento dos burgos em cidades-Estado e a formação de famílias influentes e ricas³ – os próprios burgueses. É possível identificar, sobretudo na Itália, o “[...] ambiente propício ao surgimento de uma nova classe, com um novo modo de vida, uma nova mentalidade, uma nova maneira de conceber o mundo e o próprio ser humano” (ABRÃO, 1999, p. 132). Como exemplo, há as inovações e criações técnicas da imprensa, das letras de câmbio e de seguro, dos bancos, fábricas e outros mecanismos relacionados com a economia e a atividade manufatureira.

Foi durante essa fase de transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista que predominou a “[...] pequena produção mercantil, dentro da qual os principais produtores – os camponeses e artesãos – são produtores livres e não servos, dispendo de seus próprios meios de produção” (MANDEL, 2001, p. 10). Nessas bases se configuraram a sociedade burguesa e as relações de produção capitalistas⁴, que progressivamente generalizaram a produção de manufaturas e deram origem às fábricas por meio do processo de apropriação privada dos meios de produção e das matérias-primas, de uma nova divisão social do trabalho e da elevação do grau de exploração e opressão, visando a uma crescente expropriação de mais-valor e acumulação de capital.

127

3. O DESENVOLVIMENTO DAS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO E CONSOLIDAÇÃO DO MODO DE PRODUÇÃO CAPITALISTAS

O processo de desenvolvimento das forças produtivas – correspondentes aos meios de produção (ferramentas, terras, manufaturas e máquinas) e à força de trabalho (o dispêndio de

³ Podemos destacar nas cidades-Estado italianas famílias influentes política e economicamente, como os Médici, da cidade de Florença, os Gonzaga, da cidade de Mantova, e os Sforza, da cidade de Milão, que assim como outros prosperavam economicamente com a decadência da sociedade feudal e também financiavam cientistas, escritores, acadêmicos e artistas.

⁴ Como aponta Mandel (2001, p. 10), embora o modo de produção capitalista ainda não seja consolidado e hegemônico entre o século XV e o início do século XVIII, ele “[...] surge inicialmente sob a forma de empreendimento agrícola comercial, indústria domiciliar e manufatura. No primeiro caso, o produtor (camponês) é despojado de suas ferramentas de trabalho (a terra, seus animais e instrumentos) e contratado como operário agrícola ou doméstico na fazenda por um fazendeiro-empresário que produz para o mercado. No segundo caso, o produtor, igualmente despojado, produz para um comanditário capitalista. No terceiro caso, os produtores privados da posse de seus instrumentos já se concentram em grande número sob um mesmo teto. Fazendeiros, comerciantes e empresário, assim como seus assalariados, começam a constituir um mercado interior para as mercadorias (víveres, têxteis, ferramentas, bens de consumo)”. Durante esse período, as classes dominantes feudais, a nobreza e o clero, dão início a sua lenta decadência e empobrecimento em relação ao crescimento progressivo do poder econômico da burguesia, embora ainda tenham privilégios conservados. Os trabalhadores assalariados formam uma pequena parcela entre os produtores (camponeses livres e pequenos produtores mercantis) e entre os resquícios de relações servis.



energia física e mental do trabalhador, técnicas etc.) – e das relações de produção do capital, segundo Marx (2013, p. 785), pode ser ilustrado historicamente pelo fenômeno da “assim chamada acumulação primitiva”, que não pode ser entendida como resultado ou consequência do desenvolvimento do modo de produção capitalista (como afirmam Adam Smith e Nassau Senior), senão como seu “ponto de partida”, ou seja, a acumulação capitalista prévia que criou as condições concretas e necessárias para sua consolidação.

As relações de produção, segundo Mandel, são uma atividade social que pode assumir diferentes formas, pois depende dos modos de organização social e das correspondentes técnicas de produção de uma sociedade e de como são desenvolvidas as relações de trabalho, produção e reprodução da vida social, caracterizadas por relações de produção específicas, que “determinam o conjunto das ‘relações econômicas’” (MANDEL, 2001, p. 32). Cada modo de produção particular possui formas características de propriedade; a propriedade privada moderna, entendida como uma apropriação privada e uma necessidade do modo de produção capitalista, transforma os meios de produção e subsistência em capital a partir de especificidades do capitalismo, como a apropriação do excedente criado pelos trabalhadores por meio da venda de sua força de trabalho, transformada em mercadoria no capitalismo. Seu consumo ou uso cria novo valor, substituindo não apenas seu valor original, mas gerando mais-valia.

A propriedade privada dos meios de produção, entendida como mecanismo de monopolização dos meios de produção utilizado pela burguesia, é uma forma de expropriação do excedente econômico ou do trabalho não pago produzido pelos trabalhadores, em que o trabalho humano e as condições para a realização do trabalho social independem da força de trabalho, alienando o trabalhador dos meios e de seu próprio produto. A força de trabalho (capacidade de produção) é transformada em mercadoria na sociedade burguesa e vendida pelos trabalhadores na forma de salários, sendo esse o único meio de produção da atividade de trabalho que os trabalhadores detêm, pois faltam-lhes os meios e as condições necessárias para a produção. A burguesia necessita da força de trabalho para transformar dinheiro em capital: na forma do salário, que é pago pelo custo da reprodução da força de trabalho, e na forma do “valor adicional” que ultrapassa o valor dos salários ao produzir e acrescentar valor, chamada por Marx de mais-valia. Esse conceito consiste na “diferença entre o valor produzido pelo trabalhador ou trabalhadora e os custos de reprodução da força de trabalho” (MANDEL, 2001, p. 41). Desse modo, as relações sociais de produção no capitalismo dependem da forma privada dos meios de produção e da



mercantilização e objetificação da força de trabalho, pois há uma relação intrínseca entre eles a qual configura a singularidade do modo de produção capitalista.

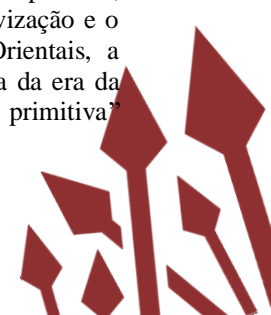
As relações de produção capitalistas aparecem, portanto, de forma esporádica em algumas cidades da Europa Ocidental, entre os séculos XIV e XV, e nas cidades do Mediterrâneo, a partir do século XVI, impulsionadas principalmente pelas economias mercantis e o movimento de expansão das rotas marítimas e comerciais – como a pilhagem do continente africano a partir do comércio, tráfico e utilização da força de trabalho escravo de negros africanos, e o “descobrimento” do continente americano⁵ – enquanto as mais notáveis fontes de acumulação de capital.

Acerca das origens históricas do capital e das relações capitalistas, podemos explicá-las a partir do processo de “separação entre o trabalhador e a propriedade das condições de realização de seu trabalho”, o que só pode ser realizado na medida em que “duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadorias se defrontem e estabeleçam contato” (MARX, 2013, p. 786). Assim, são criadas duas classes distintas: uma de trabalhadores assalariados, sem propriedades e obrigados a vender sua própria força de trabalho; outra, uma rica burguesia (possuidora de grandes quantidades de dinheiro e instrumentos de trabalho; proprietária de terras, manufaturas e posteriormente fábricas etc.), que compra a força de trabalho de outros com o intuito de valorizar seu próprio montante de valor, como aponta Hunt (1981, p. 239). Nesse sentido, esse processo de acumulação primitiva

129

[...] desempenha na economia política aproximadamente o mesmo papel do pecado original na teologia. Adão mordeu a maçã, e com isso o pecado se abateu sobre o gênero humano. Sua origem nos é explicada com uma anedota do passado. Numa época muito remota, havia, por um lado, uma elite laboriosa, inteligente e sobretudo parcimoniosa, e, por outro, uma súcia de vadios a dissipar tudo o que tinham e ainda mais. [...] Deu-se, assim, que os primeiros acumularam riquezas e os últimos acabaram sem ter nada para vender, a não ser sua própria pele. E desse pecado original datam a pobreza da grande massa, que ainda hoje, apesar de todo o seu trabalho, continua a não possuir nada para vender a não ser a si mesma, e a riqueza dos poucos, que cresce continuamente, embora há muito tenham deixado de trabalhar. [...] Mas tão logo entra em jogo a questão da propriedade, torna-se dever sagrado sustentar o ponto de vista da cartilha infantil como o único válido para todas as faixas etárias e graus de desenvolvimento. Na história real, como se sabe, o papel principal é desempenhado pela conquista, a

⁵ Ao tratar da gênese do capitalismo industrial e da transição da sociedade feudal para a sociedade capitalista, Marx comenta: “A descoberta das terras auríferas e argentíferas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para a caça comercial de peles-negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista. Esses processos idílicos constituem momentos fundamentais da acumulação primitiva” (MARX, 2013, p. 821).



subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência. [...] Já na economia política, tão branda, imperou sempre o idílio. Direito e “trabalho” foram, desde tempos imemoriais, os únicos meios de enriquecimento, [...] na realidade, os métodos da acumulação primitiva podem ser qualquer coisa, menos idílicos. (MARX, 2013, p. 785-786)

O fenômeno da acumulação primitiva constitui, então, o violento processo histórico de separação entre produtor e meio de produção; em outras palavras, representa a destruição dos tradicionais vínculos sociais, ou seja, a transformação das “relações de propriedade feudal” em “relações de propriedade privada moderna” (HUNT, 1981, p. 240). Em um primeiro momento, esse processo “transforma em capital os meios de subsistência e de produção” e, em um segundo, “converte os produtores diretos em trabalhadores assalariados” (MARX, 2013, p. 786).

Esse processo de transição propicia o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção capitalistas, que ocorre a partir da formação violenta do proletariado moderno, por meio do processo de espoliação das propriedades fundiárias camponesas e dos instrumentos de trabalho dos artesãos, transformando-se o produtor direto – o trabalhador – em vendedor de sua própria força de trabalho como forma de subsistência. O capitalista, por sua vez, tem como fonte de lucro parte do excedente produzido pela atividade de trabalho do conjunto de trabalhadores que lhe vendem sua força de trabalho. Sobre o processo histórico de espoliação, Marx escreve

Na história da acumulação primitiva, o que faz época são todos os revolucionamentos que servem de alavanca à burguesia em formação, mas, acima de tudo, os momentos em que grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo. Sua história assume tonalidades distintas nos diversos países e percorre várias fases em sucessão diversa e em diferentes épocas históricas. (MARX, 2013, p. 789)

Ainda assim, Marx observa que a formação dessa nova classe de trabalhadores livres das relações sociais de servidão baseia-se em uma legislação empregada pelo Estado através de decretos que “cercam” as terras comunais e expulsam os camponeses por meio da expropriação e espoliação de suas terras, para que, com isso, eles passem a servir como força de trabalho nas cidades. Mesmo com a formação violenta e a imposição do assalariamento, não é possível absorver completamente aquela massa de proletários – gerando-se um grande contingente de desempregados –, pois, além do



processo de proletarização, ocorre a pauperização da população expropriada, transformando-a em mendigos, ladrões e indivíduos marginalizados socialmente. Dessa forma, cria-se uma necessidade de disciplinar a nova força de trabalho manufatureira (e posteriormente industrial), por meio de uma rígida adaptação ao trabalho assalariado, com punições severas (torturas e chicotadas) para controlar os desempregados “indisciplinados” e as guerras camponesas. Ao analisar particularmente a Inglaterra, tendo em vista a “forma clássica” de expropriação e o local onde a maquinaria ganhou maior eficiência e destaque com a Revolução Industrial, o autor ressalta

O roubo dos bens da Igreja, a alienação fraudulenta dos domínios estatais, o furto da propriedade comunal, a transformação usurpatória, realizada com inescrupuloso terrorismo, da propriedade feudal e clânica em propriedade privada moderna, foram outros tantos métodos idílicos da acumulação primitiva. Tais métodos conquistaram o campo para a agricultura capitalista, incorporaram o solo ao capital e criaram para a indústria urbana a oferta necessária de um proletariado inteiramente livre. (MARX, 2013, p. 804)

E continua

131

Os diferentes momentos da acumulação primitiva repartem-se, agora, numa sequência mais ou menos cronológica, principalmente entre Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra. Na Inglaterra, no fim do século XVII, esses momentos foram combinados de modo sistêmico, dando origem ao sistema colonial, ao sistema de dívida pública, ao moderno sistema tributário e ao sistema protecionista. Tais métodos, como por exemplo o sistema colonial, baseiam-se, em parte, na violência mais brutal. Todos eles, porém, lançaram mão do poder do Estado, da violência concentrada e organizada da sociedade, para impulsionar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal em capitalista e abreviar a transição de um para o outro. A violência é a parceira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova. (MARX, 2013, p. 821)

A consolidação do modo de produção capitalista ocorre por meio da privatização e concentração dos meios de produção, de uma nova divisão social do trabalho, da elevação do grau de exploração e opressão da atividade laboral, além de uma maior expropriação de mais-valer e acumulação de capital. Concomitantemente, a ascensão política da burguesia como classe social é um dos fatores responsáveis por superar as antigas relações sociais e limites que impediam o desenvolvimento da produção econômica e de novas formas de exploração do homem pelo homem.

Desse modo, a emancipação que as revoluções liberais burguesas posteriores a essa consolidação econômica promovem diz respeito somente às



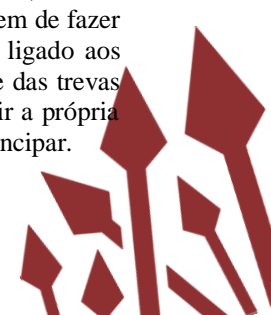
relações sociais de servidão e escravidão. Na medida em que os trabalhadores se tornam proprietários de sua força de trabalho e cidadãos – passando as relações de trabalho a se organizarem em termos contratualistas, buscando transformar a exploração feudal em exploração capitalista –, o avanço da sociedade burguesa amplia seu aspecto contraditório, conforme o antagonismo e os conflitos entre ricos e pobres crescem na sociedade. Ou seja, não há apenas um progresso político-econômico com o avanço do conhecimento, da técnica e da acumulação de riquezas, mas também um acúmulo de explorações, opressões, injustiças e de negação dos direitos fundamentais da humanidade. É a partir dessa tomada de consciência que emergem novas manifestações da *luta de classes*, uma nova prática social completamente atrelada às contradições resultantes dos interesses do capitalismo, isto é, entre as novas classes sociais e suas tendências.

Segundo Hobsbawm, mediante o surgimento da Revolução Industrial, “[...] pela primeira vez na história da humanidade, foram retirados os grilhões do poder produtivo das sociedades humanas, que daí em diante se tornaram capazes da multiplicação rápida, constante, e até o presente ilimitada, de homens, mercadorias e serviços” (HOBSBAWM, 2016, p. 59). Os servos, camponeses e artesãos se tornam completamente livres das determinações de seus senhores, monarcas e chefes de corporações de ofício; mas, ao mesmo tempo, isso significa que em nenhuma outra sociedade ou período histórico até ali havia se aberto a possibilidade de realização de um processo de acumulação na mesma intensidade.

4. AS REVOLUÇÕES BURGUESAS

As revoluções burguesas se deram no século XVIII – conhecido como o “Século das Luzes”, Iluminismo ou também Esclarecimento [*Aufklärung*]⁶, no sentido de iluminar, ilustrar, ou fornecer as luzes. Esse foi um movimento filosófico-político e cultural que sintetizou as bases ideológicas para a ruptura com a estrutura e concepção de mundo feudal e

⁶ O filósofo alemão Immanuel Kant (2013, p. 63-64), em resposta à pergunta “que é Esclarecimento [*Aufklärung*]?”, diz: o “Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]”. Kant, que estava ligado aos ideais da revolução burguesa alemã, buscava compreender o papel da ruptura das tradições da idade das trevas em oposição ao Iluminismo, isto é, se o homem era capaz de agir como sujeito, de governar e dirigir a própria vida agindo conforme a razão e sair desse “estado de menoridade”, de tutela, que o impedia de se emancipar.



a consolidação da burguesia como classe dirigente e dominante, a partir da compreensão filosófica

[...] [Jusnaturalista], que consiste em atribuir ao indivíduo direitos originários e inalienáveis; [contratualista], que consiste em considerar a sociedade humana e o Estado como fruto da convenção entre indivíduos; [liberal econômica], própria da escola fisiocrática, que combate a intervenção do Estado nos assuntos econômicos e quer que estes sigam exclusivamente seu curso natural, [e como] consequência global das doutrinas precedentes, negação do absolutismo estatal e redução da ação do Estado a limites definidos, mediante a divisão dos poderes. O postulado fundamental dessa fase do liberalismo é a coincidência entre interesse público e privado. (ABBAGNANO, 2007, p. 696)

133

É fundamental ressaltar a necessidade política em que se forjou a burguesia. Essa classe precisou, à medida que se tornava uma classe social hegemônica, apresentar suas necessidades sociais e econômicas como universais, a fim de que fossem tomadas como o único caminho capaz de superar os problemas que a totalidade da sociedade (as demais classes e grupos sociais) enfrentavam. Em outras palavras, a propagação dos princípios e ideais burgueses como universais e necessários foi fundamental para a consolidação das relações e do modo de produção capitalistas, uma vez que serviu como ponto de convergência e propulsor do programa político e revolucionário burguês. O próprio Marx, em sua juventude – e em debate com o movimento dos jovens hegelianos –, lidou com essa questão ligada aos conceitos de emancipação política e humana. Segundo a interpretação de Trotsky acerca da Revolução Francesa

Comparadas com a grande revolução, a prussiana ou a austríaca surpreenderam por sua falta de brilho. Por um lado, chegaram demasiado cedo. Por outro, demasiado tarde. O gigantesco esforço que a sociedade burguesa precisa para acertar contas radicalmente com os senhores do passado só pode ser conseguido ou mediante a poderosa *unidade da nação inteira*, que se levanta contra o despotismo feudal, ou mediante uma evolução acelerada da *luta de classes* dentro dessa nação em vias de emancipação. O primeiro caso se deu entre 1789 e 1793. Toda a energia nacional que se havia acumulado na tremenda resistência contra a velha ordem foi totalmente gasta na luta contra a reação. No segundo caso, que até agora não se deu na história e que consideramos apenas como uma possibilidade, se produz, dentro da nação burguesa, o grau de energia necessário para conseguir a vitória sobre as forças obscuras do passado, mediante uma luta de classes “interna”. Os ásperos conflitos internos que consomem grande parte de suas energias e privam a burguesia da possibilidade de desempenhar o papel principal levam seu antagonista, o proletariado, adiante, lhe dão em um mês a experiência de décadas, o colocam na frente mais avançada e lhe



entregam as rédeas do poder, ocasião que aproveita para, decididamente e sem vacilações, dar aos acontecimentos um poderoso ímpeto. (TROTSKY, 2010, p. 59-60)

Em relação à repercussão desse período de radicalização na ilha de São Domingos, em 1789 – a partir da convocação dos Estados Gerais; da proclamação do Terceiro Estado como Assembleia Nacional, e posteriormente, Constituinte; da queda da Bastilha; da elaboração da Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão; e do “período do terror” –, houve um impacto profundo, chegando a intensificar-se a chama que deu início à Revolução Haitiana⁷, em 1791. Iniciou-se, assim, a libertação da ilha da dominação francesa, sendo essa a primeira colônia a acabar com as relações escravistas, fundando-se a primeira república negra moderna. No mesmo ano, a Assembleia Constituinte estabeleceu a igualdade de direitos em São Domingos, provocando revoltas e rebeliões de escravos. Ainda segundo Trotsky

No período heroico da história francesa, vemos diante de nós uma burguesia ilustrada e ativa que ainda não havia descoberto suas próprias contradições. A história lhe havia confiado a tarefa de direção na luta pela nova ordem, não apenas contra as instituições antiquadas da França, mas também contra as forças reacionárias de toda a Europa. Consequentemente, em todas as suas diversas frações, a burguesia se sente a líder da nação, reúne as massas para o combate, lhes transmite as palavras de ordem e lhes mostra a tática da luta. A democracia unificou a nação sob uma ideologia política. O povo – pequenos burgueses, camponeses e operários – elegia burgueses como deputados e as tarefas confiadas a eles por seus eleitores eram inscritas na linguagem de uma burguesia consciente do seu papel messiânico. Embora durante a revolução também apareçam claramente antagonismos de classe, a inércia da luta revolucionária afastava continuamente do caminho os elementos mais conservadores da burguesia. Nenhuma camada social é descartada antes de ter transmitido sua energia às que a sucedem. Assim, a nação como um todo continua a luta por seus objetivos com meios cada vez mais poderosos e decididos. Quando as camadas superiores da burguesia rica se separam do núcleo do movimento nacional posto em marcha e se aliam com Luís XVI, as demandas democráticas da nação são dirigidas *contra* tal burguesia, e isso leva ao sufrágio universal e à república como formas lógicas e inevitáveis da democracia. (TROTSKY, 2010, p. 60-61)

Dessa maneira, o período de crise e carestia no governo de Luís XVI, que gerou as condições para o início do processo revolucionário francês, estabeleceu-se sobre a frágil base do desenvolvimento agrícola atrasado (sob as regulações restritivas da indústria, típicas do mercantilismo) e da predominância da população camponesa miserável e exaurida pelos altos impostos e obrigações feudais. Esses eram os principais motivos que impediam a

⁷ JAMES, Cyril Lionel Robert. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2010.



expansão e a consolidação da indústria capitalista francesa no século XVIII, bem como o desenvolvimento de novas técnicas de produção e formas de propriedade e relações de produção (RUBIN, 2014, p. 127-129). Isso se deu diferentemente da Inglaterra, que havia passado por uma transformação sociopolítica com a Revolução Gloriosa entre 1688 e 1689, responsável por romper com o absolutismo e instaurar uma Monarquia Constitucional, na qual antigos direitos feudais foram abolidos com a reconfiguração da monarquia inglesa submetida ao parlamento.

Por conseguinte, o liberalismo – que aflorou durante o Iluminismo como uma doutrina filosófico-política, tendo como seus principais expoentes Voltaire, Diderot, Montesquieu, Rousseau – tinha como objetivo a liberdade no campo político e econômico, visto que foi capaz de sintetizar para o pensamento liberal e burguês a necessidade de romper com o absolutismo teológico e a estrutura feudal.

5. A REVOLUÇÃO FRANCESA E A IDENTIFICAÇÃO DA MULHER COMO SUJEITO

135

A França, que era conhecida como “República das Letras” pelos cidadãos livres e iguais, autodenominados “*les philosophes*”⁸, era uma sociedade monárquica dividida em estados rigorosamente fechados⁹, com uma base produtiva frágil e atrasada, além de uma produção que impedia o desenvolvimento da indústria capitalista. Apesar da predominância

⁸ Os filósofos (“*les philosophes*”) eram escritores que buscavam adentrar o círculo sociocultural e político francês em busca de reconhecimento e remuneração, pois, com recursos escassos, não tinham outro ofício se não o de escritores. Com origens diversas, desde a burguesa, nobre, religiosa, ou sem condição social definida, esses filósofos tiveram um enorme alcance no que diz respeito à livre circulação de ideias e pensamento, o que resultou em perseguições, prisões e exílios, resultados da defesa e da prática da liberdade. Esses escritores ficaram conhecidos como “enciclopedistas” por escreverem sobre assuntos diversos e por a *Enciclopédia* ser de fato a grande obra de todos eles. Tal grupo não destinava seus escritos apenas para o público especialista ou pertencente às classes dominantes, nobres e clericais, mas sim para o público não especialista, sobre o qual pretendia “lançar as luzes”, o que significa um rompimento com os valores estabelecidos, sejam eles morais, religiosos ou sobretudo filosóficos e políticos (ABRÃO, 2007, p. 267-271).

⁹ A sociedade francesa era dividida juridicamente em: Primeiro Estado, constituído pelo alto clero e o baixo clero, sendo que o primeiro se identificava com a nobreza e o segundo, com o povo; Segundo Estado, constituído pela nobreza – a corte, a nobreza provincial e a nobreza de toga (juizes e altos funcionários), que, embora não fosse nobre de nascimento, comprava títulos de nobreza e o transmitia de forma hereditária; o Terceiro Estado, constituído pelos burgueses, os camponeses sem terra e os “*sans-culottes*” – chamados assim por causa das calças simples que usavam, diferente do vestuário luxuoso dos nobres –, uma camada heterogênea composta por artesãos, aprendizes, proletários e pequenos proprietários. O Primeiro e o Segundo Estados também formavam a aristocracia, um grupo que explorava e oprimia o Terceiro Estado através da cobrança de impostos e contribuições, pois, além de usufruírem da isenção tributária, usufruíam do tesouro real com pensões e cargos públicos e clericais (MORIN, 2013, p. 75).



agrícola, existia a base da indústria de artigos de luxo destinada à corte, à aristocracia e à exportação (RUBIN, 2014, p. 127).

A contribuição da gama de pensadores iluministas foi fundamental para a construção de uma nova interpretação e redefinição do homem, orientada pela razão e pela capacidade de se determinar. Como resultado das relações e experiências condicionadas pelo meio social, o ser humano pôde ser educado a deixar de viver sob o véu da arbitrariedade e transformar a si mesmo – como é o caso particular das mulheres que passam a se reivindicar como *sujeitas*, o que, segundo Morin (2013, p. 95), significa uma forma de “consciência das [necessidades de] mudanças radicais na organização política, social e econômica do país, as quais necessariamente afetariam seu círculo familiar e camada social”. Imersa nesse contexto de ideias políticas e discussões filosóficas, a Revolução Francesa possibilitou o rompimento com o Antigo Regime após uma profunda crise econômica do governo de Luís XVI.

A Revolução Francesa foi um processo revolucionário político-econômico realizado por meio da articulação e mobilização das forças sociais para a derrubada do absolutismo monárquico. Após a consolidação do poder econômico da burguesia com a Revolução Industrial na Inglaterra, e devido às relações de apoio mútuo com os governos monárquicos, a burguesia se via impedida de se desenvolver livremente pelas instituições semifeudais, que passaram a ser obstáculos para a consolidação de seu poder político. Desse modo, a burguesia buscou por apoio no Terceiro Estado, articulando e agitando seu programa econômico e político para as massas em busca de uma unidade da nação contra as forças do Antigo Regime. Embora essa relação de aliança da burguesia com o Terceiro Estado tenha se estabelecido num primeiro momento, ainda existiam disputas internas pela direção política e econômica desse processo, gerando divergências de interesses entre as classes sociais. A partir desses elementos gerais, é possível compreender como foram desenvolvidos os respectivos conflitos sociopolíticos e econômicos entre os anos de 1789 e 1799.

A convocação dos Estados Gerais¹⁰ por Luís XVI para maio de 1789 marca o início do período de efervescência política na França. Esse mecanismo utilizado pelo rei como uma forma de consulta aos súditos nada mais era do que uma maneira de obter consenso para votar subsídios fiscais, uma vez que o tesouro nacional estava quase em falência. Com o crescimento da insatisfação das diversas camadas sociais e das exigências de reformas políticas e sociais (inspiradas pelo espírito iluminista), cartas, petições e manifestações foram

¹⁰ Os Estados Gerais eram uma assembleia formada por representantes eleitos do clero, da nobreza e do Terceiro Estado com o objetivo de votar medidas tributárias para resguardar o tesouro público francês. Os representantes dos Estados Gerais não tinham autoridade para governar e nem para legislar; além disso, eles não se reuniam desde 1614 (MORIN, 2013, p. 35).



produzidas, inclusive por mulheres – apesar de ainda serem minoritárias, já que “considerava-se que elas estavam naturalmente representadas pelos homens da família” (MORIN, 2013, p. 35).

Essa perspectiva, fundamentada principalmente em princípios teológico-naturalistas, limitava e manifestava a incapacidade de compreender a totalidade da realidade social e política dos setores aristocráticos e institucionais, formados majoritariamente por homens. Destaca-se o fato de que as mulheres já se encontravam incorporadas como força de trabalho em diversas áreas no mesmo século – como a prataria, a encadernação, a papelaria, o comércio de alimentos, a costura e pequenas atividades de rua; havia até mesmo corporações de ofício exclusivamente femininas, como as das floristas e das vendedoras de peixe (MORIN, 2013, p. 38-39).

Nos citados documentos elas pediam “mais esclarecimento, mais educação e igualdade perante a lei para os dois sexos, [...] a lei do divórcio e treinamento profissional para conquistar a independência financeira, [...] necessidade de moral e bons costumes (*moeurs*) para reformar a sociedade” (MORIN, 2013, p. 36). Além disso, era materialmente contrastante a inferioridade dos salários pagos às mulheres frente aos pagos aos homens ao exercerem uma mesma atividade. Ainda vale ressaltar a existência de grupos de mulheres, como as comerciantes de mercado, que tinham ligações diretas com o rei devido à sua importância para as relações de comércio da comunidade e manutenção da família, destacando-se o papel estabelecido por elas na sociedade, na qual eram “responsáveis pelo orçamento doméstico e pela alimentação da família” (MORIN, 2013, p. 74). Em períodos de escassez, carestia e crise, as mulheres já eram as que mais sofriam, pois eram diretamente responsáveis pelo cuidado e manutenção da vida doméstica, o que, por sua vez, motivava-as a participar da vida pública e política, servindo por vezes como “termômetro das massas”, dada sua posição social estratégica.

Em junho de 1789, a Assembleia Nacional substituiu os Estados Gerais, devido às tentativas do rei de conter as reformas impulsionadas pelo povo. Com isso, a população parisiense formou milícias (organizações militares populares) e se direcionou para a tomada da Bastilha¹¹, em julho de 1789. Apesar do “estabelecimento do caráter masculino do embate revolucionário”, fica evidente que “as mulheres do povo estavam presentes desde os primeiros momentos da Revolução” (MORIN, 2013, p. 70). Desde a convocação dos Estados Gerais, a

¹¹ A Bastilha era uma fortaleza que havia sido transformada em prisão, um símbolo do absolutismo. A tomada da Bastilha marca o início do processo revolucionário (MORIN, 2013, p. 69-70).



presença feminina foi se tornando mais ativa e incidente – especialmente na vida pública –, chegando-se ao ponto, inclusive, de as mulheres participarem dos levantes e das frentes de avanço do processo revolucionário.

Com o início da Assembleia Nacional Constituinte (junho de 1789 a setembro de 1791), a burguesia organizou a Guarda Nacional e estabeleceu a Comuna, uma forma de governo provisória para controlar os ânimos das massas, pois se temia uma radicalização. Em agosto de 1789, foi aprovada a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e, em setembro de 1791, sancionou-se a Constituição francesa. Na Constituição, foi dissolvida a monarquia da Assembleia Nacional e instituída uma Monarquia Constitucional, com a separação dos três poderes (Legislativo, Judiciário e Executivo, embora o rei ainda pudesse designar seus ministros). Foram abolidas

[...] instituições que feriam a liberdade e a igualdade e os títulos de nobreza, as distinções hereditárias, as distinções das ordens feudais, a herança de juízes e quaisquer títulos, denominações e prerrogativas derivadas ou de qualquer ordem de cavalaria e quaisquer condecorações. [Aboliram-se], também, as distinções envolvidas de nascimento ou de qualquer outra superioridade de funcionários públicos no exercício de suas funções. (PEIXINHO, 2012, p. 4)

138

Contudo, a definição de direitos dos cidadãos se limitava à distinção entre ativos e passivos – os ativos eram os que pagavam impostos, podiam servir à Guarda Nacional e participar das eleições; os passivos eram os que não conseguiam pagar a alta taxa de impostos requerida, não podiam votar e nem portar armas –, o que restringiu a participação política das mulheres pelo voto censitário, especialmente as proletárias e pobres, evidenciando-se seu não reconhecimento como cidadãs. Sobretudo, o período entre 1789 e 1791 marca o surgimento, em Paris e nas províncias, de “associações mistas e femininas [...] que aos poucos se transformaram em clubes políticos” (MORIN, 2013, p. 24) – como o caso da Sociedade das Cidadãs Republicanas Revolucionárias¹², fundado por Claire Lacombe¹³ e Pauline León¹⁴.

¹² A Sociedade das Cidadãs Republicanas Revolucionárias, fundada em maio de 1793, durante o auge da radicalidade do processo revolucionário, era formada por mulheres *sans-culottes*, comerciantes de rua, artesãs e assalariadas (proletárias, camponesas e pequeno-burguesas). Embora não fosse um clube político propriamente “feminista”, pois esse termo ainda não existia no século XVIII, ele possibilitou a articulação e radicalização das mulheres ativistas, militantes e das atividades durante a Revolução, como a exigência da não taxa dos gêneros de primeira necessidade e a vigilância e perseguição aos contrarrevolucionários, como os girondinos e aristocratas (MORIN, 2013, p. 163).

¹³ Claire Lacombe (1765-1809?) foi uma jovem atriz e uma das fundadoras da Sociedade das Republicanas Revolucionárias durante a Revolução Francesa. Claire participou do combate violento e da tomada do Palácio das Tulherias – onde residia a família real – em agosto de 1792, que marcou a vitória dos revolucionários e o fim da monarquia e da distinção entre cidadãos ativos e passivos (MORIN, 2013, p. 164).



Esses clubes políticos possuíam um caráter particularmente entrelaçado ao período, com a defesa dos princípios republicanos e de uma visão de mundo antidogmática. Embora existissem diferentes tendências nas mulheres, mais radicais ou mais moderadas, era notável a dificuldade de centralização e unidade.

A partir desse contexto, é possível destacar duas questões que marcam os primeiros apontamentos de insuficiência desse programa revolucionário burguês em efetivar os direitos que haviam assumido como universais. Com os dois primeiros escritos, marca-se na história moderna o início das reivindicações das mulheres como “parte do povo soberano, e [que por isso] passaram a se intitular cidadãs (*citoyennes*)¹⁵, usando a palavra não mais como esposas e filhas de cidadãos, mas em sua acepção política, de pertencimento à cidade e ao conjunto da nação” (MORIN, 2013, p. 122).

Em resposta à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), Olympe de Gouges escreveu a Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã em 1791¹⁶: um manifesto político redigido para aprovação na Assembleia Nacional. Com o mesmo sentido contestatório, e em resposta à recém-promulgada Constituição de 1791, Mary Wollstonecraft escreveu a *Reivindicação dos Direitos da Mulher*, em 1792¹⁷ – a primeira reflexão filosófica acerca da igualdade de gêneros. Nela, procurou debater com os principais pensadores e teóricos do período iluminista francês, como Jean-Jacques Rousseau e Alexander Pope, que se utilizaram de uma argumentação baseada na razão para inferiorizar a mulher. Segundo Morin

Muitos homens [...] eram reticentes ou hostis à atuação das associações femininas quando suas atividades ultrapassavam a filantropia para entrar no terreno político – e masculino [...]. Ironicamente, todos se justificavam com os argumentos de Rousseau, fazendo leituras diferentes de seus escritos: as mulheres enxergavam a exaltação das mães e a responsabilidade pela formação dos bons costumes; os homens notavam a demarcação sexual dos papéis e a domesticidade feminina. (MORIN, 2013, p. 130)

¹⁴ Pauline León (1768-1838), que ao lado de Claire Lacombe fundou a Sociedade das Republicanas Revolucionárias e participou da tomada do Palácio das Tulherias, defendia o direito de as mulheres se armarem para defender a nação, assim como seus direitos políticos de cidadania. Para ela, era necessária a criação de uma Guarda Nacional feminina, pois, se as mulheres haviam lutado como cidadãs, também precisavam de armas como cidadãs para defender a si mesmas e à pátria (MORIN, 2013, p. 164).

¹⁵ Acerca da discussão acerca do significado do que é ser cidadão na França no fim do século XVIII: “[...] o governo jacobino interpretou o significado de homem segundo suas conveniências: quando se tratava de impostos e leis penais, a categoria *homem* incluía as mulheres (sentido *homo*, todos), porém, se a questão fossem os direitos políticos, educacionais e sociais, *homem* adquiria o sentido mais restrito de masculino (sentido *vir*, só o sexo masculino)” (MORIN, 2013, p. 122).

¹⁶ ASSMANN, Selvino José. Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – por Marie Gouze, “Olympe de Gouges” (1791). In: *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 15, n. 1, fev. 2018.

¹⁷ WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016.



Olympe de Gouges, pseudônimo de Marie Gouze (1748-1793), foi uma dramaturga e abolicionista que criticou de forma radical a sociedade francesa, que negava às mulheres direitos políticos e sociais. Guillotinada em 1793, durante o Período do Terror – em razão de sua posição crítica a Robespierre e Marat, além de contrária à pena de morte de Luís XVI e Maria Antonieta (à qual dedicara sua Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã) –, foi acusada de aproximação contrarrevolucionária com os girondinos e considerada “perigosa demais”. Durante sua atuação, reivindicava a participação política das mulheres por entender que “a mulher nasce livre e permanece igual ao homem em direitos” (ASSMANN, 2018, artigo primeiro, p. 3). Nesse sentido, se a mulher “tem o direito de subir ao cadafalso; [...] [a ela também deve ser reconhecido o direito de] subir à tribuna” (ASSMANN, 2018, artigo dez, p. 3), reafirmando-se a concepção de direito natural iluminista. Para a existência de uma sociedade justa, na visão de Gouges, a mulher não deveria ter sua vida e comportamento subordinados à tirania da vontade do homem, já que era capaz de determinar e julgar por si mesma. A conclusão lógica da autora, e por isso bastante importante para o período, era de que a distinção sexual não poderia subsistir como premissa para o acesso e direito à cidadania.

Já Mary Wollstonecraft (1759-1797) foi uma escritora e filósofa inglesa conhecida por inaugurar os fundamentos da origem da discriminação da mulher. Argumentava que essa origem não é natural, ou melhor, que o que condiciona as mulheres a serem desprovidas de razão é sua falta de formação e educação, direcionando-as à dependência servil do homem. Por meio de sua contribuição, a autora buscou esclarecer o ponto de vista filosófico da mulher naquele contexto social, assim como desnaturalizar e desmentir preconceitos, tornando racional e científica a discussão acerca da “inferioridade natural” da mulher – que, para ela, buscava ser apologética e conservar as relações de dependência e subordinação em relação ao homem. Em sua concepção, contrária às teorias jusnaturalistas tradicionalmente defendidas pelos mais renomados pensadores da época, a subordinação do gênero feminino é agravada pela estrutura patriarcal das famílias e da sociedade, e não porque a mulher seja biológica, física ou intelectualmente inferior e incapaz de ser racional.

Sua discussão tem como chave de pensamento comparar a ideia de que “o homem foi feito para raciocinar, [e] a mulher para sentir” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 90). Para a autora, a mulher não precisa ter laços matrimoniais ou mesmo ser proprietária para ter a garantia de uma existência civil reconhecida pelo Estado (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 184; 192). Isso a coloca em pé de igualdade com o espírito da época do jacobinismo radical, promovendo um importante giro na abordagem da questão das



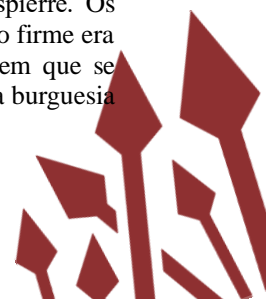
mulheres de um caráter meramente moral e ligado aos costumes para uma questão filosófica, racional e ligada à esfera política. Ainda nesse sentido, sua contribuição ganha originalidade pela qualidade científica de sua investigação, promovendo “uma inflexão na direção da construção de uma teoria política feminista [...] [embora ela], ao tratar dessas questões (com o foco voltado particularmente para a primeira delas), combina a adesão (quase inevitável) às ideias dominantes da época” (MIGUEL; BIROLI, 2014, p. 21).

Afirma Mary Wollstonecraft: “para fazer com que o pacto social seja verdadeiramente equitativo e a fim de difundir esses princípios esclarecedores [propagados pela Revolução], os únicos capazes de melhorar o destino do homem, deve-se permitir às mulheres que lancem os alicerces de sua virtude no conhecimento” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 224). Ou seja, para ela não bastavam apenas os direitos políticos e econômicos reconhecidos e efetivados para as mulheres, uma vez que elas já manifestavam a necessidade de uma profunda reforma social que também incidisse sobre o comportamento e cultura masculinas, que as degradavam, oprimiam e exploravam com base em um caráter estritamente naturalista e sexista.

Após a queda da monarquia, a nobreza e os membros do alto clero emigrados formaram uma aliança, buscando por apoio nas nações monarcas vizinhas para restaurar o Estado absolutista e impedir que as ideias revolucionárias atingissem outros países por meio da ameaça de intervenção externa da França. Durante esse período ocorreu uma cisão na Assembleia Legislativa – modernamente conhecida pelas designações políticas de “direita”, “centro” e “esquerda”, em relação às posições da mesma – entre aqueles que queriam dar continuidade ao processo revolucionário e aqueles que entendiam que as principais transformações já haviam sido realizadas pela Constituição de 1791.¹⁸

Em 1792, com a aprovação da guerra contra a Áustria, uma dupla expectativa passou a ser gerada: para a burguesia, aquela poderia ser uma breve e vitoriosa guerra que fortaleceria sua direção e posição políticas; para a aristocracia, poderia representar uma esperança do retorno de Luís XVI, que, após ser acusado de traição junto a Maria Antonieta, havia sido preso. A pequena burguesia e os camponeses, descontentes com as expropriações e com o fato

¹⁸ A divisão dos revolucionários de 1789 foi realizada entre: (1) aqueles que queriam dar continuidade ao processo revolucionário e aprofundá-lo (o que significava aumentar os direitos do povo) – chamados de jacobinos, eram formados pela pequena burguesia e apoiado pelos *sans-culottes* (artesãos e aprendizes, trabalhadores e pequenos proprietários); e (2) aqueles que não queriam aprofundar a revolução, porque temiam a radicalização das massas – chamados de girondinos, eram formados pela alta burguesia aliada aos setores da nobreza e do baixo clero. Os jacobinos, por ocuparem os assentos superiores das sessões, receberam o nome de “montanha” ou “partido da montanha”, tendo como seus principais líderes Danton, Marat e Robespierre. Os girondinos receberam esse nome pois ocupavam os bancos inferiores das sessões. O grupo sem opinião firme era chamado de planície ou pântano – tratava-se das camadas mais baixas, de “*cordeliers*”, camada em que se encontravam os mais pobres, as mulheres, alguns pequenos comerciantes, artesãos e assalariados; e da burguesia financeira de “*feuillants*” (TROTSKY, 2017, p. 451).



de terem de pagar pelo fim dos direitos feudais, retomaram a violência. A alta burguesia, que se mantinha no poder, proibia a organização sindical e as greves sob pena de morte. Com Paris sitiada pelas tropas prussianas, o povo chama às ruas a defesa da revolução, que leva ao massacre de partidários e defensores do Antigo Regime sob a liderança de Robespierre, Danton e Marat – que distribuíram armas e organizaram a Comuna Insurrecional de Paris.

A Convenção (1792-1795), então, assume o lugar da Assembleia Legislativa devido à ameaça de intervenção externa da Áustria e da Prússia, assim como em função da crise econômica e inflacionária francesa. Inicialmente, foi dirigida pelos girondinos, que queriam consolidar as conquistas burguesas, mas freavam a radicalização da revolução fazendo uma conciliação com o rei e a nobreza. Devido às manifestações populares, os jacobinos – que, diferentemente dos girondinos, queriam aprofundar o processo revolucionário – assumiram o poder revolucionário em 1793 com apoio dos *sans-culottes*. Dessa maneira, teve início a República Jacobina e a redação da nova Constituição de 1793 (HOBSBAWM, 2016, p. 115-117).

A Constituição de 1793 marcou o início da primeira República francesa e um rompimento completo com a Monarquia Constitucional, abolindo-se o voto censitário e instituindo-se o sufrágio universal. A limitação do direito à propriedade privada e a liberdade econômica, a instituição do sistema educacional e de assistência pública (o direito ao trabalho e o direito à existência) e a instituição da liberdade de pensamento, opinião, imprensa e organização foram promovidas. No entanto, devido às imposições de ordem política das lutas entre as classes sociais e suas frações, esse documento nunca foi efetivado concretamente, mas foi capaz de produzir um “legado importante para o século XIX [...] para inspiração das ideologias socialistas [porque] [...] foi revolucionária historicamente, [uma vez que] principiou com a inclusão da igualdade como direito concreto” (PEIXINHO, 2012, p. 5).

Também a partir de 1793 teve início o Período do Terror, marcado pela ascensão de Robespierre e a perseguição, julgamento e guilhotinamento de seus opositores (aristocratas, clérigos, girondinos, inimigos reais e presumidos da Revolução). Os girondinos sobreviventes, assim como a burguesia moderada, já exaustos pela radicalização e excessos revolucionários dos jacobinos, articularam um golpe – conhecido como Termidor –, que, por meio da Convenção Termidoriana (1794-1795), marcou a decadência do período revolucionário com o fim da Comuna Insurrecional de Paris e a queda de Robespierre e seus partidários jacobinos, os *sans-culottes* e a pequena burguesia (HOBSBAWM, 2016, p. 117).



Em 1795, a Convenção elaborou uma nova Constituição que retrocede em relação à anterior em termos de direitos fundamentais reconhecidos como conquistas da Revolução, como

A expressão que dispunha que os homens nascem livres e iguais em direitos por se temer que fosse exigida a igualdade econômica como ocorrera na Declaração de 1793. Desaparecem os direitos fundamentais que consagravam a felicidade comum como fim da sociedade, o direito ao trabalho, à assistência social, à educação e o direito à insurreição. O mais visível dos retrocessos foi a eliminação do sufrágio universal e o restabelecimento do voto censitário. (PEIXINHO, 2012, p. 6)

Além de tudo isso, teve início a proibição da Sociedade das Cidadãs Republicanas Revolucionárias e dos clubes políticos femininos e mistos. Como aborda Morin (2016, p. 193), mesmo dentro dos limites do ideário burguês da época, a Sociedade foi apontada como “uma possível conexão política [contrarrevolucionária] entre os girondinos e as Republicanas Revolucionárias, que, ao contrário, eram próximas dos *Enragés*”. Esse ataque às militantes e ativistas republicanas partiu tanto do setor dos montanheses como de mulheres aristocratas e da alta burguesia, que, além de não reconhecerem os direitos políticos das mulheres em geral, eram contrárias à sua participação política, buscando retomar as reivindicações e concepções conservadoras de “maternidade cívica” em conjunto com os homens (MORIN, 2016, p. 186).

No final do ano de 1795, a Convenção cedeu lugar ao Diretório (1795-1799), um período conservador marcado pelo retorno da alta burguesia ao poder e pela insatisfação das massas. Em 1796, também ocorreu a tentativa de organizar a Conspiração dos Iguais (conhecida como o primeiro movimento popular socialista), liderada por Graco Babeuf, por meio da crítica à propriedade privada que inspirará a luta operária do século XIX (HOBSBAWM, 2016, p. 127). Diante disso, a alta burguesia “eliminou a declaração de direitos e dispôs, exclusivamente, sobre princípios orgânicos que legitimou a ditadura, mas conservou, oficialmente, a forma republicana” (PEIXINHO, 2012, p. 7), sendo necessário recorrer a uma figura de caráter autoritário e militar. Sobressaiu-se, portanto, Napoleão Bonaparte, que suprimiu o Diretório e instaurou o Consulado (1799-1804) por meio de um golpe de Estado que ficou conhecido como 18 de Brumário – quando Napoleão estabeleceu-se como primeiro cônsul e deu início ao período napoleônico, marcando definitivamente a decadência do processo revolucionário da burguesia francesa.

Durante o Império Napoleônico, as guerras de expansão e conquista (1803-1815) foram fundamentais para difundir os ideais da revolução burguesa e

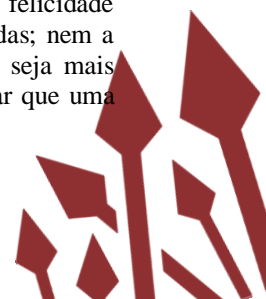


combater o absolutismo monárquico. Em 1804, foi criado o Código Civil Napoleônico, que cumpria a função de salvaguardar a propriedade privada burguesa, além de proibir sindicatos e greves e até mesmo, particularmente, o direito ao divórcio (HOBSBAWM, 2016, p. 129-131). Por conseguinte, a restauração do poder monárquico com Luís XIII marca o fim do Império Napoleônico, expresso na nova Constituição de 1814.

Sobre esse período, é importante ressaltar que, de “1793 a 1795, os homens de todas as classes sociais e níveis de renda tiveram plenos direitos políticos. [No entanto,] as mulheres que contribuíram para este avanço democrático não foram incluídas” (MORIN, 2013, p. 138), ou seja, as mesmas que haviam participado diretamente da revolução tinham agora sua luta e engajamento políticos ignorados com a ideia de “maternidade cívica”¹⁹. Por essa concepção naturalista e fundamentada na desigualdade entre os sexos, elas deveriam voltar-se para as atividades domésticas e para os deveres maternos, como forma de garantir que as “mulheres virtuosas” – esposas e mães – construíssem as bases da República da Virtude, sob um forte apelo à moral republicana. Apoiava-se a noção de que, ao educarem seus filhos, estariam preparando a futura geração de patriotas. Essas mulheres eram os modelos que estavam em contraposição às “mulheres perigosas”, que participavam da atividade pública, do ativismo e da militância políticas.

Influenciados por teóricos como Rousseau, “muitos homens [...] eram reticentes ou hostis à atuação das associações femininas quando suas atividades ultrapassavam a filantropia para entrar no terreno político – e masculino” (MORIN, 2013, p. 130). Assim, muitos dos grandes pensadores e revolucionários da época ainda eram temerosos quanto ao alcance dos clubes femininos e da participação política das mulheres, pois esta acabava por questionar as relações sociais estabelecidas e o comportamento masculino. Os homens se encontram em situação confortável, já que “não estão dispostos a colocar as mulheres em situações próprias a fim de capacitá-las a obter entendimento suficiente” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 227). Outro exemplo de rejeição às mulheres cidadãs e revolucionárias foi a “expressão da moral

¹⁹ Para Wollstonecraft, a sociedade educava as mulheres para serem agradáveis às vistas de seus maridos, pais e governantes. Elas ocupavam sua educação com futilidades ou atividades do âmbito doméstico, e por vezes não sabiam se o que faziam era por hábito (costume) ou porque queriam e decidiram fazer devido às debilidades de seu processo formativo. Destinar as mulheres à obrigatoriedade da vida e trabalhos domésticos (casar, cuidar do lar e dos filhos) para reproduzir o ideal de família, além de não contribuir para emancipar as mulheres, não contribuía para desenvolver suas faculdades intelectuais, o que também implicaria não ser uma boa mãe – e consequentemente uma boa esposa –, pois a mulher não tinha o direito de escolher por si mesma. Sobre essa questão, ela comenta: “[...] nós não veremos mulheres afetuosas até que se estabeleça mais igualdade na sociedade, até que as posições se misturem e as mulheres se libertem, tampouco veremos aquela felicidade doméstica dignificada, cuja grandiosidade não pode ser apreciada pelas mentes ignorantes ou viciadas; nem a importante tarefa da educação será adequadamente iniciada, até que a figura de uma mulher não seja mais apreciada do que sua mente. Pois seria tão sensato separar o joio ou figos do cardo quanto imaginar que uma mulher tola e ignorante seria uma boa mãe” (WOLLSTONECRAFT, 2016, p. 245).



conservadora da exaltação das virtudes domésticas e dos papéis de gênero bem definidos, [...] compartilhada com os padrões burgueses” (MORIN, 2013, p. 203). A forma de participação das mulheres na vida pública se dava por meio do tricô e da costura nas tribunas, enquanto os deputados homens discursavam.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após abordarmos o período da Revolução Francesa, de 1789 a 1799, a partir do desenvolvimento das relações de produção capitalistas – visto que a base material da sociedade é constituída pelas relações de produção capitalistas e pelas forças produtivas – e da gênese socioeconômica das reivindicações dos direitos da mulher na modernidade, podemos compreender como as mulheres (camponesas, proletárias e pequeno-burguesas) desse período desempenharam um papel central ao questionar as bases da nova ordem social que efervescia.

Com a fundação dos clubes políticos femininos e mistos foi possível delinear e também diferenciar as posições políticas das mulheres participantes e ativas na vida pública, pois suas posições, ora mais abertas, ora mais conservadoras, questionavam a centralidade das teorias jusnaturalistas e teológicas que inferiorizavam as mulheres na sociedade.

Nesse sentido, é possível compreender as particularidades dos textos apresentados por Olympe de Gouges, em 1791, e por Mary Wollstonecraft, em 1792, acerca da emancipação política da mulher, pois ambas as contribuições foram fundamentais para o período, marcando os primeiros apontamentos de insuficiência do programa político-econômico da burguesia em efetivar os direitos que havia assumido como universais, dado que excluía as mulheres dos direitos políticos.

A reflexão-chave do pensamento de Gouges pode ser resumida na ideia de que as relações sociais fundamentadas pela distinção sexual não poderiam existir como princípios para o acesso e direito à cidadania. Tal ideia foi radicalizada especialmente por Wollstonecraft, que, não apenas por seu envolvimento e atividade no referido período, assumia o aspecto ideológico da burguesia revolucionária da época; ao tomar a pretensão universal das reivindicações políticas e econômicas, buscava manifestá-las filosoficamente como uma questão que se relacionava e abarcava as mulheres das mais distintas classes sociais.



Apesar desses limites e equívocos, a posição de Wollstonecraft também carregava elementos que denunciavam as condições das mulheres proletárias, camponesas e pequeno-burguesas, além de outras tendências e grupos sociais, mesclando tais elementos filosófica e politicamente em seus escritos e em sua prática política no referido período.

Nesse sentido, por fim, a expressão geral mais característica foi realizada, ainda que de forma documental, pela Constituição de 1793 e pela Declaração de Direitos Jacobina, possibilitando um acúmulo de experiências e debates políticos para o legado histórico dos movimentos socialistas no século XIX.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5 ed. Trad. Alfredo Bossi e Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABRÃO, Bernadete Siqueira (org.). *História da filosofia (Os Pensadores)*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

ASSMANN, Selvino José. Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã – por Marie Gouze, “Olympe de Gouges” (1791). In: *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, Florianópolis, v. 15, n. 1, fev. 2018. ISSN 1807-1384. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/interthesis/article/view/54986>>. Acesso em: 16 de março de 2019.

D’ATRI, Andrea. *Pão e rosas: identidade de gênero e antagonismo de classe no capitalismo*. 2 ed. Trad. Barbara Molnar, Flavia Toledo e Lara Zaramella. São Paulo: Edições Iskra, 2017.

HOBSBAWM, Eric. *A era das revoluções (1789-1848)*. 36 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2016.

HUNT, Emery Kay. *História do pensamento econômico*. 7 ed. Trad. José Ricardo Brandão Azevedo. Rio de Janeiro: Elsevier, 1981.

JAMES, Cyril Lionel Robert. *Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos*. Trad. Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2010.

KANT, Immanuel. *Resposta à pergunta: que é “esclarecimento” (Aufklärung)?* In: _____. *Textos seletos*. 9 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

MANDEL, Ernest. *O lugar do marxismo na história*. 2 ed. São Paulo: Xamã, 2001.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política, livro I*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MIGUEL, L.; BIROLI, F. *Feminismo e política: uma introdução*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MORIN, Tania Machado. *Virtuosas e perigosas: as mulheres na Revolução Francesa*. São Paulo: Alameda, 2014.

PEIXINHO, Manoel Messias. Os direitos fundamentais nas Constituições francesas. In: *Anais do XXI Congresso Nacional do CONPEDI*. Florianópolis: CONPEDI – Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito, 2012. Disponível em:



<<http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=b1bc40d056bad6ec>>. Acesso em: 15 de março de 2019.

RUBIN, Isaac Ilich. *História do pensamento econômico*. Trad. Enderle. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2014.

TROTSKY, Leon. *A teoria da revolução permanente*. São Paulo: Editora Instituto José Luís e Rosa Sundermann, 2010.

_____. O Termidor francês. In: *Stalin: uma análise do homem e de sua influência*. São Paulo: Editora Marxista; Porto Alegre: Editora Movimento, 2017.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. Trad. Ivania Pocinho Motta. São Paulo: Boitempo, 2016.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23877>

Artigo recebido em: 20/03/2019

Artigo aprovado em: 02/04/2019

SILÊNCIO E SOLIDÃO: ALGUMAS QUESTÕES SOBRE FILOSOFIA MORAL EM HANNAH ARENDT

SILENCE AND SOLITUDE: SOME QUESTIONS ABOUT MORAL PHILOSOPHY IN HANNAH ARENDT

Indi Nara Corrêa Fernandes¹

(indi.fernandes13@gmail.com)

RESUMO

Os ensaios e aulas de Hannah Arendt reunidos na obra *Responsabilidade e julgamento* são o fio condutor deste artigo, que pretende abordar algumas questões morais retomadas pela autora após a publicação de *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*, tendo como foco investigativo a relação do ser humano consigo mesmo, ou seja, a relação silenciosa característica do sujeito que pensa. A autora apresenta a tese segundo a qual, mesmo com a ausência de outros, o sujeito não se encontra totalmente sozinho, ou seja, compartilha de si mesmo. Levando essa premissa em consideração, Arendt afirma que o maior mal, tratado em sua obra *Eichmann em Jerusalém*, é cometido por aquele que se recusa a pensar, ou melhor, por aquele que não se reconhece mais como seu próprio interlocutor, abandonando a si mesmo e deixando de se constituir como alguém.

Palavras-chave: Hannah Arendt. Moral. Banalidade do Mal. Pensamento.

ABSTRACT

Hannah Arendt's essays and lessons compiled in the work *Responsibility and Judgment* are the guiding principle behind this paper, which intends to address certain moral issues recovered by the author after the publication of *Eichmann in Jerusalem – A Report on the Banality of Evil*. Taking as focus the relation of the human being to himself, in other words, the silent relation characteristic of the individual who thinks, the author presents the thesis under which, even in the absence of others, the individual is not totally alone, as he shares of himself. Taking this premise into consideration, Arendt affirms that the greatest evil, examined in her work *Eichmann in Jerusalem*, is committed by the one who refuses to think, or yet, the one who no longer recognizes himself as his own interlocutor, abandoning himself and no longer being incurred as somebody.

Keywords: Hannah Arendt. Moral. Banality of Evil. Thinking.

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7874874743895294>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6542-8495>.



1. INTRODUÇÃO

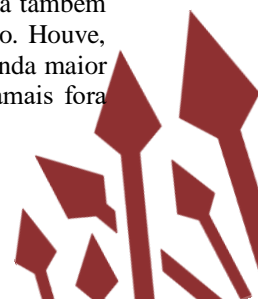
Desde a publicação, em 1951, de sua primeira grande obra *Origens do totalitarismo*, Hannah Arendt se concentrou na investigação dos aspectos que permeavam os regimes totalitários de sua época, principalmente o regime nazista. Sempre mantendo um diálogo com Immanuel Kant, nos capítulos finais de *Origens do totalitarismo* a autora utiliza do conceito kantiano de *mal radical* para caracterizar os sujeitos supérfluos dos campos de concentração e extermínio. Já em 1963, Arendt publica *Eichmann em Jerusalém*, em que pela primeira vez utiliza o termo *banalidade do mal*, dando início a uma nova fase de seu pensamento, a qual estará mais voltada para a relação entre teoria política e filosofia moral.

Como veremos mais adiante, a autora inicia essa nova fase afirmando que o mal não possui raízes, afastando-se, assim, de sua primeira interpretação do conceito kantiano de *mal radical* e introduzindo o termo *banalidade do mal* como indispensável para se entender o indivíduo banal, ou seja, aquele que não possui a capacidade de pensar de forma crítica os eventos em que se encontra inserido. No entanto, Arendt só percebe estar na posse de um novo conceito após a publicação de *Eichmann em Jerusalém*. Nesse primeiro momento, a autora não teve a intenção de definir com maior vigor o que entendia por *banalidade do mal*, gerando várias controvérsias em torno do conteúdo da obra.

Desse modo, após as repercussões² sobre a sua cobertura do julgamento de Eichmann, encomendada pela revista *The New Yorker*, Hannah Arendt destina seus esforços à tematização de questões morais, realizando diversos cursos e conferências reunidas na obra *Responsabilidade e julgamento*, na qual não mediu esforços para analisar e explicar com maior afinco o conceito de *banalidade do mal*.

Neste trabalho, vamos nos ater ao curso ministrado por Arendt na *New School for Social Research* em 1965, intitulado “Algumas questões de filosofia moral”, com o propósito de entender as circunstâncias que corroboraram para a elaboração do conceito de *banalidade do mal*. Assim, o objetivo deste trabalho é elucidar os aspectos da filosofia moral, especificamente a relação silenciosa do indivíduo consigo mesmo, que Arendt apresenta no

² Logo após sua cobertura do julgamento de Eichmann para a revista *The New Yorker* e a publicação de seu livro *Eichmann em Jerusalém – Um relato sobre a banalidade do mal*, Arendt recebeu diversas críticas, até mesmo da comunidade judaica e de amigos próximos e, por outro lado, sua análise do julgamento foi defendida também por muitos leitores – no entanto, muitas vezes por algo que não correspondia ao que ela tinha escrito. Houve, assim, uma grande comoção em volta de suas considerações acerca do julgamento e uma confusão ainda maior sobre o conteúdo do texto. Diz ela: “uma grande parte da controvérsia se dirigia a um livro que jamais fora escrito” (ARENDR, 2004, p. 79).



decorrer de suas análises, e, como pano de fundo, apresentar a relação entre política e filosofia, que se tornou primordial em seus escritos mais maduros.

2. A FILOSOFIA MORAL DE HANNAH ARENDT

Conforme seus estudos acerca dos regimes totalitários de sua época³, Arendt questiona se o conteúdo dos valores morais é de fato referente a condutas e padrões de comportamento que auxiliam os indivíduos na compreensão do que é certo ou errado, como entendia toda a tradição do pensamento filosófico até então, e se estes valores morais são “permanentes e vitais” (ARENDR, 2004, p. 115). Em decorrência de suas análises, a filósofa indaga, portanto, se os valores morais não remeteriam ao próprio significado etimológico da palavra “moralidade”, ou seja, “como um conjunto de *costumes (mores)*, usos e maneiras” (ARENDR, 2004, p. 113, grifos da autora), que poderiam ser facilmente trocados ou modificados de acordo com as necessidades e circunstâncias.

Arendt chama atenção para o fato de essa problemática não ter passado despercebida pela era moderna, afirmando que “a busca de Nietzsche de ‘novos valores’ era certamente uma clara indicação da desvalorização do que o seu tempo chamava ‘valores’ e o que tempos mais antigos tinham chamado mais corretamente ‘virtudes’” (ARENDR, 2004, p. 114). Ela se esforça em manifestar que já na modernidade pode-se perceber certa desconfiança para com os princípios morais e questiona: “essas coisas ou princípios, dos quais todas as virtudes são basicamente derivadas, eram meros valores que podiam ser trocados por outros, sempre que as pessoas mudassem de opinião a seu respeito?” (ARENDR, 2004, p. 115). Disso a autora infere que a negação da moralidade, já nos tempos modernos, é uma forma de entender que os princípios morais tais como foram pensados até então – como meros mandamentos morais, por exemplo – não são em tal grau inabaláveis.

A Alemanha nazista representa muito claramente esse cenário, como mostra Arendt:

O regime nazista anunciava um novo conjunto de valores e introduzia um sistema legal projetado de acordo com esses valores. Além disso, provava que ninguém tinha de ser nazista convicto para se adaptar e para esquecer da

³ Antes de se deter ao estudo das questões morais, Arendt se concentrou na investigação dos regimes totalitários de sua época, como o governo de Hitler na Alemanha e o governo de Stálin na Rússia. Vários textos sobre o assunto foram publicados no decorrer de sua vida, sendo o mais importante *Origens do Totalitarismo*, publicado em 1951, no qual a autora faz uma análise sobre antisemitismo, imperialismo e totalitarismo.



noite para o dia, por assim dizer, não o seu status social, mas as convicções morais que antes acompanhavam essa posição. (ARENDR, 2004, p. 117)

Assim, não apenas os criminosos que faziam parte do regime aderiram à inversão dos mandamentos e preceitos morais, mas várias camadas da sociedade alemã – que se tornara totalitária – ajustaram-se à nova ordem moral estabelecida. Não menos estranho foi o fato de vários criminosos que colaboraram com o regime serem pessoas comuns – pessoas muitas vezes consideradas cidadãos de bem, ou seja, pessoas que estavam cumprindo seus deveres perante a sociedade.⁴ Dessa forma, Arendt afirma que “a verdadeira questão moral não surgiu com o comportamento dos nazistas, mas daqueles que apenas se ‘organizaram’ e não agiram por convicção” (ARENDR, 2004, p. 117).

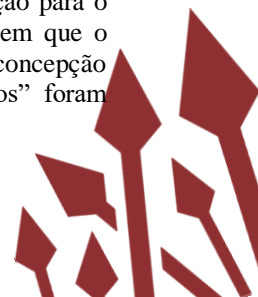
Deixando claro que sua preocupação primordial é referente às questões estritamente morais, ela sustenta:

O que essas pessoas fizeram foi horrível, e o modo como organizaram primeiro a Alemanha e depois a Europa ocupada pelos nazistas tem grande interesse para a ciência política e o estudo das formas de governo; mas nem um, nem outro propõe problemas morais. A moralidade desmoronou e transformou-se num mero conjunto de costumes – maneiras, usos, convenções a serem trocados à vontade – não entre os criminosos, mas entre as pessoas comuns que, desde que os padrões morais fossem socialmente aceitos, jamais sonhariam em duvidar daquilo em que tinham sido ensinadas a acreditar. (ARENDR, 2004, p. 118)

Arendt enfatiza que o *colapso da moralidade* ocorreu duas vezes na Alemanha: a primeira com a colaboração de várias camadas da sociedade com o regime nazista, que contradizia todos os preceitos morais até então conhecidos; e a segunda com a queda do regime, quando todos os valores morais retornam a sua – nas palavras um tanto irônicas da autora – “normalidade” (ARENDR, 2004, p. 118).

Por outro lado, houve um número significativo de pessoas que não se ajustaram à nova ordem moral. Esses indivíduos que não se adaptaram ao sistema ou não compactuaram com ele foram capazes de “julgar por si próprios” (ARENDR, 2004, p. 106). Tal julgamento se deu não por serem conhecedores e seguidores dos antigos padrões morais, mas talvez pelo simples fato de não conseguirem conviver consigo mesmos após decidirem cometer certos atos.

⁴ Tanto em *Eichmann em Jerusalém* quanto em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt chama atenção para o fato de os contribuintes, filiados e simpatizantes do regime nazista serem considerados, na época em que o partido estava em ascensão, homens exímios, que estavam prestando grandes serviços para nação. Tal concepção foi invertida da noite para o dia, assim que os alemães perderam a guerra. Os “homens exímios” foram rebaixados a criminosos cruéis e perversos.



Buscando referência na moralidade socrática, Arendt afirma que, para se conceber esse tipo de julgamento, é necessária a “disposição para viver explicitamente consigo mesmo” (ARENDR, 2004, p. 107).

Por mais que as experiências de sua época atestem que a moral, ao contrário do que se propunha o pensamento filosófico até então⁵, está mais relacionada com o sentido etimológico da palavra em si – ou seja, com a moral como um conjunto de hábitos –, Arendt não nega a importância de se entender “que a concordância do pensamento filosófico e religioso nessa questão pesa tanto quanto a origem etimológica das palavras que usamos e nossas próprias experiências” (ARENDR, 2004, p. 140). Entende, também, que a maioria das proposições morais até então formuladas, seja pela filosofia moral ou pela religião, estão voltadas para o eu (*self*), como: “‘Ama o teu próximo como *a ti mesmo*’, ‘Não faça aos outros o que não queres que façam *a ti*’, e, finalmente, a famosa fórmula de Kant: ‘Aja de tal maneira que a máxima da sua ação possa se tornar uma lei geral para todos os seres inteligíveis’” (ARENDR, 2004, p. 140).

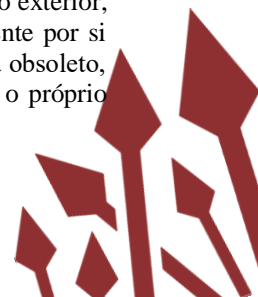
Levando essas premissas em consideração e as experiências de sua época, Arendt analisa como tais proposições morais, voltadas para o eu, relacionam-se com o pensar. Como dissemos antes, as pessoas que não participaram do regime nazista ou compactuaram com ele e, por isso, “permaneceram intactos e livres de toda culpa” (ARENDR, 2004, p. 142) foram capazes de julgar por si mesmas que não poderiam viver tendo a consciência⁶ de terem praticado certos delitos – mesmo estes sendo permitidos pela lei do país. No entanto, o não agir dessas pessoas não se configurava a partir de uma obrigação, como supunha o imperativo categórico kantiano⁷, pois aquilo que era certo ou errado já possuía uma evidência em si mesma.

A asserção de os preceitos morais serem evidentes por si mesmos, sem a necessidade de uma imposição exterior, é claramente perceptível na moralidade socrática, e é nela ela que

⁵ Várias vezes no decorrer do texto “Algumas questões de filosofia moral”, Arendt afirma que por toda a tradição do pensamento filosófico e religioso “há uma distinção entre certo e errado, e que essa é uma distinção absoluta, ao contrário de distinções entre grande e pequeno, pesado e leve, que são relativas; e de que, segundo, todo ser humano em sã consciência é capaz dessa distinção” (ARENDR, 2004, p. 139).

⁶ Sobre a consciência, Arendt diz: “Em todas as línguas o termo consciência significa originalmente não a faculdade de conhecer e julgar o certo do errado, mas o que agora chamamos consciência de si (*consciousness*), isto é, a faculdade pela qual conhecemos a nós mesmos, tornamo-nos cientes de nós mesmos” (ARENDR, 2004, p. 140).

⁷ Arendt afirma que aqueles que não compactuaram com o regime não o fizeram por alguma imposição exterior, “mas agiam de acordo com algo que lhes era evidente por si mesmo, mesmo que já não fosse evidente por si mesmo para aqueles ao seu redor” (ARENDR, 2004, p. 142). Ou seja, o imperativo categórico se torna obsoleto, visto que não é necessária uma imposição exterior para tornar evidente que tal ato não condiz com o próprio julgamento do indivíduo que escolhe não o praticar.



Arendt se deterá com maior afinco para entender a conduta dos indivíduos que se retiraram de uma vida pública⁸ que se tornara totalitária.

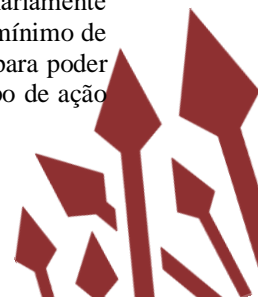
Analisando as duas formulações socráticas – “é melhor sofrer o mal do que fazer o mal” e “é melhor estar em desavença com o mundo inteiro do que, sendo um, estar em desavença comigo mesmo” –, a autora percebe que aqueles que se retiraram da vida pública o fizeram por serem incapazes de compactuar com algo que contradizia a si mesmos. Logo, saber julgar as questões que implicam o ser individual e sua conduta em relação ao mundo só é possível através da atividade silenciosa de pensamento que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Sendo assim, a moralidade socrática, que Hannah Arendt analisa para entender a questão do mal maior, é aquela que leva em consideração, em primeiro lugar, a relação do indivíduo consigo mesmo e, em segundo lugar, a maneira como essa relação implica seu posicionamento com os outros e com o mundo.

Quanto às formulações socráticas, Arendt afirma:

Mesmo que eu seja um só, tenho um eu e estou relacionado com esse eu como o meu próprio eu. Esse eu não é de modo algum uma ilusão; faz-se ouvir falando para mim – falo comigo mesmo, não estou apenas ciente de mim mesmo – e, nesse sentido, embora eu seja um só, sou dois-em-um, e pode haver harmonia ou desarmonia com o eu. Se discordo de outras pessoas, posso me afastar; mas não posso me afastar de mim mesmo, portanto é melhor que eu primeiro tente estar de acordo comigo mesmo antes de levar todos os outros em consideração. Essa mesma sentença também revela por que é melhor sofrer o mal do que fazer o mal: se faço o mal, sou condenado a viver junto com um malfeitor numa intimidade insuportável; nunca posso me ver livre dele. (ARENDR, 2004, p. 155)

A investigação da autora acerca da moralidade socrática nos mostra, portanto, que a atividade de pensar é aquela que reconhece o si como interlocutor em um discurso silencioso – a relação consigo mesmo que é imprescindível para que o indivíduo saiba julgar aquilo que ele mesmo é capaz, ou não, de realizar. Quando essa atividade é posta em exercício, o indivíduo reconhece que, mesmo estando só, está acompanhado de si mesmo: “Assim como sou meu parceiro quando estou pensando, sou minha própria testemunha quando estou

⁸ Em várias de suas obras – como em *A condição humana*, no capítulo “Os domínios público e privado” –, Arendt sempre se preocupou em afirmar a necessidade da participação ativa na vida pública. Em *Responsabilidade e julgamento*, Arendt reconhece que, a partir do momento em que toda uma sociedade – educação, cultura, instituições públicas etc. – torna-se totalitária, a retirada da vida pública não pode ser condenada. Ela diz: “existem situações extremas em que a responsabilidade pelo mundo, que é primariamente política, não pode ser assumida, porque a responsabilidade política sempre pressupõe, ao menos, um mínimo de poder político” (ARENDR, 2004, p. 108). Em uma sociedade que se torna totalitária, não há espaço para poder político por parte dos não adeptos, pois não existem ferramentas materiais e sociais para qualquer tipo de ação política.



agindo. Conheço o agente e estou condenado a viver junto com ele” (ARENDDT, 2004, p. 155).

A qualidade de poder distinguir o certo e o errado, portanto, não é apreendida fora do próprio indivíduo, mas pode se tornar evidente a partir do discurso que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Quando o sujeito está pensando, suas reflexões são discutidas através de um diálogo silencioso consigo mesmo – da mesma forma que um indivíduo pode iniciar um diálogo, através da fala, com um outro indivíduo qualquer. Por conta disso, Arendt chama atenção para a obviedade do fato de “que um malfeitor não será um parceiro muito bom para esse diálogo silencioso” (ARENDDT, 2004, p. 156), dando a entender que o sujeito que pensa não estaria disposto a conviver e dialogar com um malfeitor.

Podemos, portanto, afirmar que o comportamento do indivíduo para com os outros é efetivamente dependente de seu comportamento para consigo mesmo, visto que a relação do indivíduo consigo próprio deve ser anterior à relação desenvolvida com o outro – antes de estabelecer uma relação com o outro, o indivíduo deve necessariamente desenvolver uma relação consigo mesmo através do pensamento:

155

O pensamento como uma atividade pode surgir a partir de qualquer ocorrência; está presente quando eu, depois de observar um incidente na rua ou me ver implicada em alguma ocorrência, começo então a considerar o que aconteceu, contando o fato a mim mesma como uma espécie de história, preparando-a, dessa maneira, para sua subsequente comunicação aos outros, e assim por diante. (ARENDDT, 2004, p. 158)

Outra característica fundamental da atividade de pensamento é o pensar sobre os próprios atos, o que, de acordo com a autora, é parte essencial quando o propósito é estabelecer um diálogo consigo mesmo. Assim, quando um indivíduo comete o mal, a capacidade de pensamento, do diálogo silencioso consigo mesmo, fica comprometida – já que aquele que cometeu a má ação não se permite lembrar dela. Por conseguinte, Arendt diz que “a maneira mais segura para um criminoso nunca ser descoberto e escapar da punição é esquecer o que fez e não pensar mais no assunto” (ARENDDT, 2004, p. 158), assegurando, então, que a lembrança só é possível a partir da atividade silenciosa de pensamento.

A autora afirma que a atividade de pensar está, portanto, relacionada muito intimamente com a capacidade de memória que o indivíduo pode possuir, já que essa lembrança, advinda da memória, só é possível através de uma atividade exaustiva de pensamento praticada consigo mesmo, pois “ninguém consegue se lembrar do que não pensou de maneira exaustiva ao falar a respeito do assunto consigo



mesmo” (ARENDR, 2004, p. 159). O arrependimento, como exemplifica a autora, só é exequível a partir do momento em que o indivíduo consegue se lembrar, através do pensamento, de seus próprios atos.

Ainda sobre a prática do mal e a relação com o pensamento e a memória, Arendt afirma:

Não vou negar que esse tipo de malfeitor exista, mas tenho certeza de que os maiores males que conhecemos não se devem àquele que tem de confrontar-se consigo mesmo de novo, e cuja maldição é não poder esquecer. Os maiores malfeitores são aqueles que não se lembram porque nunca pensaram na questão, e, sem lembrança, nada consegue detê-los. (ARENDR, 2004, p. 159)

Assim, tendo em vista a memória, a autora afirma que os maiores criminosos são aqueles que perderam essa capacidade elementar de pensamento, que está diretamente ligada com a lembrança e o esquecimento. O maior mal, nas palavras da autora, “não é radical, não possui raízes e, por não ter raízes, não tem limitações, pode chegar a extremos impensáveis e dominar o mundo todo” (ARENDR, 2004, p. 160). Desenvolver a capacidade de se lembrar dos atos praticados é o que pode, e deveria, impedir a prática do mal, pois nenhuma pessoa que possui a lembrança como faculdade inerente a si gostaria de ser lembrada de que cometeu um ato que não aprova. Logo, a moral – como sendo a relação, o diálogo que o indivíduo estabelece consigo mesmo – está ligada à memória, no momento em que esta se faz necessária para impedir que os indivíduos cometam atos maléficis.

Com o prosseguimento de sua investigação, a autora aponta para uma verdadeira distinção existente entre pessoa e humano. Depreende-se que o indivíduo só se constitui como pessoa a partir do momento em que realiza constantemente a atividade de pensar, um pensar que possibilita, como vimos antes, a lembrança e o arrependimento. Sem essa atividade elementar, o indivíduo, por mais humano que possa ser, jamais se constituirá em pessoa ou numa personalidade. Nesse sentido, a autora explana:

Nesse processo de pensamento em que realizo a diferença especificamente humana da fala, eu me constituo de modo explícito como uma pessoa, e vou continuar a ser uma pessoa na medida em que seja capaz dessa constituição repetidas vezes. Se é isso o que comumente chamamos de personalidade, o que não tem nada a ver com o talento e inteligência, ela é o simples resultado, quase automático, do pleno exercício da capacidade de pensar (*thoughtfulness*). Em outras palavras, ao conceder o perdão, o que se perdoa é a pessoa e não o crime; no mal sem



raiz, não resta nenhuma pessoa a quem se poderia perdoar. (ARENDDT, 2004, p. 160)

Por meio da relação do indivíduo consigo mesmo, Arendt afirma que podemos encontrar vestígios da noção de pluralidade não apenas como a condição de uma vida política⁹ – de indivíduos que convivem e compartilham um mundo –, mas, também, como a condição do ponto de vista de um indivíduo que compartilha primeiramente de si mesmo, já que essa convivência pressupõe uma divisão interior. Quando o indivíduo pratica o diálogo constante consigo mesmo, é certo que existem um interlocutor e um receptor, assim como quando ele pratica uma ação, tendo a si próprio como testemunha.

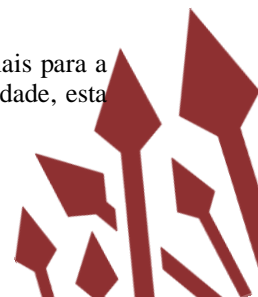
Em vista disso, Arendt entende que a solidão (*loneliness*) que o indivíduo pode sentir mesmo quando está envolto por uma multidão é consequência direta do abandono de si mesmo, ou seja, ele já não está mais acompanhado nem de outros, nem de si. Como já abordado, o trato do indivíduo com outros é dependente do trato consigo mesmo, sugerindo-se que a própria noção de pluralidade como correspondente da ação – “única atividade que ocorre diretamente entre os homens” (ARENDDT, 2015, p. 9) – pode ser encontrada também nessa relação silenciosa, já que o indivíduo é capaz de se dividir internamente em dois – o *dois-em-um*.

Essa relação ou diálogo que o indivíduo estabelece consigo próprio, seja quando está pensando ou julgando a partir da própria atividade de pensar, Arendt chama de *estar só* (*solitude*). Esse *estar só* é diferente da solidão (*loneliness*) – e até mesmo oposto a ela –, a qual, como vimos, é decorrente do abandono de si mesmo, e é também diferente das formas de isolamento que podemos nos impor devido, por exemplo, a alguma preocupação com o mundo, como aponta a autora.

Assim, podemos compreender que o *estar só* arendtiano remete ao estar acompanhado de si mesmo; ou seja, para se engajar na atividade de pensar o indivíduo precisa, então, transformar-se numa espécie de *dois-em-um* a fim de manter um diálogo silencioso consigo mesmo. A solidão e o isolamento, como afirma Arendt, não permitem a ocorrência desse diálogo interior, pois não existe um outro para tal.

Esse outro pode ser o próprio indivíduo, quando ele se relaciona consigo mesmo nessa espécie de *dois-em-um*, mas pode ser também a companhia de um outro indivíduo qualquer. No entanto, a atividade de pensar só ocorre no primeiro caso – quando se

⁹ Em *A Condição humana*, Arendt, ao descrever a *vita activa* como uma das três atividades primordiais para a vida na terra – trabalho, obra e ação –, afirma que a ação corresponde à condição humana da pluralidade, esta que é a condição da vida política (ARENDDT, 2015, p. 9).



estabelece o diálogo silencioso consigo mesmo –, pois, quando o indivíduo entra em contato com outro alguém, ele interrompe o processo de pensamento – é quando o *dois-em-um* se transforma, novamente, em um só, para poder estar em companhia de um outro diferente de si mesmo:

O estar só e sua atividade correspondente, que é o pensar, podem ser interrompidos pelo fato de alguma outra pessoa se dirigir a mim ou, como em toda outra atividade, por eu fazer alguma outra coisa, ou pelo puro cansaço. [...] Eu me torno uma, possuindo, é claro, ciência de mim mesma (*self-awareness*), isto é, consciência de mim mesma (*consciousness*), mas já não estou plena e articuladamente de posse de mim mesma. Se uma pessoa me dirige a palavra e se, como às vezes acontece, começamos a dialogar sobre as mesmas coisas com que uma de nós havia se preocupado enquanto ainda estava só (*in solitude*), então é como se eu agora me dirigisse a outro eu. E esse outro eu, *allos authos*, foi corretamente definido por Aristóteles como o amigo. (ARENDDT, 2004, p. 163)

Dessa forma, é importante lembrar que a moralidade como aspecto referente à singularidade, ou seja, a essa preocupação com o eu para a qual Arendt chama atenção, só pode ser considerada quando tratamos desse *estar só* – o *dois-em-um*. Ela só pode ser levada em consideração se entendermos o indivíduo como um ser que pensa e necessita de si mesmo para se constituir como esse ser pensante – essa é, em grande parte, a razão para uma determinada conduta moral ou não. Portanto, as ordens política, religiosa ou até mesmo uma ordem imposta socialmente diferem da ordem moral, que é autoimposta pelo indivíduo no processo de pensamento. Assim, diz Arendt, “não posso fazer certas coisas porque, depois de fazê-las, já não serei capaz de viver comigo mesma” (ARENDDT, 2004, p. 162).

Em momentos de crise¹⁰, é justamente essa autoimposição moral do indivíduo que fornece limites a ele próprio. No entanto, a própria autora reconhece que, em se tratando do ponto de vista político, isso soaria como uma irresponsabilidade do indivíduo, que, bem ou mal, faz parte de uma comunidade – isso porque se trata da preocupação com o eu e não com o mundo ou com outros indivíduos que dele compartilham. Portanto, a autora afirma que toda a sua investigação acerca da moral socrática, na qual está baseando grande parte de sua investigação, só pode ser levada em consideração em tempos de emergência:

[...] a moralidade socrática só é politicamente relevante em tempos de crise, e que o eu como critério fundamental da conduta moral é, politicamente, uma espécie de medida de emergência. E isso implica que a

¹⁰ Quando Arendt discursa sobre os momentos de crise ou emergência, ela está fazendo referência aos regimes totalitários de sua época.



invocação de princípios supostamente morais para questões da conduta cotidiana é em geral uma fraude; quase não precisamos de experiência para saber que os moralistas estreitos, que apelam constantemente para os elevados princípios morais e padrões estabelecidos, são em geral os primeiros a aderir a quaisquer outros padrões que lhes sejam oferecidos, e que a sociedade respeitável, o que os franceses chamam *les bien-pensants*, está mais sujeita a se tornar nada respeitável e até criminosa do que a maioria dos boêmios e *beatniks*. (ARENDDT, 2004, p. 170)

Como um ser que possui a capacidade de pensar e, conseqüentemente, de lembrar – isto é, aquele capaz de conviver consigo mesmo –, é correto afirmar que esse indivíduo estabelece a si próprio certos limites. Independentemente de quais sejam, a autora afirma que o maior mal é justamente essa incapacidade de estabelecer constante diálogo consigo mesmo e, conseqüentemente, de estabelecer limites a partir dessa relação. A grande perda para o próprio indivíduo e para aqueles que compartilham do mesmo mundo é “a perda do eu que constitui a pessoa” (ARENDDT, 2004, p. 167).

Mesmo impondo limites, a atividade de pensar não incita à ação, isto é, não impõe como devemos agir. Isso ocorre porque “o próprio processo de pensar é incompatível com qualquer outra atividade” (ARENDDT, 2004, p. 170). Mesmo produzindo certas conseqüências no âmbito moral, o pensamento enquanto atividade não tem como objetivo a produção de um fim ou uma meta, como podemos identificar na ação.

Esses limites que a atividade de pensar impõe para o indivíduo sugerem que existe uma diferença entre uma transgressão e outra. Essa diferença, para Arendt, “é um princípio puramente moral, distinto de um princípio legal” (ARENDDT, 2004, p. 174) a partir do momento em que o próprio indivíduo estabelece para si mesmo os limites de sua ação, por não se permitir conviver consigo mesmo caso cometa um ou outro delito:

Se aplicarmos essas afirmações à questão da natureza do mal, o resultado seria uma definição do agente e do modo como ele agiu, em vez do próprio ato ou do seu resultado final. E encontraremos esse deslocamento daquilo *que* objetivamente se fez para o *quem* subjetivo do agente como um dado marginal mesmo em nosso sistema legal. Pois se é verdade que acusamos alguém pelo que fez, é igualmente verdade que quando um assassino é perdoado já não se leva esse ato em consideração. Não é o assassinato que é perdoado, mas o assassino, a sua pessoa, assim como ela aparece nas circunstâncias e intenções. (ARENDDT, 2004, p. 177)

Voltando-se para os julgamentos dos criminosos nazistas, Arendt verifica que não apenas Eichmann, mas diversos outros criminosos se utilizaram do argumento do dente de engrenagem em suas defesas. O dente de engrenagem se



refere a um tipo de sistema burocrático que permite, independentemente de quem esteja operando essa ou aquela função, a continuidade dos processos.

Arendt não nega que a burocracia é um meio de “transformar os homens em funcionários, meros dentes de engrenagem na maquinaria administrativa, e assim desumanizá-los” (ARENDR, 2004, p. 122); porém, chama atenção para o fato de a própria justiça não julgar uma burocracia ou um sistema, mas o réu que cometeu o ato ilícito, pois é ao indivíduo que se atribui algum tipo de responsabilidade, e não ao sistema ou à burocracia em si.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Mesmo tendo em vista que o meio no qual o indivíduo está inserido pode influenciar sua tomada de decisão, do ponto de vista legal essa questão pode ser tratada “apenas na medida em que são circunstâncias, talvez mitigadoras, do que um homem de fato fez” (ARENDR, 2004, p. 122). Dessa maneira, a grande maioria dos argumentos utilizados pelas defesas nos julgamentos consistia em afirmar que o réu jamais fez algo por iniciativa própria, mas que estava apenas obedecendo a ordens. Tal argumento, como Arendt destaca, descaracteriza o indivíduo como pessoa, pois o próprio réu admite que em nenhum momento pensou a partir de si mesmo para cometer ou não determinado ato ilícito.

Se não houve a atividade de pensamento, e se o próprio indivíduo não fez questão de refletir sobre os próprios atos, valendo-se de argumentos que inviabilizam a própria noção de pessoa, não é possível então que o mesmo sujeito consiga se lembrar e, conseqüentemente, arrepende-se – deixando, assim, de ser uma pessoa ou de se constituir como uma personalidade:

Dentro da estrutura conceitual dessas considerações, poderíamos dizer que o malfeitor que se recusa a pensar por si mesmo no que está fazendo e que, em retrospectiva, também se recusa a pensar sobre o que faz, isto é, a voltar e lembrar o que fez (que é *teshuavah*, isto é, arrependimento), realmente deixou de se constituir como alguém. Permanecendo teimosamente um ninguém, ele se revela inadequado para o relacionamento com os outros que, bons, maus ou indiferentes, são no mínimo pessoas. (ARENDR, 2004, p. 177)

Levando-se em consideração as questões abordadas, podemos concluir que a atividade de pensamento – a relação silenciosa do indivíduo consigo mesmo –



está ligada diretamente à faculdade da lembrança. É através dessa faculdade que o indivíduo é capaz de impor limites para a ação; é também através dela que se torna possível ao indivíduo a reflexão e o arrependimento referentes a uma ou outra infração.

Os criminosos nazistas, no entanto, ao se defenderem de seus crimes, eximiram-se de toda responsabilidade, atribuindo a culpa ao sistema vigente. A maioria das estratégias de defesa era o argumento do dente de engrenagem, que atestava que seus clientes foram incapazes de pensar por si mesmos ao obedecerem cegamente determinadas ordens. Assim, tais indivíduos “renunciaram voluntariamente a todas as qualidades pessoais, como se não restasse ninguém a ser punido ou perdoado” (ARENDDT, 2004, p. 177).

Portanto, o maior mal, tratado na obra *Eichmann em Jerusalém* e definido pela autora como *banalidade do mal*, é cometido por aquele que se recusa a pensar, ou, ainda, por aquele que não se reconhece mais como seu próprio interlocutor, abandonando a si mesmo e deixando de se constituir como alguém.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 12ª edição, 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2015.

_____. *Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal*. 17ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 1999.

_____. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

ASSY, Bethania. *Ética, responsabilidade e juízo em Hannah Arendt*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CORREIA, Adriano. *Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical*. Argumentos, ano 5, n. 9 – Fortaleza, jan./jun. 2013.

_____. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. *Transpondo o abismo: Arendt entre a filosofia e a política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

DUARTE, André. A dimensão política da filosofia kantiana segundo Hannah Arendt. In: BEINER, Ronald (org.). *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.

_____. *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23687>

Ensaio recebido em: 15/03/2019

Ensaio aprovado em: 03/06/2019

A RELAÇÃO ENTRE A RELIGIÃO CIVIL E A IDEIA DE TOLERÂNCIA NO PENSAMENTO DE JEAN- JACQUES ROUSSEAU

LAS RELACIONES ENTRE LA RELIGIÓN CIVIL Y LA IDEIA DE TOLERANCIA EN EL PENSAMIENTO DE JEAN- JACQUES ROUSSEAU

Laisla Pereira Santos¹

(laisla-laislinha2009@hotmail.com)

RESUMO

Rousseau, em *Do Contrato Social*, apresenta uma “nova” religião, nomeando-a de civil. Essa religião, aplicada à esfera política, visa à preservação do espírito público; mais precisamente, ela expressa princípios de sociabilidade, por se fazer necessária para a conservação dos vínculos sociais. Rousseau propõe, assim, a religião civil como recurso político, de modo a prevenir com ela o enfraquecimento das associações que compõem o vigor do Estado. O objetivo deste trabalho é elucidar a importância dessa religião para a sociedade do *Contrato* – desvendando as pretensões do autor ao elaborar um código moral que fortaleça os laços sociais –, analisando, especialmente, a relação entre ela e a ideia de tolerância.

Palavras-chave: Contrato Social. Religião Civil. Tolerância. Rousseau.

RESUMEN

Rousseau, en *Del Contrato Social*, presenta una “nueva” religión, nombrándola de civil. Esta religión, aplicada en la esfera política, tiene como objetivo la preservación del espíritu público; más precisamente, ella expresa principios de sociabilidad, por hacerse necesaria para la conservación de los vínculos sociales. Siendo así, Rousseau propone la religión civil como recurso político, con el fin de prevenir con ella el debilitamiento de las asociaciones que componen el vigor del Estado. El objetivo de este trabajo es elucidar la importancia de esa religión para la sociedad del *Contrato* – desvelando las pretensiones del autor al elaborar un código moral que fortalezca los vínculos sociales –, analizando, especialmente, la relación entre ella y la idea de tolerancia.

Palabras clave: Contrato Social. Religión Civil. Tolerancia. Rousseau.

1. O EMBRIÃO

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1498842446567925>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9443-0559>.



Ao lermos o Capítulo VIII, intitulado “Da religião civil”, do Livro IV *Do Contrato Social*, vemos de maneira mais detalhada o embrião de uma ideia já esboçada na “Carta de J-J. Rousseau ao Senhor de Voltaire”, enviada no dia 18 de agosto de 1756, retirada da obra *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Há nesse embrião o princípio da ideia de religião civil, sendo possível notar que o filósofo genebrino utiliza outros termos para designá-la:

Gostaria, então, que houvesse em cada Estado um código moral ou uma espécie de profissão de fé civil, contendo, positivamente, as máximas sociais as quais cada um seria obrigado a admitir, e negativamente, as máximas fanáticas as quais seria obrigado a rejeitar, não como ímpias, mas como sediciosas. Assim, toda religião que pudesse estar de acordo com o código seria admitida, toda religião que discordasse dele seria proscrita, e cada um seria livre para não ter outra a não ser o próprio código. (ROUSSEAU, 2005, p. 135)

Rousseau apresenta, inicialmente, como tal religião atuaria perante o corpo político: sua essência é, em primeiro lugar, garantir uma convivência pacífica entre os diferentes tipos de ritos e cultos. Ao criar esse código moral, o soberano salvaguarda o Estado, extirpando as crenças nocivas que abalam os vínculos sociais – o soberano, como aponta Rousseau, deve ter certa precaução ao analisar quais das religiões são prejudiciais para o espírito público, pois ele age em prol da paz no corpo social.

Assim, Rousseau, ao conceber tal código, abre um espaço que envolve a pluralidade de crenças, lembrando, entretanto, que não se trata de uma aceitação irrestrita dessas crenças por parte do soberano, pois uma de suas funções é preservar a ordem social, eliminando sobretudo os cultos que ferem as regras de sociabilidade. Na concepção do filósofo, a religião não é algo descartável, sendo possível uma conciliação entre ela e o Estado: na sociedade idealizada por Rousseau, o Estado não seria completamente neutro, mas tampouco imporá qual religião deve prevalecer. Na carta dirigida a Voltaire, vemos, portanto, os primeiros passos de Rousseau ao estabelecer a ideia de religião civil, apresentando-a como uma máxima social a que todos devem obedecer em virtude da felicidade pública.

2. A RELIGIÃO CIVIL EM *DO CONTRATO SOCIAL*



A religião civil se vê lançada a vários desafios, começando mesmo a partir de sua própria criação, pois a proposta rousseauiana para a criação dessa religião foi retirada de duas outras religiões, citadas na obra *Do Contrato Social*. Efetivamente, Rousseau apresenta três tipos de religião no decorrer de seu tratado político, sendo elas a religião do homem, a religião do cidadão e a religião do padre.

A primeira religião é voltada para a sociedade em geral, visando a moral estabelecida pelo Evangelho; ela é desprovida de uma instituição religiosa, porque Deus se comunicaria com o homem através do coração, sem o intermédio de terceiros. Sendo assim, ela está para além das sociedades particulares e tem por intuito reunir todos os homens como irmãos a fim de que haja respeito mútuo entre eles. Mas, de acordo com Rousseau, tal religião possui uma desvantagem – por afastar os corações dos cidadãos do Estado –, pois se negligenciam as coisas terrenas em vista de uma vida celestial. A religião do homem, portanto, é boa no sentido de fazer com que os homens se reconheçam como irmãos – promovendo, desse modo, uma convivência pacífica entre eles –, e ruim no sentido de não se preocupar com as coisas deste mundo.

Já a religião do cidadão é voltada para uma sociedade particular, pois cada país determina seu culto; ela é, assim, nacional e exclusiva e, por conseguinte, seu lado negativo é não aceitar cultos estrangeiros, adotando uma postura intolerante para com as demais crenças. Em contrapartida, ela possui um lado positivo “por unir o culto divino ao amor das leis e porque, fazendo da pátria objeto da adoração dos cidadãos, lhes ensina que servir o Estado é servir o deus tutelar” (ROUSSEAU, 1987, p. 141). Essa religião é vantajosa, por um lado, pois faz com que os homens amem as leis estabelecidas pelo Estado e as obedeçam, uma vez que, servindo ao Estado, os homens também estarão servindo à divindade; por outro lado, é desvantajosa por não aceitar crenças que diferem da dela, tornando os homens sanguinários, cruéis e intolerantes. Segundo Rousseau, tal religião “torna-os crédulos, supersticiosos, e submerge o verdadeiro culto da Divindade num cerimonial vão” (ROUSSEAU, 1987, p. 141).

Por último, temos a religião dos padres, acerca da qual Rousseau tece suas críticas, pois habita nela certo tipo de conflito e desarmonia entre a esfera religiosa e a política, já que uma quer se sobrepor à outra. Nessa religião, puramente perigosa, o homem é colocado diante de incoerências – há dois chefes e duas ordens, o que o impede de ser devoto e cidadão –, por não se proporcionar um equilíbrio entre o âmbito político e o religioso.

O filósofo genebrino toma aspectos positivos de duas concepções de religião, a do homem e a do cidadão, retirando-lhes os aspectos negativos, para



construir uma religião que preze pelos sentimentos de sociabilidade do homem, chamando-a de religião civil. Ela é o palco em que há uma harmonia entre a política e a religião, já que seu propósito é fazer com que os cidadãos cumpram com seus deveres civis para manter o ordenamento do corpo social. Tal religião é elemento crucial para o desempenho do espírito público; ela não é exatamente uma religião como as demais, pois é desprovida de ritos e altares, tentando encontrar aspectos em comum entre os diferentes tipos de crenças.

Qual seria a intenção de Rousseau ao criar essa religião? Inference-se, a partir de seus escritos, que a religião civil é criada para promover uma convivência pacífica entre os indivíduos. Curiosamente, seus dogmas civis previnem que o corpo social entre em colapso, já que seu objetivo é desarticular seitas que tomam por dogma a intolerância, pois tais acabam por abalar as estruturas sociais. A religião civil é uma espécie de profissão de fé que visa à asseguarção das regras de sociabilidade para que o cidadão exerça seus deveres. Nesse contexto, aqueles que não obedecerem a elas poderão ser banidos, exilados ou mesmo condenados à morte.

Os dogmas da religião civil são “a existência da Divindade poderosa inteligente, benfazeja, providente e provisória; a vida futura; a felicidade dos justos; os castigos dos maus; a santidade do contrato social e das leis” (ROUSSEAU, 1987, p. 144). Nessa passagem, Rousseau encontra aspectos em comum entre as variadas crenças, visto que a medida tomada pelo soberano serve para conter as divergências religiosas, vislumbrando uma convivência pautada pelo respeito e pela tolerância. Preocupado com a manutenção do Estado, o filósofo cria um código moral, ou, se quisermos, a religião civil, para não haver uma cisão entre Estado e religião; essa relação é vista como um palco harmônico, no qual existe uma conciliação entre as duas esferas. Por isso, Rousseau procura trabalhar com essas duas dimensões unidas, pois o Estado, a seu ver, necessita do aparato religioso, na medida em que ele ensina a seus servos a obediência. Com efeito, as crenças religiosas exercem uma função importante na conduta dos cidadãos.

No decorrer de sua obra, o referido autor explicita melhor como seria possível a conciliação entre as duas dimensões. Já de início, deixemos claro que o soberano não determina a religião que regerá todo o corpo social, já que a religião civil anula a crença particular somente quando ela é nociva para o Estado. Em outras palavras, a religião civil não apenas une todas as crenças ao tentar encontrar um substrato comum, como também, a partir de seu quinto dogma, preza pela obediência e determina que seus súditos cumpram com seus deveres civis; além disso, a religião civil tem por função examinar todas



as religiões para poder admiti-las, proibindo a inserção de doutrinas intolerantes, as quais ferem as regras e as máximas sociais. De modo geral, a religião civil evita a ocorrência de atritos religiosos.

Segundo Thomas Kawauche (2007, p. 12), “A religião civil só diz respeito à religiosidade privada na medida em que esta se manifesta na conduta dos indivíduos em sociedade”. Não cabe ao Estado, portanto, escolher ou determinar a crença religiosa de seus súditos a não ser quando elas ferem o código moral prescrito pelo mesmo, visto que o interesse do soberano reside nas ações que mantêm a vitalidade das leis. O historiador Jorge Grespan aborda o caráter da religião civil dizendo:

[...] por isso a “vontade geral” não é a soma dos contratos entre indivíduos na sua vida particular, mas tem uma existência pública, como uma consciência do todo presente em cada cidadão. Ela devia ser cimentada, então, por uma espécie de “religião civil”, em que a própria sociedade é adorada e cultuada pelos seus membros, estabelecendo sua lealdade pelo sentimento de a ela pertencerem. (GRESPLAN, 2008, p. 72)

A religião civil, portanto, desperta as virtudes cívicas dos cidadãos, isto é, suscita neles o respeito, a tolerância e o zelo pelo espírito público. Sua criação é voltada para a manutenção da ordem cívica, protegendo-a de grandes ameaças sediciosas. Em suma, a sociedade seria o objeto de adoração dessa religião; o indivíduo que possui essa consciência coletiva professa os preceitos advindos do código moral e a eles obedece.

3. TOLERÂNCIA

Examinaremos agora a relação entre a religião civil e a noção de tolerância. Obviamente, não podemos deixar de lembrar que tal religião é peça-chave para a manutenção do Estado, uma vez que seus dogmas agem em vista de um culto público, o qual modera as divergências religiosas:

Ora, importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião que o faça amar seus deveres; os dogmas dessa religião, porém, não interessam nem ao Estado nem a seus membros, a não ser enquanto se ligam à moral e aos deveres que aquele que a professa é obrigado a obedecer em relação a outrem. Quanto ao mais, cada um pode ter as opiniões que lhe aprouver, sem que o soberano possa tomar conhecimento delas, pois, como não chega sua competência ao outro mundo, nada



tem a ver com o destino dos súditos na vida futura, desde que sejam bons cidadãos nesta vida. (ROUSSEAU, 1985, p. 141)

Nessa passagem, Rousseau deixa claro que a preferência religiosa cabe somente ao foro íntimo de cada um, desde que as suas escolhas não interfiram na manutenção do espírito público. Diante disso, o soberano não deixa de excluir certas doutrinas que fazem mal para o corpo político, ou seja, não há uma “abstenção” integral por parte dele. Kawauche, a respeito dessa passagem, diz:

E isso está em completo acordo com o pensamento político de nosso autor, que não coloca em questão as doutrinas em si mesmas, mas a necessidade de que cada cidadão promova a coesão do corpo político sendo tolerante em relação às crenças alheias, uma vez que a intolerância – seja ela civil ou teológica – apresenta o efeito nocivo de favorecer o surgimento de partidos e, por conseguinte, o enfraquecimento dos vínculos sociais. (KAWAUCHE, 2010, p. 125-166)

A noção de tolerância rousseauniana se dá por meio das máximas da religião civil. Nesse sentido, o Estado tolerante ao qual Rousseau se refere não é uma espécie de aceitação absoluta de todo e qualquer tipo de religião, pois há restrições no que concerne a algumas dessas doutrinas. O filósofo genebrino, temendo por uma guerra religiosa, toma tal precaução ao construir uma religião civil que contenha artigos que salvaguardam o espírito social e a paz. O que debilita os liames sociais, para Rousseau, são as doutrinas intolerantes, pois podem causar grande efeito civil. Ao voltarmos à carta dirigida a Voltaire em 1756, vemos que Rousseau definiu os intolerantes:

[...] todos aqueles que imaginam que um homem de bem deve necessariamente acreditar em tudo o que eles acreditam, e condenam impiedosamente o que não pensa como eles próprios. (ROUSSEAU, 2005, p. 135)

Em outras palavras, intolerantes são aquele que enfraquecem as relações sociais entre os homens em benefício de sua religião, aqueles que não aceitam uma doutrina contrária às suas. A intolerância rompe com a vitalidade da ordem social. No Livro IV de *Emílio ou Da Educação*, Rousseau fala das consequências da intolerância:

Longe de esclarecer as noções do grande Ser, vejo que os dogmas particulares as embrulham; que longe de as enobrecer, eles as aviltam; que aos mistérios inconcebíveis que o cercam acrescentam contradições absurdas; que tornam o homem



orgulhoso, intolerante, cruel; que longe de estabelecer a paz na terra, nela introduzem o ferro e o fogo. Pergunto-me para que tudo isso, sem saber responder. Só vejo nisso os crimes dos homens e as misérias do gênero humano. (ROUSSEAU, 1995, p. 345)

Esses dogmas particulares motivados pela intolerância não desvelam a verdadeira mensagem que o ser divino traz para o entendimento do homem, pois, tomados por esses dogmas, os fanáticos fazem mau uso da razão. Assim, a melhor das religiões é aquela que não pune o homem pelo uso de sua razão, mas sim aquela que ajuda a iluminá-la, pois Deus deu o entendimento para que o homem o use. Para Rousseau, tudo aquilo que foi ensinado desde a infância deve ser submetido ao exame racional.

Ora, quais consequências sofre um indivíduo que não crê nos princípios de sociabilidade fixados pela religião civil e a eles desobedece? De acordo com Rousseau, o soberano,

[...] sem poder obrigar ninguém a crer neles, pode banir do Estado todos os que neles não acreditarem, pode bani-los não como ímpios, mas como insociáveis, como incapazes de amar sinceramente as leis, a justiça, e de imolar, sempre que necessário, sua vida a seu dever. Se alguém, depois de ter reconhecido esses dogmas, conduzir-se como se não cresse neles, deve ser punido com a morte, pois cometeu o maior de todos os crimes – mentiu às leis. (ROUSSEAU, 1985, p. 144)

O indivíduo que não crê nesses dogmas civis é considerado como mau cidadão ou súdito infiel, sendo visto, dessa maneira, como antissocial. A tolerância visa à conservação do Estado, e aqueles que ferem ou renegam tal dogma apresentam grande ameaça para o corpo social. Percebemos, porém, que há diferenças nas respectivas punições, pois só é condenado à morte o indivíduo que fingiu crer nas leis, uma vez já assumida sua crença publicamente. Nesse caso, como ficaria a situação de um ateu? Segundo Kawauche,

Nesses termos, podemos apreciar melhor a idéia rousseauniana de que o ateu, assim como qualquer indivíduo insociável, não deve ser tolerado no Estado: por não crer nos dogmas, ele não pode ser “bom cidadão” nem “súdito fiel”. Todavia, é preciso entender que, na sociedade do Contrato, o ateu não é condenado à morte por suas opiniões religiosas, isto é, pelo fato de se declarar ateu, mas sim por seu comportamento ofensivo à boa moral e, conseqüentemente, pela ameaça que representa ao bem comum visado no ato fundador do contrato. (KAWAUCHE, 2010, p. 125-166)

Aqui, o problema não é o ateísmo em si, mas o mau comportamento em sociedade, pois, se o ateu não segue qualquer religião, ele não seguirá tampouco as



leis – ou seja, aqueles destituídos de crença religiosa não são capazes de amar e honrar tais leis e a elas obedecer. Esse pensamento está necessariamente implicado na sociedade do *Contrato*: um indivíduo descrente é compreendido, nesse contexto, como um desobediente cívico.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A religião, para Rousseau, é nociva quando seus dogmas implicam uma postura intolerante perante uma crença que diverge da sua. Por conta dessa intolerância, o referido autor constrói um tipo de religião que faça jus à noção de tolerância, buscando como propósito um discurso que preze pela conservação do Estado. Destarte, o tema rousseauiano de tolerância nos remete à aceitação dos diferentes tipos de crença, desde que eles não intervenham na ordem estabelecida. Percebe-se, de certa maneira, que tal religião promove uma convivência pacífica entre os cidadãos e, seguindo essa abordagem, o código moral (a religião civil) decide o tolerável e o intolerável. Portanto, a tolerância desempenha um papel fundamental na ordem civil.

Observamos ainda que a religião civil não é como as demais religiões construídas historicamente, sendo proveniente da união entre a religião do homem e a do cidadão. Isso não significa, porém, que ela seja desprovida de um corpo doutrinário, já que seus dogmas consagram as máximas sociais. Dessa forma, o Estado rousseauiano perfeito não é desassociado de uma religião, mas sua religião é puramente civil.

Nossa intenção foi apresentar a importância de tal religião para a sociedade do *Contrato*, usando como suporte as teses de Kawauche para esclarecer seus principais aspectos. Vê-se que a religião civil ligada à ideia de tolerância fortifica os vínculos sociais. A figura do soberano, em *Do Contrato Social*, não é imparcial quando se trata de religiões que professam dogmas intolerantes, tomando por precaução ações efetivas que possam coibir o ódio manifestado por elas. O caráter essencial da religião civil é preservar a paz no Estado e estimular o cidadão a exercer seus deveres na terra; logo, tudo aquilo contrário a seus princípios é visto como pernicioso para a manutenção civil. A mencionada religião é um instrumento indispensável para a realização dos propósitos de uma sociedade bem constituída.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GRESPLAN, Jorge. *Revolução Francesa e Iluminismo*. São Paulo: Contexto, 2008.

KAWAUCHE, Thomas. *A santidade do contrato e das leis: um estudo sobre religião e política em Rousseau*. Dissertação (Mestrado em filosofia). São Paulo, 2007. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP).

_____. *Tolerância e Intolerância em Rousseau*. São Paulo: Alameda, 2010.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Carta ao senhor Voltaire. *Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral*. Trad. José Oscar de Almeida Marques e outros. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre as ciências e as artes; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. *In: Rousseau*. Trad. Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. *Os Pensadores*)

_____. *Emílio ou Da Educação*. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.22867>

Ensaio recebido em: 12/02/2019

Ensaio aprovado em: 25/06/2019

A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E POESIA NAS INTERFACES ESTÉTICAS DE HENRI BERGSON E DE MARIA ZAMBRANO

THE RELATION BETWEEN PHILOSOPHY AND POETRY IN THE AESTHETICS PERSPECTIVES OF HENRI BERGSON AND MARIA ZAMBRANO

Rodrigo Rocha de Oliveira¹

(rodrigorochadeoliveiracod@gmail.com)

RESUMO

O presente ensaio relaciona as visões mais amplas que Henri Bergson (1859-1941) e Maria Zambrano (1904-1991) desenvolvem em torno da poética enquanto microrregião de uma estética própria em cada um desses autores. Desafio pautado justamente pela forma peculiar com que ambos aderem a esta discussão para responder dificuldades da filosofia, área de sua atividade central, especificamente quanto à sua fala e discurso. Tanto Zambrano quanto Bergson enxergam a interseção mediada pelo instrumental poético, entre filosofia e poesia, um acesso de superação da racionalidade platônico-aristotélica. Se para Bergson a metáfora e as imagens seriam os mais fiéis à realidade em duração, Zambrano compõe a razão lógica com outra razão poética, sem, todavia, declinar-se ao irracionalismo, mas, à procura de um termo resistente àquela versão monolítica da tradição que antecede sua atividade crítica.

Palavras-chave: Poética. Estética. Metafísica. Discurso.

ABSTRACT

The present essay lists as broader visions that Henri Bergson (1859-1941) and Maria Zambrano (1904-1991) develop around the poetics as micro regions of a proper aesthetic in each one of these authors. Challenge lies precisely in the peculiar way, in which they both adhere to this discussion to answer the difficulties of philosophy, area of their central activity, specifically regarding their speech and discourse. Both Zambrano and Bergson see the intersection mediated by poetic instruments, between philosophy and poetry, an access to overcoming Platonic-Aristotelian rationality. If for Bergson the metaphor and the images would be the most faithful to the reality in duration Zambrano composes the logical reason with another poetic reason, without, nevertheless, declining to the irrationalism, but in search of a term resistant to that monolithic version of the preceding tradition.

Palavras-chave: Poetics. Aesthetic. Metaphysics. Discourse.

1. INTRODUÇÃO

¹ Mestrando em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2082430045766940>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3344-0323>.



O espólio de um problema filosófico sempre vem à tona para nos sugerir uma fonte inesgotável de autores, movimentos e visões, que reunidos em torno de um mesmo tema, sugestionam diferentes tomadas de perspectiva. Pensar, por exemplo, a aproximação entre a poesia e a filosofia, historicamente tão conflituosa, poderia nos lembrar os ataques platônicos por via dos embates socráticos dedicados aos poetas de sua época, dirigidos a Aristófanos e companhia. Poderia nos remontar, além disso, aos textos dos românticos todos, de Schiller a Nietzsche, e de Nietzsche a Heidegger, adiante etc. No trabalho que propomos aqui, trataremos da aproximação entre a poesia e a filosofia pelo viés de sua exploração encontrada especialmente nos textos de Henri Bergson (1859-1941) e de Maria Zambrano (1904-1991).

Ao adentrarmos os escritos de Bergson, logo enxergamos que a filosofia da linguagem que desenvolve perpassará diretamente sua concepção ética e política, e seu discurso filosófico se dirige a uma poética muito própria, que terá como finalidade pronunciar a própria duração da vida (BERGSON 2006). Em Maria Zambrano, por sua vez, já no título de seu primeiro livro *Poesia e Filosofia*, texto de 1939, a preocupação filosófica que embala seu pensamento aparece explicitamente anunciada, tendo ainda o reforço de sua concepção exposto nos seguintes nomes para os seus capítulos: *Pensamento e Poesia; Poesia e Ética, Mística e Poesia, Poesia e Metafísica, Poesia*. Motivos pelos quais encontramos sinais potentes de um contato vívido entre a reflexão filosófica e a poesia em ambos os pensadores, obviamente, guardadas todas as suas peculiaridades e colorações particulares que os pertence.

A fim de abordarmos os meneios e desafios que a aproximação entre a filosofia e poesia nos revela nesse contexto, o esforço de Zambrano acaba por encerrar uma página única dentro do problema. Ao percorrer um itinerário que nos transporta da Antiguidade platônica até a Modernidade, Zambrano domina um terreno cultivado de leituras justas e perspicazes. Da mesma maneira, Bergson tem em seu corpus diversas remições diretas à poesia e além do mais, faz um uso extremamente certo das imagens e metáforas para dizer o que defende ao nível dos argumentos filosóficos. Em suma, a poética enquanto escrita ou forma de pensamento criativo de fato se torna, nos dois planos estudados, um termo incontornável para contemplação do afortunado encontro entre estas duas fontes expressivas e culturais.

Curiosamente, Zambrano será a primeira mulher a receber o Prêmio Miguel de Cervantes no ano de 1988, enquanto Bergson recebe em 1927 o Prêmio Nobel de Literatura. Detalhes que só tornam ainda mais instigante o desafio a que nos propomos neste ensaio ao colocar ao par aspectos gerais destas duas leituras.



2. MARIA ZAMBRANO CONTRA A DECISÃO ENTRE A FILOSOFIA E A POESIA

Maria Zambrano relê com muito interesse Platão, Aristóteles, Pitágoras e outros. Sobretudo, Zambrano vai buscar nessas primeiras fontes, em seus pressupostos e propostas, alternativas possíveis às visões mais recorrentes sobre a “História da Filosofia”. Na leitura que Zambrano elabora a partir disso, fica evidente que toda tradição filosófica acabou por se dividir entre correntes divergentes que hora contrapesaram o valor da inteligência em seu fundamento racional, hora superestimaram contrapesos acentuadamente sentimentais. A saber, os filósofos de filiação aristotélico-platônica seriam aqueles que preencheriam plenamente o primeiro dos dois lados, enquanto, posteriormente, artistas e pensadores românticos contemplariam o outro. A partir disso, Zambrano escreve uma narrativa crítica que confirma essa leitura revigorada por toda a Idade Média desaguando por fim na modernidade, num momento de completa crise e reviravolta absoluta deste cenário primitivo. Momento em que justamente, a figura dos poetas aparece revestida com a roupagem de personagens que buscariam a superação possível para o impasse instaurado na decisão emergente entre, a filosofia e a poesia.

Lançados ao desafio das barreiras soerguidas entre o dito, o pensado e o vivido, torna-se uma exigente tarefa para os poetas modernos dizer o que seja o “ser”, quando sim dizê-lo, estaria consumado no invólucro entre o fluxo vital e o movimento contínuo da realidade. Na era moderna, portanto, o poeta esforçar-se-á primeiramente em realizar uma escrita genuína voltada para os motivos terrenos e o movimento ontológico situado no âmago das mudanças transversais ao mundo que o acomete. Porque afinal, como diria Zambrano, neste estágio da história: “O homem desce à terra entre nuvens de fogo e abre os olhos e encontra-se homem” (ZAMBRANO, 2008, p. 14). Nesta reaproximação visceral com a vida e a temporalidade mundana, tantas vezes desvirtuada por um modelo metafísico determinadamente limitado, o poeta vai de encontro ao engessamento racional dos modelos tradicionais e vigentes.

O poeta, enfim, – este “personagem conceitual” imerso nas mesmas questões limítrofes que também o filósofo sustenta – almeja extrapolar seu enraizamento puramente estético, no lugar em que a vida e a arte se misturam e se envolvem mutuamente. O pensamento que produz por sobre sua própria atividade artística coaduna-se a uma abertura radical, imbuído na sua tarefa de apreensão da vivência perecível e passageira da existência. Sua imersão deve ser observada no alcance filosófico que persegue tendo em vistas a superação daquilo que outros meios de reflexão teriam igualmente tentado, incluindo toda a



linhagem tradicional do pensamento filosófico. Neste sentido, Zambrano estabelece objetivos à sua própria reflexão que comportariam o teor desta comunhão sobrevinda na precipitação situada entre os campos apartados. E assim, despontam no vocabulário zambriniano justamente três princípios para a formulação de uma nova filosofia atenta como nunca à sua potente interface com a linguagem poética: a fidelidade, a ordem (harmonia) e o ritmo.

Igualmente voltados para uma atividade posta no movimento, observamos que esses três princípios imprimem principalmente uma expressão que se distancia mais e mais da cristalização abstrata e conceitualista, tão característica à filosofia tradicional. Uma vez que analisemos o primeiro princípio citado, a fidelidade, por exemplo, veremos que este parece incorporar o afeto originário da correlação (sujeito-objeto) de forma muito mais orgânica do que foi anteriormente. A fidelidade aparece como aquele princípio fixado no terreno metafísico que está aí para manter segura uma criação permeada pelo fluxo real das coisas na sua temporalidade e continuidade reais. Isto é, princípio que procurará resistir veementemente ao *modus* da abstração que se arvora através do recorte superficial do tempo e que o desejaria comportar dentro de uma forma especializada e isolada no conceito vazio. Contrariamente, como viemos enfatizar, a realidade para Zambrano precisa ser inserida no tempo e toda deficiência na percepção da realidade dada pelo abstracionismo careceria justamente dessa qualidade inalienável.

Consideremos a seguir o que Fernanda Henriques discorre sobre o princípio da fidelidade, tendo em vista a ênfase que pretendemos defender com relação ao problema da qualidade temporal para uma apreensão metafísica da realidade:

A fidelidade diz respeito à preocupação de garantir que o verdadeiro carácter abismal da realidade não se perca, não seja esquecido ou excluído pela pressa do logos apofântico, no seu afã de estabelecer a clareza conceptual e a eficácia discursiva. Daí que toda a sua atividade de reflexão sobre a cultura ocidental seja realizada no sentido de desocultar e resgatar aquilo que a claridade intelectual dominante deixou de fora em momentos determinados do seu desenvolvimento. (HENRIQUES, 2012, p.16)

Ora, “desocultar o que a claridade intelectual deixou fora”, nos parece antes de qualquer outra coisa, imergi-la no tempo e no devir. E havemos de insistir nesse ponto por dois motivos óbvios: primeiro porque assim a sua interatividade com toda a ala (da esquerda) filosófica que se estende desde Heráclito de Éfeso até Bergson se apresenta à mostra bem na nossa frente. Explicitando essa vertente que reúne um sem número de pensadores resistentes ao mecanicismo, ao cientificismo e ao positivismo, na contracorrente do afã dominador



que paira sobre os fluxos e variações intermináveis da espontaneidade vital. Por outro lado, destacamos também que desde a reunião dos princípios da tríade que Zambrano levantara para construção de sua fala, a temporalidade sempre esteve muito evidente. Os dois componentes subseqüentes, da harmonia e do ritmo, nada mais são do que empréstimos tomados da música e da poesia para acrescentar ao circuito reflexivo zambriniano toda organicidade de sua resistência. Sua utilização dentro deste deslocamento “*intra-campi*”, digamos, se justificaria pelo desvio que revelam com relação à leitura dos valores a ser defendidos. O inteiro, o organismo, o tempo, a vida, a abertura, a profundidade etc., aparecem aí sobre um quadro de renovação completa.

A fim de explicitar aquilo que Zambrano chamaria então de ordem e harmonia no circuito dos seus princípios motrizes, acessamos o trecho resgatado dos originais – notoriamente repleto de imagens e metáforas:

[...] o leito é tão necessário ao rio que sem ele não haveria rio e sim pântano. As águas ao evadir-se teriam um instante de ilusão de ter alcançado liberdade, de ter recobrado a integridade da sua potência. Mas a potência ir-se-ia esgotando por falta de limites; mesmo que não houvesse mais obstáculos senão a extensão ilimitada, a fúria das águas antes orientada pelo leito desceria vencida sobre o plano ilimitado (...). Descobrir-nos este leito é o que faz a Filosofia quando é fiel a si mesma e, nessa altura, é caminho, leito de vida. Porém, este caminho é, em primeiro lugar, uns passos, umas pisadas, e só quando já uma linha traçada o distingue da extensão inanimada que o rodeia, o podemos ver. (ZAMBRANO *apud* HENRIQUES, p.16, 2012)

A concepção de que os elementos da composição só podem se firmar segundo o encadeamento e a articulação que possuem internamente, dando ao método um espécime composto, é o melhor exemplo para o princípio da ordem zambriniano. Ponto onde devemos notar que enquanto delimita imposto à liberdade de criação e reflexão, a ordem que aparece neste estágio, tomada pelo seu teor filosófico, têm na sua essência a marca poética como sua característica determinante. Isto é, apesar da carga filosófica certamente já estar assegurada ao pensamento a partir da ideia de uma harmonia necessária – na imagem do curso dado ao rio –, esta harmonia estaria imobilizada não fosse sua fidelidade resguardada ao real e o ritmo encontrado na pulsão do pensamento. Seu invólucro nos parece de fato desenhar uma estrutura onde as notas não fariam o menor sentido sem a execução da peça, reunindo todos os detalhes que lhes são pertinentes ao resultado percebido numa audição.

Contudo, debruçados sobre o terceiro princípio, o ritmo, notamos finalmente o verdadeiro lugar de onde Zambrano pretende conceber o problema da lacuna



escavada entre a filosofia e as artes. É Fernanda Henriques quem comenta: “O ritmo conduz-nos ao centro e ao fundo do pensar zambrano, por duas vias interligadas: a questão do tempo e o modelo musical” (HENRIQUES, 2001, p.16). Ou seja, mesmo antes lançados os conceitos mais “excêntricos” como os de fidelidade e ordem, para dar uma coloração própria ao seu projeto de resistência e inovação, é com o conceito de ritmo que Zambrano parece saltar decisivamente adiante. Vinculado explicitamente à musicalidade – que por sinal, é própria não somente à arte musical em si, mas às mais plurais variações poéticas – o ritmo surge para agir enquanto respiração do pensamento. Finalmente, reencontramos nas raízes da filosofia de Zambrano o intermédio estético das suas investigações. Ao acompanharmos os comentários de Fernanda Henriques constatamos então a irmanação de Zambrano com a vertente da musicalidade

177

A preocupação pelo tempo é central em María Zambrano, na medida em que para ela o tempo é o próprio modo de ser da realidade na sua dimensão abismal; o fluir é a essência da vida e o tempo incorpora-se na realidade, humana e natural, pelo padecer que, contudo, não é desgaste e sim constituição vital, força anímica e expressão do próprio sentido. Por isso, por ser, essencialmente, continuidade, movimento, a sua expressão mais fiel é o modelo musical. Zambrano vai buscar a tradição pitagórica esse respeito duplo pela temporalidade e pela forma musical, tradição que, segundo ela, deu corpo, na origem da Filosofia, a um modelo lógico que privilegiou o tempo e o silêncio, mas que foi condenada pelo logos vitorioso da discursividade apofântica. (HENRIQUES, 2001, p.17)

Ao transportar as imagens e os sons poéticos para o seu plano filosófico, na travessia que realiza em busca do acesso metafísico ao interior dos objetos, Zambrano nos desperta para sensibilidade dos três princípios basilares que levanta. Por força de uma escritura que emana os ritmos, a fidelidade e a harmonia como vimos, sua tarefa e compromisso últimos têm como guia a criticidade filosófica sim, mas sempre permanecendo atento à composição e a estrutura proposta. Desta maneira, Zambrano garante que toda nuance poética apareça firmada no enlace entre os princípios supracitados e o polo afetivo do exercício propriamente crítico que executa. Abrindo-se conseguintemente uma linha denominada via “lógica” que vem se firmar através do que Zambrano chama de “razão poética” se traça um caminho que requer justamente o cuidado exato para que a travessia não incorra na exclusão da racionalidade. Ao fazer, portanto, da recriação possível entre os dois domínios, poético e filosófico, algo de imprescindível, poesia e filosofia se doam mutuamente entre si, enquanto habitantes colaborativos de um terreno metafísico que compartilham livremente na permuta intensiva de seus meios de contemplação sobre a realidade.



3. A POÉTICA FILOSÓFICA NAS ENTRELINHAS DA METAFÍSICA DE HENRI BERGSON

A linguagem poética torna um objeto de admiração estética um bloco de sensibilidade para nós, um todo contra quaisquer dualismos que poderiam aparecer instalados entre a obra e o leitor que a recebe. Na série de textos intitulada *O Pensamento e o Movente* (2006), Bergson argumenta justamente sobre a questão de uma superação do dualismo “obra/receptor”, que precisa ser alcançada no ato da leitura. Todos os detalhes da citação seguinte são indispensáveis para levantarmos assim nossa problemática inicial

Ler bem em voz alta é exatamente isto. A inteligência virá mais tarde para matizá-lo. Mas matiz e cor nada são sem o desenho. Antes da intelecção propriamente dita, há a percepção da estrutura e do movimento; há, na página que se lê, a pontuação e o ritmo. Marcá-los como se deve, levar em conta relações temporais entre as diversas frases do parágrafo e os diversos membros da frase, seguir sem interrupção o *crescendo* do sentimento e do pensamento até o ponto que é musicalmente anotado como culminante, nisso consiste em primeiro lugar a arte da dicção. Erra-se ao tratá-la como arte de adorno. Ao invés de chegar no fim dos estudos, como um ornamento, deveria estar no início e toda a parte, como um sustentáculo. Sobre ela disporíamos todo o resto, se não cedêssemos aqui também à ilusão de que o principal é discorrer sobre as coisas, e de que se conhece suficientemente quando se sabe falar delas. Mas só se conhece, só se compreende aquilo que se pode, em alguma medida, reinventar. Seja dito de passagem, há uma certa analogia entre a arte da leitura, tal como a acabamos de definir, e a intuição que recomendamos ao filósofo. Na página que ela escolheu do grande livro do mundo, a intuição quis reencontrar o movimento e ritmo da composição, reviver a evolução criadora, nela se inserindo simpaticamente. (BERGSON, 2006, p.98)

E não deve haver ninguém mais bem-educado para tanto senão os poetas. Atentos ao instrumental da linguagem em toda sua singularidade e complexidade, com sua ótica treinada para perceber a totalidade da composição, os poetas são exímios na manutenção da simpatia a que Bergson se refere. Seu minucioso trabalho com as palavras, sua atenção ao fluxo que o *enjambement* exige resgatar, seu impulso prosódico sustentado até o “*fim do poema*”, os transporta mais diretamente ao inteiro das coisas. Enfim, ritmos, sentidos e textura entram num jogo entre as palavras e seus sentimentos, e fazem da sua lida um modelo invejável para qualquer atividade espiritual da cultura humana que deseje igualmente resgatar a essência das coisas através de seu discurso.



Assumimos que para cada escritor de poesia as dimensões a que nos referimos – sonora; imagética, sentimental ou reflexiva – se manifestam com maior ou menor vigor, mas sempre estão presentes na afetividade intrínseca de sua arte. Exigência esta que se estende ao próprio leitor de poesia, porque leitores de poesia, no sentido bergsoniano do termo, também precisam se tornar afinal “inventores” do texto poético. Contrariamente à facilidade prosaica (antagônica), que estaria impregnada nas discussões e reflexões comuns, alastrada também pelos discursos filosóficos, a linguagem poética busca principalmente elevar-se acima de toda e qualquer abstração. Deste modo, somente a linguagem poética poderia suplantar a dificuldade de expressão que se apresenta a qualquer teoria que reconhece a vida no cerne das suas intermediações. Finalmente, porque a própria vida não se dá na abstração e seguirá uma continuidade afirmada pela força da sua interminável espontaneidade, o texto filosófico precisa estar vinculado diretamente com a sua apreensão mais direta e intuitiva.

179

Apreensão direta das essenciais e dos dados imediatos almejados pela ótica da intuição anteposta ao módulo inteligente, que lhe faz a concorrência altamente acirrada. Neste sentido, Bergson parece defender, à sua maneira, que a linguagem, enquanto genuíno produto da inteligência estaria afastado, naturalmente, do teor “poético” presente no cerne intuitivo que recobriria na sua plenitude o fluxo da realidade. Afinal, como descreve Bento Prado Junior, para Bergson “[...] a coincidência com a Presença é, de alguma maneira, supressão da linguagem, já que a linguagem nada mais é do que o “meio de descontinuidade” que permite à inteligência destruir a continuidade do real” (PRADO JUNIOR, p. 62, 1988). Paralela à intuição, portanto, nossa inteligência participaria de um momento central para renovação ontológica bergsoniana a ser revista dentro de um equilíbrio orgânico necessário para atingir uma forma adequada ao discurso filosófico. E qualquer construto dependente estritamente das coordenadas quantitativas e “passivamente” inteligente se distorceria e escaparia daquilo que a ciência requer, a saber, resgatar a imanência do movimento inteiro de uma natureza criadora.

Ainda na esteira de Prado Junior, lembremo-nos que

É só no interior da linguagem que a negação se apresenta como simétrica da afirmação. Mas todas essas simetrias, todos esses dualismos inscritos na estrutura da linguagem, esse arsenal da inteligência, limitam-se a ela e não traduzem a pulsação do real: elas são, antes de mais nada, significativas do abismo que existe entre o que é dito e o que é. (PRADO JUNIOR, 1988, p. 63)



Sobremaneira, o abismo silencioso e a pasmem perante a fratura aberta na estrutura do ser com a escassez da linguagem (meramente inteligente) e a pura intuição (aparentemente inefável), instalado neste espaço de disputas metafísicas, se agudiza. Dado um privilégio evidente àquela expressão orientada no horizonte criativo, Frederick Worms nos esclarece que “precisamente Bergson atribui a arte a capacidade de ir além desta lacuna entre nosso conhecimento e a duração, ele atribui a arte um escopo metafísico” (WORMS, p. 155, 2003). Por uma contorção inesperada no plano filosófico bergsoniano, ilumina-se aqui o trajeto peculiar que perfaz rumo à região estética de sua filosofia. Abre-se à sua metafísica o solo fértil das mais prolíferas dissonâncias aos motivos epistemológicos, sob os signos da graciosidade plástica e o ritmo musical das palavras e da sintaxe que articula.

Mais uma vez, se para Bergson a realidade é pura duração – passível de acesso imediato por via da intuição – logo, a dificuldade em estabelecer um discurso que exprimirá essa concepção radical o mais fielmente, queda-se como fator primordial. Já nas considerações sobre a recursividade poética que aparece no primeiro capítulo dos *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência* de 1889, poderemos o notar essa tendência marcante. Também durante o segundo capítulo de *A Evolução criadora* de 1907, Bergson falará de uma intuição estética enquanto conceito que emerge como princípio fundamental para incursão última no interior dos seus objetos (BERGSON, 2001, p. 162). E toda a atribuição estética inserida no universo de sua obra surge na exata medida de um registro específico, multiplicado espaçadamente pelo plano bergsoniano e emergente nas entrelinhas de sua escrita. Forjado assim um inventário de linhas aproximativas entre a linguagem poética e a linguagem filosófica, guardadas todas as diferenças internas aos seus meios distintos de reflexão, Bergson propicia uma interpretação que explorará os delimites extremos de seu exercício contemplativo.

Sobre tal inserção entre os meios, coerentemente a Franklin Leopoldo e Silva digamos que não se tratará de pôr a linguagem poética – intensidade privilegiada da estética que abordamos – como substituto para o discurso filosófico. Anteriormente, temos algumas razões que precisam ser avistadas nesse tortuoso itinerário de acesso à travessia de Bergson pelo universo estético em interação com sua metafísica vitalista. Segundo Leopoldo e Silva, no contexto da obra de Bergson,

Não se deve, portanto, pensar numa substituição da linguagem filosófica pela linguagem poética. E a razão não é apenas a exigência do caráter metódico da linguagem teórica, mas o próprio fato de que a linguagem filosófica tem de ser reinventada ou mesmo inventada como linguagem que vive a vida das coisas e não a vida de sua lógica interna. Por outro lado, é certo que uma aproximação entre



linguagem filosófica e linguagem poética é necessária como meio de reinvenção da própria linguagem filosófica, já que a linguagem poética traz em si um potencial expressivo maior do que a linguagem convencionalmente conceitual. O que está em questão, portanto, na conjugação problemática entre linguagem, filosofia e método é o lugar da expressão filosófica, seu estatuto e sua articulação simbólica. Digamos, para antecipar, que o irremediável simbolismo da linguagem deve ser transformado num meio de exprimir o imediato na sua imediatez. (LEOPOLDO E SILVA, 1994, p. 186)

Especificamente, a metafísica e a ontologia resgatariam da interface poética que se insinua nada mais do que aspectos procedimentais com a intenção de exercer uma espécie de “mimética metodológica”, porém, distanciando-se veementemente de qualquer adorno superficial da filosofia pela arte. Seria a partir de uma insuficiência apresentada no horizonte analítico, lógico e formal, que a poética viria se apresentar como janela que permite ao filósofo ter suas vistas para outras expressões culturais além dos “cercos” conceituais que o limitariam. Conforme complementa Brincourt, neste movimento interno ao plano bergsoniano, será interessante para a metafísica a interiorização de basicamente três dos procedimentos mais gerais sobrevividos da estética a que o autor recorre:

181

1) a purificação das noções convencionais associadas a percepção habitual (a percepção pragmática daria lugar, neste caso, à percepção estética); 2) a primazia da impressão para apreender a realidade em sua novidade e imprevisibilidade; 3) a originalidade da visão do artista que desvenda verdades singulares (para Bergson, o artista sempre visa o individual, o singular, superando a percepção pragmática e generalizante). (BRINCOURT *apud* SOCHA, p.80, 2009)

Finalmente, para ilustrarmos então a figura deste personagem conceitual – o poeta –, imerso nas sendas estéticas da metafísica a que Bergson nos lança, voltemos agora detidamente às primeiras páginas dos “*Ensaio*” onde o pensador define a atividade poética ao dizer que: “O poeta é aquele para quem os sentimentos se desdobram em imagens, e as próprias imagens em palavras, dóceis ao ritmo, para os traduzir” (BERGSON, 1988, p. 19). Neste triângulo formado pelos sentimentos, as imagens e o ritmo, que se evidenciam mais uma vez sob o filtro da temporalidade – essa dimensão caríssima para o filósofo da duração – traduz-se assim a expressão genuína de um novíssimo discurso, numa singular poética filosófica. Fixada numa temporalidade, portanto, sob a qual se reinventa as coisas do mundo livremente ao largo das amarras seriais e senis impostas pela ciência e metafísica positivistas. E, sobretudo, atenta à duração real da vida em seu fluxo intenso de diferenciação constante. Caracteres



impressos como dissemos, numa modalidade que muitas vezes se permite à excursão poética no urgir de sua mais profunda imaginação filosófica.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na breve leitura que fizemos, tendo como base os pensamentos de Henri Bergson e Maria Zambrano, pudemos perceber uma atratividade de extensão absoluta na sua concepção sobre a aproximação entre filosofia e poesia. Notoriamente, suas considerações dadas aos avanços da poética em relação a tentativas frustradas da própria filosofia para resgatar as essências do mundo são únicas: para ambos a poesia despontará como a mais próxima dos fluxos e fluidos dos corpos e da vida. Fundado o paradigma da linguagem em relação à realidade das coisas o termo uno que apreenderá toda diferença móbil da realidade oscilará entre o conceito, a imagem e a sonoridade. Ademais, acusados de inflação verbal, de esvaziamento metafórico da filosofia, de que a nada nunca chegam, que só fazem afogarem-se em rasuras supérfluas, estes pensadores dentre quantos outros, serão estereotipados e espreitados, combatidos pelas barreiras das réguas do logicismo e da escassez do imaginário. Porque, como incita Bergson (2006) os fariseus da filosofia são parte da mesma história que pretendem disputar os criadores incansáveis de todas as poéticas, e seu destino não tarda ser escrito e reescrito. Os artifícios das interações entre a poesia e a filosofia que analisamos são a expressão disso que os diferencia segundo os afetos e valores com os quais almejam apreender a realidade e a vivência na sua plenitude.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERGSON, Henri. *A Evolução Criadora*. Tradução Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Tradução de João Gama da Silva. Lisboa: Edições 70, 2011.

_____. *O Pensamento e o Movente: Ensaio e Conferências*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Memória e vida*. Henri Bergson, textos escolhidos por Gilles Deleuze. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HENRIQUES, Fernanda. *A Penumbra Tocada de Alegria: A Razão Poética e as Relações entre a Filosofia e a Poesia em Maria Zambrano*. Universidade da Beira Interior Covilhã: Lusofia, 2012. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/20120217-henriques_fernanda_maria_zambrano_e_as_metaforas_do_coracao.pdf>. Acesso em: 25 maio 2018.

_____. *Maria Zambrano e As Metáforas do Coração*, Universidade da Beira Interior Covilhã: Lusofia, 2012. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/20120217-henriques_fernanda_maria_zambrano_e_as_metaforas_do_coracao.pdf> Acesso em: 25 maio 2018.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Bergson: Intuição e discurso filosófico*. São Paulo: Loyola, 1994.

PRADO JUNIOR, Bento, *Presença em campo transcendental*. São Paulo: Edusp, 1988.

SOCHA, Eduardo. *Bergsonismo musical*. O tempo em Bergson e a noção de forma aberta em Debussy. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 167p. 2009.

WORMS, Frédéric. *Bergson ou os dois sentidos da vida*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

_____. L'art et le temps chez Bergson. Un problème philosophique au cœur d'un moment historique, Mil neuf cent. *Revue d'histoire intellectuelle*, 2003/1(nº 21), p. 153-166.

ZAMBRANO, Maria. *Filosofia y poesia*. 4ª Ed., México: FCE, 1996. (Colec. Filosofia).

_____. *Poesia e Metafísica*. Universidade da Beira Interior Covilhã: Lusofia, 2008.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.22722>

Ensaio recebido em: 07/02/2019

Ensaio aprovado em: 22/06/2019

“OBSERVADOR, *FLÂNEUR*, FILÓSOFO, COMO QUISEREM”

Roberto Bicelli, o poeta trapeiro

“OBSERVER, *FLÂNEUR*, PHILOSOPHER, AS YOU WANT”

Roberto Bicelli, the ragman poet

Eliakim Ferreira Oliveira¹

(eliakim.oliveiras@gmail.com)

RESUMO

Este ensaio procura inserir o poeta Roberto Bicelli na tradição surrealista da poesia; para tanto, faz ver na poesia do autor brasileiro certas figuras poéticas de matriz baudelaireana, como as do *flâneur* e do *trapeiro*. Por um lado, procura-se mostrar o lugar de Bicelli na geração de autores que inclui nomes como Roberto Piva; a análise de certos poemas de Bicelli na primeira edição do livro *Antes que eu me esqueça* tem em vista, por outro lado, encontrar referências implícitas e explícitas de cânones da poesia do século XX, que permitirão vê-lo como um poeta que é, sobretudo, um atento leitor de poesia, não o reduzindo a mero difusor de cânones. Quer-se mostrar, assim, a consciência histórica e originalidade da poesia de Bicelli.

Palavras-chave: Roberto Bicelli. Baudelaire. Breton. Surrealismo. Roberto Piva.

ABSTRACT

This paper aims to insert the poet Roberto Bicelli in the surrealist tradition of poetry. In order to do so, we try to identify some poetic figures of Baudelairean matrix in the poetry of the Brazilian author, such as those of the *flâneur* and the *ragman*. On the one hand, we try to show the place of Bicelli in the generation of authors that includes names like Roberto Piva; on the other hand, the analysis of certain poems by Bicelli in the first edition of his book *Antes que eu me esqueça* aims to find the implicit and explicit references of canons of the poetry of the 20th century, which will allow us to see him as a poet who is, mainly, an attentive reader of poetry, and not a mere diffuser of canons. This paper wants to show, thus, the historical consciousness and originality of Bicelli's poetry.

Palavras-chave: Roberto Bicelli. Baudelaire. Breton. Surrealism. Roberto Piva.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2712559220109038>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3592-5607>.



Há o trapeiro que vem movendo a fronte inquieta,
 Nos muros a apoiar-se à imitação de um poeta,
 E sem se incomodar com os guardas descuidosos,
 Abre o seu coração em projetos gloriosos.²

C. B.

No documentário *Uma outra cidade* (2000)³, de Ugo Giorgetti, o poeta Roberto Piva, autor de *Paranoia*, narra certo acontecimento que bem pode representar a afinidade da geração de poetas brasileiros da década de 60 com a vanguarda do surrealismo. Assim o poeta diz, aos 29 minutos e 55 segundos de filme:

Nós estávamos em 66, na Av. Rio Branco, naquela ponte que vai para a Casa Verde, quando passou um caminhão de mudanças, com um armário amarrado naquela carroceria e tal [sic], e tinha um guarda-roupa aberto e batendo as portas, e dentro saía um lençol branco, esvoaçante, que pegava toda a carroceria do caminhão [...]. Aí o Bicelli gritou, quando aquilo passou, às quatro horas da tarde, mais ou menos [...]: “Olha lá, olha lá! A alma de André Breton”.

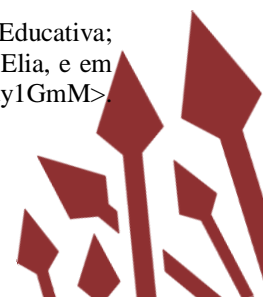
No dia seguinte, Piva abre o jornal *O Estado de S. Paulo* e lê a seguinte manchete: “Às 16h30, horário de Brasília, falece em Paris o poeta André Breton, criador do surrealismo”. Anos depois, Piva se põe a ler o *Manifesto do surrealismo*, de Breton, e depara com o parágrafo intitulado “Contra a morte”, em que se lê:

O surrealismo irá introduzi-lo na morte que é uma sociedade secreta. Calçar-lhe-á uma luva na mão, nela amortalhando o M profundo porque começa a palavra Memória. Não deixe de tomar felizes disposições testamentárias: *pelo meu lado, desejo ser conduzido ao cemitério num camião de mudanças.* (BRETON, 1976, p. 54, grifo nosso)

A presuntiva coincidência dá azo a conjecturar hipóteses sobrenaturais. O poeta Roberto Bicelli teria tido um *insight* místico? Teria presenciado – pasmem! – a aparição do fantasma e a consumação póstuma do desejo de Breton? Em nosso ensaio, essas questões são, senão bizantinas, ao menos impertinentes. O que é possível dizer é que a reação de Roberto Bicelli está alinhada a um gesto próprio do movimento surrealista: a busca ou o

² Estrofe extraída do poema *O vinho dos trapeiros*, na tradução de Jamil Almansur Haddad (BAUDELAIRE, 1984, p. 255).

³ Produção da SP Filmes disponível em vídeo, exibida na TV Cultura de São Paulo e na TV Educativa; subsequentemente, também relatada no livro *Os dentes da memória*, de Camila Hungria e Renata D’Elia, e em outras ocasiões. Disponível no YouTube, sob o link: <<https://www.youtube.com/watch?v=r3izgty1GmM>>. Acesso em: 16/11/2018.



estabelecimento das condições para o que se pode chamar *acaso objetivo*. É isso, a propósito, que Cláudio Willer, também poeta da trupe, ao comentar o acontecimento, ressalta: “O acaso objetivo assim prestava uma oblíqua homenagem ao seu formulador” (WILLER, 2016, p. 1)⁴. A observação de Willer responde, lateralmente, às nossas questões bizantinas. É que o acaso objetivo não é um mero acaso. É preciso uma disposição prévia, como aquela que o poeta Roberto Bicelli, enquanto pertencente ao Grupo Surrealista de São Paulo (cf. MATTOS, 2015, sem paginação), possuía. Ricardo Fabbrini destaca, com relação a esse importante elemento do surrealismo, que era

do ardil do acaso objetivo que resultaria a *mirabilia* que, segundo os surrealistas, compareceria por si mesma, exigindo, no entanto, para ser apreendida, uma disposição prévia por parte do sujeito, a qual lhe permitiria perceber a [citando Peter Burger]⁵ “congruência de elementos semânticos” em acontecimentos que integram “séries independentes uma da outra”. (FABBRINI, 2015, p. 2)

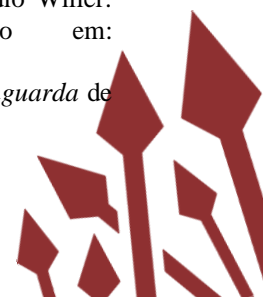
Nesse sentido, não era apenas a poesia do grupo marginal que estava alinhada ao programa surrealista, mas também a prática de certos gestos poéticos, vivências e experiências que se orientavam pelo surrealismo. Ricardo Mendes Mattos recorda, por exemplo, a prática do *cadáver esquix*:

Encontravam-se semanalmente num bar e realizavam leituras coletivas ou jogos surrealistas – como o *cadáver esquix*, em que os participantes escreviam versos sucessivamente *ao acaso*, resultando em combinações das mais inusitadas. (MATTOS, 2015, sem paginação, grifo nosso)

Essas práticas poderiam terminar em pequenos delitos, “como pegar uma bebida de um mercado e sair sem pagar: atos considerados surrealistas por excelência” (MATTOS, 2015, sem paginação). A própria descrição de uma São Paulo que não existe mais, no documentário de Giorgetti, é resultado de algo comum entre os surrealistas: o andar a esmo pela cidade, errante, perdendo-se pelas ruas ao acaso, ao sabor das quebras de esquina, como n’*O camponês de Paris* (cf. FABBRINI, 2015, p. 3), de Aragon, o qual, vale lembrar, é citado

⁴ Trecho extraído do texto *André Breton, 28 de setembro (de 1966)*, disponível no site de Cláudio Willer: <<https://claudiowiller.wordpress.com/2016/09/28/andre-breton-28-de-setembro-de-1966/>>. Acesso em: 16/11/2018.

⁵ Fabbrini cita a página 129 da primeira edição da tradução de José Pedro Antunes da *Teoria da vanguarda* de Burger (cf. BURGER, 2008, p. 129).



por Breton, não sem encômios, no *Manifesto do surrealismo* de 1929⁶. Quando o poeta Antonio Fernando de Franceschi trouxe à memória as tantas vezes em que, embriagados, perderam-se pelo “fundão do Morumbi” (aos 9 minutos e 54 segundos de filme), não apenas mencionou implicitamente um gesto poético assumido pelo grupo, mas também fez com que vislumbrássemos uma São Paulo que deixou de existir. A *Paranoia* de Piva, a propósito, não poderia ser a mesma sem essa experiência na cidade, ao erotizar seus espaços mais conhecidos e descobrir novos espaços subversivos (cf. MATTOS, 2015, sem paginação):

já é quinta-feira na avenida Rio Branco onde um enxame de Harpias
vacilava com cabelos presos nos luminosos e minha imaginação
gritava no perpétuo impulso dos corpos encerrados pela
Noite

os banqueiros mandam aos comissários lindas caixas azuis de excrementos
secos enquanto um milhão de anjos em cólera gritam nas assembleias
de cinza OH cidade de lábios tristes e trêmulos onde encontrar
asilo na tua face? (PIVA, 2000, sem paginação)

As fotos e os desenhos de Wesley Duke Lee, que acompanham o longo poema de Piva, funcionam quase como uma prova do crime. Duke Lee passou sete meses percorrendo ruas, praças, becos, parques de diversão, como um *flâneur*, em busca da imagem sob o poema. Tentava encontrar, como nota Cacilda Teixeira da Costa, “a imagem de um grito de Piva, a expressão visual do desespero do poeta com quem mergulhou no mundo-tabu da pederastia, aspecto da sexualidade que nunca havia enfrentado, mas que sempre o assustava” (COSTA, 2005, p. 56-57).

Aqui esbarramos numa figura muito importante para o surrealismo, que dá nome, inclusive, a essas deambulações das quais falávamos: *o flâneur*. Ora, a errância surrealista dos anos 1920 é herdeira da *flânerie* baudelairiana do século XIX (cf. FABBRINI, 2015, p. 1). É bom lembrar que Baudelaire *era* surrealista. Não, isso não é um anacronismo. É que, do ponto de vista de André Breton, Baudelaire era surrealista em certo aspecto, mais exatamente “na moral”, assim como Rimbaud era surrealista “na vida vivida e em mais coisas”, Constant, “em política”, Mallarmé, “na confiança” (BRETON, 1976, p. 48), e assim por diante. Breton acrescenta, no entanto, que “estes nem sempre” eram surrealistas; o poeta distingue “em cada um deles um certo número de ideias preconcebidas às quais – com muita ingenuidade – estavam agarrados” (BRETON, 1976, p. 48). Apesar disso, Breton não se priva de citar

⁶ Assim Breton diz, ao destacar, em chave irônica, o talento dos surrealistas: “Nós não temos talento, perguntem-no a [...] Louis Aragon: ‘Durante uma interrupção da partida, enquanto os jogadores se reuniam em redor de uma tigela de ponche, eu perguntei à árvore se continuava a ter aquela sua fita encarnada’” (BRETON, 1976, p. 50).



Baudelaire, destacando o quanto o autor d'*As flores do mal* o influenciara. A citação seguinte, em que o poeta discorre sobre a relação do surrealismo com o sonho, é solidária a esse respeito:

Acontece com as imagens surrealistas como com aquelas imagens do ópio que o homem já não evoca, mas que “se lhe oferecem, espontaneamente, despoticamente. Não pode mandá-las embora; porque a vontade já não tem forças e já não governa as faculdades” [citação de Baudelaire]. (BRETON, 1976, p. 58)

Ora, mas quem seria esse *flâneur* que fez Breton, Piva e Bicelli deambularem cidade afora? E, ainda mais enigmático, de que modo o parisiense *flâneur* de Baudelaire chega ao jovem paulistano Roberto Bicelli dos anos 60?

Baudelaire, em seus textos d'*O pintor da vida moderna* (conjunto de artigos publicado postumamente em 1869), caracteriza o *flâneur* como o artista de seu tempo, isto é, o artista do XIX, que pode verdadeiramente expressar a cidade em que vive. Ganha destaque, em oposição aos poetas e artistas clássicos, aquilo que Baudelaire chama “beleza de circunstância” e “pintura de costumes” (BAUDELAIRE, 1988, p. 7). O artista da modernidade será aquele que puder elevar o circunstancial ao eterno, a variável ao invariável, a própria expressão da “dualidade do homem” (BAUDELAIRE, 1988, p. 10). O artista que puder fazer isso, que puder expressar na arte uma *Comédia humana* como a de Balzac, bem pode ser chamado “observador, *flâneur*, filósofo” (BAUDELAIRE, 1988, p. 12). O pintor eleito por Baudelaire é Constantin Guys. Sobre o gesto rápido de Guys, por exemplo, em consonância com a azáfama que caracteriza a moderna Paris do Segundo Império⁷, comenta Baudelaire:

Vi muitas dessas garatujas primitivas e confesso que a maioria das pessoas capazes de julgar, ou com essa pretensão, teria podido, sem desabono, não adivinhar o gênio latente que habitava esses tenebrosos esboços. (BAUDELAIRE, 1988, p. 14)

Benjamin lembra, a propósito, os elogios que se faziam ao “lápiz veloz do desenhista” (BENJAMIN, 1988, p. 38-39); até “Balzac quer associar, de modo geral, o gênio artístico à

⁷ Sobre a azáfama da moderna Paris do XIX, Walter Benjamin cita o comentário de Simmel: “Eis algo característico da sociologia da cidade grande. As relações recíprocas dos seres humanos nas cidades se distinguem por uma notória preponderância da atividade visual sobre a auditiva. Antes do desenvolvimento dos ônibus, dos trens, dos bondes no século XIX, as pessoas não conheciam a situação de terem de se olhar reciprocamente por minutos, ou mesmo por horas a fio, sem dirigir a palavra umas às outras” (apud BENJAMIN, 1989, p. 36).



apreensão rápida” (BENJAMIN, 1988, p. 39). Por isso Baudelaire não chama Guys de “puro artista” – o próprio Guys recusava esse título. Também não poderia chamá-lo *dândi*, porquanto essa figura “aspira à insensibilidade”, ao passo que Guys “é dominado por uma paixão insaciável, a de ver e de sentir”, que “se afasta violentamente do dandismo” (BAUDELAIRE, 1988, p. 19). Em suma, esse Guys dominado por uma paixão insaciável de ver e sentir é um *flâneur*. Se Guys é *flâneur* e não pode ser *dândi*, pode ser entendido em contraste com aquele rapaz caracterizado por Balzac nos *Esplendores e misérias das cortesãs*, que, no mesmo baile, conseguia passear pelos corredores e pelo salão como um conhecido dos “flanadores eméritos”, quer dizer, “como quem anda em busca de uma mulher que, por circunstâncias imprevistas, ficasse retida em casa” (BALZAC, 1952, p. 19); mas também era, ao mesmo tempo, um “jovem dândi [...] tão absorto na sua inquieta busca” (BALZAC, 1952, p. 19). Ora, Guys não se deixa ficar absorto porque lhe é

imenso o júbilo de fixar residência no numeroso, no ondulante, no movimento, no fugidio e no infinito. Estar fora de casa, e contudo sentir-se em casa onde quer que se encontre; ver o mundo, estar no centro do mundo e permanecer oculto ao mundo, eis alguns dos pequenos prazeres desses espíritos independentes, apaixonados imparciais, que a linguagem não pode definir senão toscamente. (BAUDELAIRE, 1988, p. 19-20)

Ora, o lugar do *flâneur* é em toda parte, mas sua autêntica casa é o bulício da rua, que pode contemplar sem, contudo, ser interpelado. Assim comenta Walter Benjamin (1989, p. 35): “a rua se torna moradia para o *flâneur* que, entre as fachadas dos prédios, sente-se em casa tanto quanto o burguês entre suas quatro paredes”. Também comenta Ricardo Fabbrini, diferenciando a figura do *flâneur* da aurora da razão moderna:

Em suas deambulações pela cidade, o poeta andarilho, nas trilhas de Baudelaire e Rimbaud, não teme perder-se ou ser enganado (o medo constante de Descartes), mas, ao contrário, visa a aproveitar-se dos erros, das vacilações ou cavilações, do [citando Jeanne-Marie Gagnebin]⁸ “errar sob todas as suas formas”, para, assim, “fugir da prisão da identidade da razão, do cotidiano, e, acima de tudo, do “aborrecimento”. (FABBRINI, 2015, p. 3)

Com efeito, é nesse fitar silencioso, em que o *flâneur* se deixa disponível à errância, que se pode registrar o circunstancial da grande cidade de modo a torná-lo, artista que é, algo

⁸ Fabbrini cita as páginas 155-183 do texto *O camponês de Paris: uma topografia espiritual*, de Gagnebin (cf. GAGNEBIN, 1997, p. 155-183).



eterno. Se passa uma mulher, por exemplo, uma singela passante que lhe alcança o coração antes de se perder na multidão, ele escreve:

A UMA PASSANTE

A rua em derredor era um ruído incomum,
Longa, magra, de luto e na dor majestosa,
Uma mulher passou e com a mão faustosa
Erguendo, balançando o festão e o debrum;

Nobre e ágil, tendo a perna assim de estátua exata.
Eu bebia perdido em minha crispação
No seu olhar, céu que germina o furacão,
A doçura que embala e o frenesi que mata.

Um relâmpago e após a noite! – Aérea beldade,
E cujo olhar me fez renascer de repente,
Só te verei um dia e já na eternidade?

Bem longe, tarde, além, *jamais* provavelmente!
Não sabes aonde vou, eu não sei aonde vais,
Tu que eu teria amado – e o sabias demais!⁹

190

O poema não alude à multidão, mas a pressupõe. É a multidão, lar do *flâneur*, que disponibiliza esse encontro entre o poeta e a passante. Referência das mais interessantes: como nunca na história, as metrópoles multiplicam as possibilidades de encontros amorosos. Mas é a mesma cidade que interdita esse encontro. Cada qual segue sua rota. Benjamin destaca essa ambiguidade: a multidão é “o refúgio do amor que foge ao poeta [...]. O arrebatamento desse habitante da cidade não é tanto um amor à primeira vista quanto à última vista” (BENJAMIN, 1989, p. 42-43). Baudelaire eleva uma circunstância à categoria do eterno. O *jamais*

da última estrofe é o ápice do encontro, momento em que a paixão, aparentemente frustrada, só então, na verdade, brota no poeta como uma chama. O poeta arde nessa chama; dela, contudo, não emerge nenhuma fênix. O “nacer outra vez” do primeiro terceto abre uma perspectiva sobre o evento que se mostra muito problemática à luz da estrofe precedente. O que faz do sujeito um “basbaque” não é a perplexidade diante de uma imagem que se apodera de todos os recônditos do seu ser; é algo mais próximo ao choque com que um desejo imperioso acomete subitamente o solitário. (BENJAMIN, 1989, p. 43)

⁹ Soneto d’*As flores do mal* (BAUDELAIRE, 1984, p. 236).



Podemos dizer, nesse sentido, que Baudelaire, num pequeno corte ou descrição do real, faz ver uma dimensão invariável da situação: a fixação do desejo que subitamente acomete o solitário, como comentado por Benjamin. Vejamos o seguinte poema de modo a encontrar nele algo que possa remeter ao procedimento de Baudelaire:

Le fumeur D’hash

“Gozado é a primeira vez que não dá fome”
 “É, mas nós comemos Pizza”
 “Ele também comeu”
 “Mas ele é diferente”
 “Por quê?”
 “Não sei”¹⁰

Nota-se no poema de Roberto Bicelli o mesmo corte do real¹¹, o congelamento, podemos dizer, do circunstancial (a despretensiosa prosa após comer a pizza) de modo a torná-lo *eterno* nesse último verso que é um *não sei*, verso que, embora remeta a uma função negativa, abre à possibilidade infinita: ele é diferente, sim, mas “não sei”. É claro que esse poema não parece sugerir uma situação de caminhada, de andar meio a esmo, do movimento da grande cidade, do bulício, como se nota no poema de Baudelaire, ainda que em Bicelli permaneça o procedimento de atentar sobretudo ao circunstancial da metrópole: a pizza que tanto se come em São Paulo. O poema seguinte, no entanto, talvez seja completo nesse sentido:

Bagunçeira

você sabia
 que a psicologia &
 Giannbatista Vico acreditam
 nos
 Monstros?
 que o papel celofane embora
 ultrapassado aquece os
 tornozelos inchados das moças da Bessarábia?
 que os relógios brilham nos sonhos
 & que se você quiser
 um dia podemos ir
 juntos
 a Trafalgar Square

¹⁰ Poema de *Antes que eu me esqueça*, de Roberto Bicelli (1977, p. 114).

¹¹ Nessa mesma linha, podemos citar os poemas *Sr. Lisboa*, *Fantástico*, *Poemas eróticos, burlescos e satíricos*, *Carta aos Súcubos e os Bondes D’Oustrora*. Sobre eles, Willer comenta: “descrições textuais do momento poético, ou da situação matriz do poema; o que elas sugerem de texto adicional ou de imagens é deixado por conta do leitor” (1977, p. 11).



ou à Praça da República?¹²

Nesse poema, já se percebe que a descrição do real depende de um elemento dinâmico: o ir acompanhado a Trafalgar Square (o nome inglês também não remeteria, por paranomásia, ao verbo “trafegar”?) ou à conhecida Praça da República e registrar a situação em poesia. Não podemos ignorar, além desses elementos, outro que faz lembrar o surrealismo: “os relógios brilham nos sonhos”. O elemento onírico do surrealismo está presente nesse poema. Não à toa Willer, na apresentação de *Antes que eu me esqueça*, de Bicelli, destaca a coerência do texto com a imagem poética tal como proposta por Pierre Reverdy, “o grande poeta do cubismo e precursor do surrealismo” (WILLER, 1977, p. 10):

A imagem é uma criação pura do espírito. Ela não pode nascer de uma comparação, mas sim da aproximação de duas realidades mais ou menos afastadas [...]. Quanto mais as relações entre as duas realidades tornadas próximas forem distantes e justas, tanto mais a imagem será forte. (REVERDY apud WILLER, 1977, p. 10)

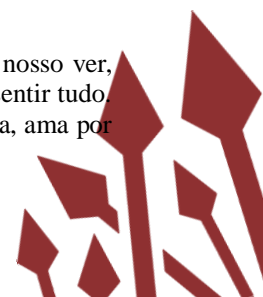
É o caso do poema *Amo* (BICELLI, 1977, p. 31), em que o poeta trata de expressar o amor por suas heranças, aproximando elementos aparentemente díspares:

192

Eu amo o Boxe
variações & uppercuts
Amo la conception visionnaire
del Eterno Retorno
& falar de Nietzsche
a tutti quanti
Amo Max Ernst
sobre mim mesmo
& Michelangelo
sobre todas as coisas
Amo Rimbaud
na Correspondance
y Apollinaire
nos Calligrammes
Amo a Bíblia
aberta ao acaso
y Wagner
nas manhãs de inverno
[...]
A cozinha italiana & o sexo
Sexo gemidinho¹³, bem como

¹² Poema de *Antes que eu me esqueça* (BICELLI, 1977, p. 37).

¹³ Esse poema de Bicelli e sobretudo a expressão do amor pelo “sexo/sexo gemidinho” permitem, a nosso ver, aproximar o poeta do *flâneur* Constantin Guys, do qual Baudelaire nos falava: aquele que quer ver e sentir tudo. E, tal como Guys, Bicelli pouco tem que ver com o dândi, que não é sexual, não se apaixona e, se ama, ama por



os gritos de saxofone noturno

[...]

Além de citar referências como Rimbaud¹⁴, o poeta, ao associar elementos aparentemente díspares, do “boxe” à “conception visionnaire del Eterno Retorno”, de termos em francês a termos em espanhol e italiano, de Michelangelo a Apollinaire, quase os justapondo em parataxe¹⁵ (não fosse esse “&” que tanto acompanha a poesia de Bicelli), parece tornar-se um *bricoleur*, um *colador* ou, ao inverso do trapeiro que é poeta (como diz Baudelaire), um poeta que é trapeiro. Não à toa cita os *Calligrammes* de Apollinaire, que, apesar de ser o autor da obra-mãe “do futurismo e construtivismo” (WILLER, 1977, p. 10), não deixou de ser citado por Breton: Apollinaire não possuía o espírito do surrealismo, como um Nerval, mas ao menos “a letra, ainda imperfeita, do surrealismo” (BRETON, 1976, p. 46). Nota-se a influência de Apollinaire, aliás, não apenas em Bicelli, mas no próprio Breton. Se elencarmos alguns poemas de Breton, também colagens, bem podemos levantar a hipótese de Apollinaire ter chegado a Bicelli via Breton ou ao menos junto a Breton. Veja-se o caso do poema *Primeiro amor* (BRETON, 1976, p. 65-66), de temática e estilo parecidos com os do poema de Bicelli:

193

dever. Baudelaire descreve o dândi do seguinte modo: “Dispõem, assim, a seu bel-prazer e em grande quantidade, de tempo e dinheiro, sem os quais a fantasia, reduzida ao estado de devaneio passageiro, dificilmente pode ser traduzida em ação. É bem verdade, infelizmente, que, sem tempo livre e sem dinheiro, o amor não passa de uma orgia de plebeu ou do cumprimento de um dever conjugal. Torna-se, em vez de atração ardente ou plena de fantasia, uma repugnante utilidade” (BAUDELAIRE, 2009, p. 14). Ora, Bicelli ama até demais, e sem receio de expressar seu amor, inclusive, pelo “sexo gemidinho”. Deve ser plebeu, não ter tempo nem dinheiro.

¹⁴ Há poemas de Bicelli que parecem ter destacada influência rimbaudiana, como *Rabdomancias* (BICELLI, 1977, p. 26), em que o poeta diz:

[...]

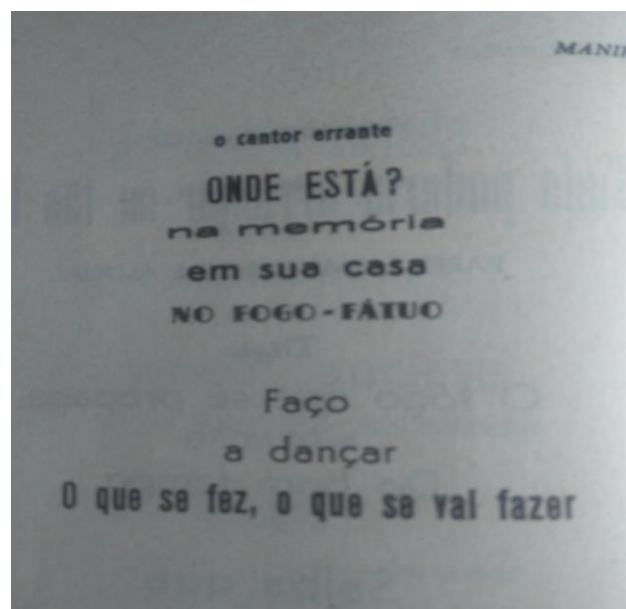
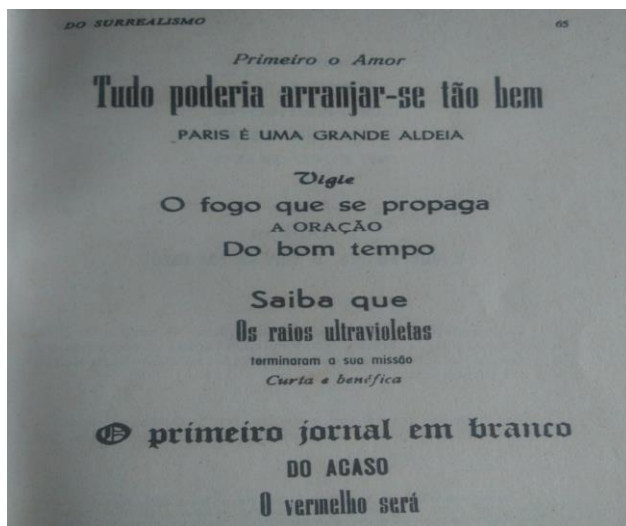
morrer como Isadora Duncan

enforcado na vida

nunca enforcar-se pela vida

¹⁵ Sobre as figuras de parataxe e hipotaxe, cf. PIGNATARI, 1978, p. 45-58.





Claudio Willer chega a dizer, a propósito, que a colagem abrange todo o livro de Bicelli. Assim Willer nos diz: “Michelangelo e o maior mestre de colagens do nosso século [Apolinaire] integram-se numa mesma vasta colagem, que, no limite, abrange o conteúdo todo do livro” (WILLER, 1977, p. 10).

Ora, vale lembrar: o *trapeiro* é primo do *flâneur*, duas figuras eleitas por Benjamin para caracterizar, à luz de Baudelaire, o auge do capitalismo na Paris do Segundo Império. Assim nos diz Benjamin:

Maior número de trapeiros surgiu nas cidades desde que, graças aos novos métodos industriais, os rejeitos ganharam certo valor. Trabalhavam para intermediários e representavam uma espécie de indústria caseira situada na rua. O trapeiro fascinava a sua



época. Encantados, os olhares dos primeiros investigadores do pauperismo nele se fixaram com a pergunta muda: “Onde seria alcançado o limite da miséria humana?” (BENJAMIN, 1989, p. 16)

Em Baudelaire, a propósito, o trapeiro se torna uma das figuras que inspiram o poeta, como no poema *O vinho dos trapeiros*, citado em nossa epígrafe.

Com efeito, não é o recolhimento de “rejeitos de valor” que acaba por construir a poesia de Bicelli? A constante intertextualidade explícita, a exibição das ferragens sobre as quais Bicelli constrói o seu edifício, não acaba por dar origem a uma poesia tecida com trapos?

OUVI O GRITO DE HIROXIMA
A imensa rosa de fogo
adubada de ódio
Com pételas MADE IN U. S. A.¹⁶

Que trapo é esse? A *Rosa de Hiroshima*? Vinicius de Moraes?

195

eles sorriam
todos sorriam
quem se lembraria de Pavlov?¹⁷

A influência da leitura do behaviorismo?

apontem os rifles
dedos em riste
falem de Rilke?¹⁸

As citações de versos de Bicelli que se enquadram na “poesia dos trapos” poderia se estender por páginas e páginas. Em suma, Bicelli é o tipo de poeta que faz “botânica no asfalto” (BENJAMIN, 1989, p. 34). O poeta que faz poesia na rua, à margem, em busca de tornar eterno – vimos – o circunstancial. Mas Bicelli não é Constantin Guys, muito menos Baudelaire. Baudelaire, Breton, Rimbaud, Apollinaire, e assim por diante, estão à retaguarda de Bicelli, a cochichar em seu ouvido o passado da poesia. O poeta paulistano, trapeiro que é, recolhe todos esses elementos do passado da poesia, seja a do século XIX de Baudelaire, seja

¹⁶ Versos extraídos do poema *Pecado original* (BICELLI, 1977, p. 21).

¹⁷ Versos extraídos do poema *Tartamudeando* (BICELLI, 1977, p. 25).

¹⁸ Versos extraídos do poema *Rabdomancias* (BICELLI, 1977, p. 26).



a dos anos 1920 de Breton. E, desse modo, Bicelli exhibe, sem vergonha, esses trapos. É isso, inclusive, que o torna um grande poeta: ser, sobretudo, um grande leitor de poesia. O gesto semafórico de apontar para o caminhão de mudança e bradar que ali passava a alma de André Breton já anunciava o tipo de poesia que Bicelli viria a fazer: poesia que é, principalmente, um apontar para outros, uma mixórdia do passado, em busca de fazer com que algo novo resulte da mistura.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAGON, L. *O camponês de Paris*. Trad. Flávia Nascimento. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

BALZAC, H. *A comédia humana. Estudos de costumes, cenas da vida parisiense*. Introdução, notas e organização de Pedro Rónai. Rio de Janeiro: Editora Globo, 1952. (Coleção Biblioteca dos Séculos, v. IX)

BAUDELAIRE, C. *As flores do mal*. Trad. Jamil Almansur Haddad. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. O pintor da vida moderna. In: *Sobre a modernidade*. Organização de Teixeira Coelho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. O dândi. In: TADEU, T. (org.) *Manual do dândi. A vida com estilo*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. (Coleção Mimo)

BENJAMIN, W. *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*. Trad. José Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas, v. 3)

BICELLI, R. *Antes que eu me esqueça*. Poesia com desenhos de Guto Lacaz. São Paulo: Feira de Poesia, 1977.

BRETON, A. *Manifestos do surrealismo*. 2 ed. Trad. Pedro Tamen. Lisboa: Moraes Editores, 1976.

BURGER, P. *Teoria da vanguarda*. Trad. José Pedro Antunes. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

COSTA, C. T. *Wesley Duke Lee: um salmão na corrente taciturna*. São Paulo: EDUSP, 2005.

FABBRINI, R. N. Errâncias estéticas: surrealismo, situacionismo e arte radicante. In: *Kínesis*, vol. VII, n. 15, dezembro/2015, p. 1-12.

GAGNEBIN, J.-M. O camponês de Paris: uma topografia espiritual. In: *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GIORGETTI, U. *Uma outra cidade*. Produção de 2002 da SP Filmes disponível em vídeo, exibido na TV Cultura de São Paulo e TV Educativa; subsequentemente, também



relatado no livro *Os dentes da memória*, de Camila Hungria e Renata D'Elia, e em outras ocasiões. Também disponível no YouTube, sob o link: <<https://www.youtube.com/watch?v=r3izgty1GmM>>. Acesso em: 16/11/2018.

MATTOS, R. M. Recepção da poesia de Roberto Piva de 1960 a 1990. In: *Nau literária: crítica e teoria de literaturas*, vol. 11, n. 1, PPG-LET-UFRGS, Porto Alegre, 2015, sem paginação. Disponível em: <www.seer.ufrgs.br/nauliteraria>. Acesso em: 16/11/2018.

PIGNATARI, D. *Comunicação poética*. 2. ed. São Paulo: Cortez & Moraes, 1978.

PIVA, R. *Paranoia*. Fotografado e desenhado por Wesley Duke Lee. 2 ed. São Paulo: Instituto Moreira Salles e Jacarandá, 2000.

WILLER, C. Apresentação. In: BICELLI, R. *Antes que eu me esqueça*. Poesia com desenhos de Guto Lacaz. São Paulo: Feira de Poesia, 1977.

_____. *André Breton, 28 de setembro (de 1966)*. Disponível em: <<https://claudiowiller.wordpress.com/2016/09/28/andre-breton-28-de-setembro-de-1966/>>. Acesso em: 16/11/2018.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23808>

Resenha recebida em: 20/03/2019

Resenha aprovada em: 25/05/2019

**EXÓRDIO DO *SERMÃO DE SANTO ANTÔNIO* PREGADO POR ANTÔNIO VIEIRA
o peixe como metáfora do homem e o sal que já não salga**

**EXORDIUM OF *THE SERMON OF SAINT ANTHONY* PREACHED BY ANTÔNIO
VIEIRA**

the fish as a metaphor for men and the salt that no longer salts

Rafael Ferreira Martins¹

(rafaelferreiramartins98@gmail.com)

RESUMO

O *Sermão de Santo Antônio*, pregado em São Luís do Maranhão no ano de 1964 pelo Padre Antônio Vieira em homenagem a Santo Antônio e em crítica da corrupção humana, é um dos mais importantes sermões do influente jesuíta, pois, na filosofia cristã, ressignifica conceitos centrais (o valor da ação animal) e aprofunda tópicos tradicionais (livre arbítrio e conversão). O exórdio desse sermão é seu capítulo de maior importância; nele, Vieira apresenta o conceito predical que guiará seu discurso – “*vós sois o sal da terra*” – por meio do qual estabelece a questão que desenvolverá a pregação: o problema de haver tantos pregadores e a terra se ver tão corrompida. Além disso, no exórdio o próprio modelo do sermão, uma alegoria, e seu personagem principal, Santo Antônio, são justificados. Esta resenha busca contextualizar, criticar e explanar tal exórdio.

Palavras-chave: Sermão. Santo Antônio. Antônio Vieira. Sal da Terra.

ABSTRACT

The *Sermon of St. Anthony*, preached in São Luís do Maranhão in 1654 by Father Antônio Vieira in homage to St. Anthony and in critique of human corruption, is one of the most important sermons of the influential Jesuit, because, in the context of Christian philosophy, it redefines central concepts (the value of animal action) and deepens traditional topics (free will and conversion). The chapter of greatest importance in this sermon is its Exordium, in which Vieira presents the predical concept that will guide his discourse – “*you are the salt of the earth*” –, and through which the author will establish the question to be developed: the problem of there being so many preachers and the earth still be so corrupted. Also, in the Exordium, the model of the sermon itself, an allegory, and its main character, St. Anthony, are justified. This review aims to criticize, contextualize and explains this exordium.

Keywords: Sermon. Saint Anthony. Antônio Vieira. Salt of the Earth.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB) e graduando em Física pela Universidade Paulista (UNIP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9397082137728466>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1516-3473>.



O *Sermão de Santo Antônio*, também conhecido como *Sermão de Santo Antônio aos Peixes*, foi pregado por Antônio Vieira em São Luís do Maranhão no ano de 1654 (Brasil Colonial), especificamente no dia 13 de junho, escolhido por Vieira por ser dedicado, no calendário litúrgico católico, a Santo Antônio, santo que o pregador coloca como personagem principal de seu sermão.

Antônio Vieira era, no século XVII, um padre português da Igreja Católica Apostólica Romana, ordenado religioso da Companhia de Jesus. Foi influente orador em Portugal e suas colônias, onde ganhou notoriedade por contestar a perseguição de sua igreja aos cristãos-novos (nascidos judeus convertidos ao cristianismo), e tornou-se figura polêmica dentre os clérigos por negar diversas decisões da Santa Inquisição Católica de seu período.

O específico sermão foi pregado em um contexto de longo litígio entre Vieira, com suas posições favoráveis aos direitos individuais indígenas (não culturais), e os colonos portugueses, que faziam uso da mão de obra indígena de maneira escravista. Alguns dias após pregar tal sermão, Vieira embarcou, supostamente de forma sigilosa, da colônia para a metrópole (Portugal), visando a tratar com o rei Dom João IV das condições e possíveis proteções contra a escravidão destinadas aos indígenas colonizados.

O *Sermão de Santo Antônio* tem como característica do estilo de escrita o exacerbado uso da sátira e pontuados usos de ironia – tendo em vista a situação na qual Vieira o prega, fica nítida sua indignação para com a sociedade que o cerca, na qual a corrupção do homem, em um sentido bastante agostiniano do termo “corrupção” na tradição católica, não é exceção, mas, ao contrário, tornou-se normalidade.

O *Sermão de Santo Antônio aos peixes* não é pregado em formato dissertativo simples, sendo, efetivamente, uma alegoria. Em figuração alegórica, Vieira constrói, tendo Santo Antônio como personagem central, uma cena em que o santo estaria a pregar na Itália, precisamente em Arimino, contra os hereges; sendo o santo altamente qualificado (um doutor da igreja), estava a colher frutos de suas pregações – tanto que a população, originalmente de maioria herege, levantara-se contra ele e sua prática evangelizadora polemista (crítica ao não evangelho). Na alegoria, Santo Antônio, impossibilitado pelo próprio ânimo de desistir da doutrina, mas não mais conseguindo pregar aos homens daquela cidade, volta-se aos peixes, pregando na praia para tais animais. Os peixes são, no sermão, uma metáfora da humanidade, escolhidos para tal figuração pois não podem se converter – “Mas esta dor é tão ordinária [ao evangelizador], que já pelo costume quase se não sente” (VIEIRA, 1654). A ironia se dá, então, pela troca dos homens pelos peixes como público do sermão: os



homens teriam sido dotados, em sua criação, de todas as virtuosas características para que buscassem seguir verdadeiramente o sumo-bem; os peixes, porém, são impossibilitados de tal ação por sua natureza – mesmo assim, parecia ao Santo Antônio do texto de Vieira não haver grande diferença entre pregar aos homens e pregar aos peixes.

Os peixes, como sátira do homem, versificam portanto os vícios e as imperfeições humanas ao longo de todo o texto; porém, sua simples escolha destaca um vício em específico como base de todos os outros: o da não colaboração para a verdadeira conversão, isto é, o da recusa ao abandono do viver corrompido. Ao longo do sermão, Vieira, por meio do personagem que constrói de Santo Antônio, para ainda mais depreciar as ações humanas, demonstra que os peixes ao menos não desagradam a Deus, pois cumprem de maneira perfeita seu papel como animais, de nível ontológico inferior ao humano em criação, enquanto o humano em muito desagrada a Deus, por seu uso corrompido do livre arbítrio.

O exórdio do sermão, seu Capítulo I, não é apenas um exórdio à pregação por vir no decorrer do texto, mas é também um exórdio à própria humanidade, isto é, uma introdução ao humano, constando de sua possibilidade e até função, em vistas teológicas e em contrapartida à real situação na qual se encontrava. Além de metaforizar, no objetivo de sátira, os homens como peixes, o exórdio estabelece outra questão que baseará todo o sermão: o trato do conceito predicável de *vós sois o sal da Terra*.

Vós sois o sal da Terra é uma passagem bíblica exposta no Evangelho segundo Mateus, Capítulo V, versículo 13. Ser o *sal da Terra* é uma de duas características, mas também funções, humanas que Mateus apresenta no Capítulo V; a segunda é ser a *luz do mundo* (Mateus, V, 14).

No primeiro parágrafo do exórdio e partindo do Evangelho de Mateus, Vieira cita o conceito predical de *vós sois o sal da Terra* de maneira a reforçar essa função humana, declarando que Cristo assim o havia definido aos pregadores. Dessa maneira, todo homem tem potencial de ser *sal da Terra*, conforme o Evangelho segundo Mateus, porém aqueles que o são, especificamente, são os pregadores. Assim, o dever dos pregadores é que “façam na terra o que faz o sal” (VIEIRA, 1654). E o que faz o sal? “O efeito do sal é impedir a corrupção”, afirma Vieira. Logo, cabe ao pregador manter fora da corrupção os virtuosos e retirar dela os corrompidos.

É importante compreender que uma leitura adequada do conceito de corrupção nesse texto de Vieira é possível por meio da concepção de Santo Agostinho, segundo a qual corrupto é aquele que, em uso de seu livre arbítrio, opta por não buscar o



sumo-bem, dirigindo-se aos bem mutáveis, isto é, carnis e materiais (AGOSTINHO, *De Libero Arbitrio*, Cap. XX, Livro II). A corrupção a que se refere Vieira é uma corrupção da alma, no sentido cristão, não do indivíduo social, no sentido moral, político ou legal.

Ainda no primeiro parágrafo, Vieira levanta a grande problemática de seu sermão: havendo tantos pregadores na terra com função de impedir a corrupção, como a terra se encontra tão corrupta? São traçadas, então, as duas propostas de resposta para tal problemática, em forma metafórica, novamente comparando-se o pregador ao sal: “ou é porque o sal não salga, ou porque a terra se não deixa salgar” (VIEIRA, 1654).

A primeira possibilidade, *o sal não salga*, conota que aqueles que têm o ofício de evitar a corrupção – tal qual o sal, porém dos homens – não estão cumprindo seu dever, o que, descreve Vieira, pode ocorrer por três motivos: em primeiro lugar, os pregadores não estariam pregando a verdadeira doutrina; em segundo lugar, os pregadores estariam pregando algo e agindo divergentemente dele; em terceiro lugar, os pregadores estariam pregando a si e não a Cristo.

A segunda possibilidade, *a terra se não deixa salgar*, conota, por sua vez, a possibilidade de culpa não naquele que prega, mas naqueles que recebem a pregação. Vieira descreve também três possíveis desvios que estariam ocorrendo para tal caso ser verídico: em primeiro lugar, os ouvintes, mesmo recebendo verdadeira doutrina, não a quereriam receber; em segundo lugar, os ouvintes estariam querendo imitar os pregadores, ao invés de fazer o que eles pregam (essa segunda possibilidade de culpa dos ouvintes também engloba os pregadores, uma vez que é subentendido que o agir deles é corrompido, de modo que imitá-lo é corromper-se); em terceiro lugar, culpados seriam os ouvintes pois eles estariam servindo a seus próprios apetites, ao invés de servir a Cristo.

Citando novamente o Evangelho segundo Mateus, Vieira preocupa-se com a possibilidade de o sal não mais salgar, isto é, denotativamente, de os pregadores não mais cumprirem seu ofício de evitar a corrupção dos homens; segundo o Evangelho, teria dito Jesus que o pregador que faltar com a doutrina e como exemplo poderá ser dado como inútil. Não só inútil é aquele que prega e está corrompido; Vieira complementa que aquele que adultera a doutrina desafia Cristo – pior, aquele que fala a doutrina e age em desconformidade com ela é merecedor de desprezo.

Como Jesus não deixou resolução prática ao problema do *sal que não salga*, no terceiro parágrafo de seu texto Vieira expõe o porquê de escolher Santo Antônio para figurar como personagem. O Santo havia tomado para si uma resolução que



Vieira adotaria também para seu próprio sermão. No quarto parágrafo inicia-se a alegoria, dando-se início à precitada resolução de Santo Antônio. A resolução do Santo aos problemas com o grupo para o qual pregava na Itália foi mudar seu auditório, para não precisar deixar seu ofício ou adular a doutrina, a qual, dada a resistência dos que a recebiam, não mais salgava, não mais evitava a corrupção da alma. O auditório escolhido por Santo Antônio teria sido a praia. “Já que me não querem ouvir os homens, ouçam-me os peixes”, diz Santo Antônio na alegoria, enquanto glorifica Deus e os peixes se aglomeram para ouvir suas palavras.

No quinto parágrafo, é feita uma exaltação à atuação de Santo Antônio como destaque dentre os Santos e Doutores da Igreja, visto que, enquanto aos outros teria bastado evangelizar à terra, Santo Antônio – na impossibilidade de continuar pregando sobre a terra, pelo problema de lá suas palavras não serem mais como o sal dos homens, conforme deveriam ser – passa a pregar aos seres do mar, para que jamais pare de cumprir seu ofício.

Vieira justifica a maneira alegórica com que elabora seu sermão, não falando sobre Santo Antônio, mas vocalizando-o, como personagem ativo: segundo o autor, é mais favorável pregar como o santo que se homenageia do que pregar acerca dele.

Finalizando o exórdio de maneira dramática, seguindo o aclamado exemplo de Santo Antônio e tendo em vista sua indignação para com aquela sociedade que tentava retirar da corrupção (a exemplo de sua luta contra a escravização indígena praticada por tal sociedade), Padre Antônio Vieira declara que seu sermão também haveria de ser aos peixes, e somente aos peixes, que o escutariam nas praias próximas, aparentando estar farto do não aproveitamento de suas palavras por aqueles homens.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

MARCONDES, Danilo. Santo Agostinho. In: _____. *Textos Básicos de Ética: de Platão a Foucault*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

VIEIRA, Antônio. *Sermão de Santo Antônio* [1654]. Belém: Universidade da Amazônia. Disponível em:

http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=17349 . Acesso em: 05/03/2019.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.26176>

Tradução recebida em: 10/06/2019

Tradução aprovada em: 26/06/2019

LETTRE AUX INDOCHINOIS

Simone Weil

*Felipe Matos Lima Melo*¹

(felipemelounb@gmail.com)

*Jade Oliveira Chaia*²

(jade.joc@gmail.com)

*Mariana Mendes Sbervelheri*³

(marisbervelheri@gmail.com)

*Michelly Alves Teixeira*⁴

(michellyteixeira@hotmail.com)

204

RESUMO

O livro *Contre le colonialisme* reúne uma coletânea de artigos escritos entre os anos de 1936 e 1943, em que Simone Weil discute o tema do colonialismo, sobretudo a relação entre a França e a Indochina. A autora, após o choque com o artigo investigativo sobre a Indochina redigido pelo jornalista Louis Roubaud, do jornal *Le Petit Parisien*, escreve aos indochineses como forma de autocritica da passividade da população francesa em relação aos massacres, às opressões, ao terror colonial a que aquele povo é submetido. A tradução da presente obra foi realizada pelo Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, coordenado pelo professor doutor Philippe Lacour. O grupo se propõe traduzir regularmente obras de filosofia francesa ainda inéditas em língua portuguesa. O trabalho de tradução é produzido de maneira colaborativa através da plataforma digital *TraduXio* (<https://traduxio.org/>).

Palavras-chave: TraduXio. Filosofia Francesa. Simone Weil. Colonialismo.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0491287669927680>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9257-405X>.

² Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

³ Graduanda em Psicologia pela Universidade de Brasília.

CV lattes: <http://lattes.cnpq.br/3071214480323941>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4923-0160>.

⁴ Mestranda em Filosofia pela Universidade de Brasília

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.



BIOGRAFIA

Simone Weil (1909-1943) foi filósofa, escritora, ativista política e humanista. Nasceu em Paris, no seio de família judaica. Formou-se em filosofia pela *Université de Sorbonne* e se tornou a primeira mulher catedrática da França. Militou fervorosamente pela causa dos trabalhadores fabris e, posteriormente, lutou na Guerra Civil Espanhola. Faleceu aos trinta e quatro anos por motivos de saúde.⁵

CARTA AOS INDOCHINESES

[Em 1930, os nacionalistas indochineses tentaram conduzir as tropas indignas de Yen Bai (Tonkin) contra os oficiais e suboficiais franceses. Falharam. A repressão das autoridades francesas foi implacável.]

É com dor e vergonha que eu, jovem francesa que nunca saiu da Europa, dirijo-me, por intermédio deste jornal, aos Indochineses. Essa dor, essa vergonha datam de muito longe. De mais de cinco anos. Durante mais de cinco anos, elas não cessaram de me apertar o peito.

205 Não esquecerei jamais. Foi no momento da Exposição Colonial. O episódio sangrento de Yên Bái, seguido de uma repressão sangrenta, tinha lembrado à França que existia uma Indochina. O *Petit Parisien* publicava, na primeira página, uma investigação corajosa e documentada de Louis Roubaud. Eu o comprava todas as manhãs; comendo com pressa, eu devorava o artigo de Louis Roubaud. Via nele como se recrutavam os *coolies*, como se batia neles, como se acometiam os capatazes brancos de estropiarem ou de se precipitarem a chutar os operários anamitas, diante de seus companheiros aterrorizados demais para intervir. Lágrimas de vergonha me sufocavam, e não conseguia mais comer. Na Exposição Colonial, eu via a multidão, da qual uma boa parte estava lendo *Le Petit Parisien*, contemplar a reprodução do templo de Angkor com uma admiração devota, estupidamente indiferente aos sofrimentos causados pelo regime assim simbolizado. Desde então, nunca pude pensar na Indochina sem ter vergonha do meu país.

Hoje, temos um governo de frente popular. O espírito tão evidentemente generoso e humano do chefe do governo conquista as simpatias de todos os homens de boa-fé. O ministro das colônias é socialista. Pela primeira vez, aparece a esperança de que a Indochina deixe um dia de ser para os franceses um assunto de vergonha.

⁵ Para mais informações, vide texto disponível em: <<https://revistacult.uol.com.br/home/filosofia-e-mistica-em-simone-weil/>>. Acesso em: 25 de junho de 2019.



Porém, o poder de um governo é limitado, sobretudo quando há tantos inimigos, tantas dificuldades para vencer. Vocês, amigos, irmãos da Indochina, vocês devem ajudá-lo a melhorar a sua situação, a aproximar-vos de sua libertação. Certo, trata-se aqui de uma noção difícil, perigosa, que, infelizmente, fará vítimas, exigirá sacrifícios.

O chefe do governo, o ministro são socialistas, mas aqueles que executam suas instruções, que os informam, que os influenciam não o são. Este jornal deve ajudar a fazer o elo entre vocês e aqueles que, na França, pensam em vocês. Utilizem-no para chamar a atenção da França; para nos informar, para nos dizer o que está melhor do que antes e o que, apesar da mudança de governo, ainda não está. Digam tudo o que pensam. Adulamos os tiranos, mas falamos abertamente aos amigos.



LETTRE AUX INDOCHINOIS⁶

[En 1930, les nationalistes Indochinois tentèrent d'entraîner les troupes indignes de Yen-Bay (Tonkin) contre les officiers et sous-officiers français. Ils échouèrent. La répression des autorités françaises fut impitoyable.]

C'est avec douleur et honte que moi, jeune Française qui n'ai jamais quitté l'Europe, je m'adresse, par l'intermédiaire de ce journal, aux Indochinois. Cette douleur, cette honte datent de loin. De plus de cinq ans. Depuis plus de cinq ans, elles n'ont pas cessé de me peser sur la poitrine.

Je n'oublierai jamais. C'était au moment de l'Exposition Coloniale. La sanglante affaire de Yen-Bay, suivie d'une sanglante répression, avait rappelé à la France qu'il y avait une Indochine. *Le Petit Parisien* publiait en première page une enquête courageuse et documentée de Louis Roubaud. Je l'achetais tous les matins ; en déjeunant à la hâte, je dévorais l'article de Louis Roubaud. J'y voyais comment on recrutait les coolies, comment on les frappait, comment il arrivait à des contremaîtres blancs d'estropier ou de se ruer à coups de pied sur des ouvriers annamites, devant leurs camarades trop terrorisés pour intervenir. Des larmes de honte m'étouffaient, je ne pouvais plus manger. À l'Exposition Coloniale, je voyais la foule, dont pourtant une grande partie lisait *Le Petit Parisien*, contempler la reproduction du temple d'Angkor avec une admiration béate, stupidement indifférente aux souffrances causées par le régime ainsi symbolisé. Depuis lors, je n'ai jamais pu penser à l'Indochine sans avoir honte de mon pays.

Aujourd'hui, nous avons un gouvernement de Front populaire. L'esprit si évidemment généreux et humain du chef du gouvernement conquiert les sympathies de tous les hommes de bonne foi. Le ministre des Colonies est socialiste. Pour la première fois apparaît l'espoir que l'Indochine cesse un jour d'être pour les Français informés un sujet de honte.

Pourtant le pouvoir d'un gouvernement est limité, surtout quand il y a tant d'ennemis, tant de difficultés à vaincre. Vous, amis, frères d'Indochine, vous devez l'aider à améliorer votre sort, à vous rapprocher de votre libération. Certes il s'agit là d'une notion difficile, dangereuse, qui, hélas, fera des victimes, exigera des sacrifices.

Le chef du gouvernement, le ministre sont socialistes, mais ceux qui exécutent leurs instructions, qui les renseignent, qui les entourent de leur influence, ne le sont pas.

⁶ Projet d'article, hiver 1936-1937.



Ce journal doit aider à faire la liaison entre vous et ceux qui, en France, pensent à vous. Utilisez-le pour vous rappeler à l'attention de la France ; pour nous renseigner, pour nous dire ce qui va mieux qu'autrefois et ce qui, malgré le changement de gouvernement, ne va toujours pas. Dites toute votre pensée. On flatte les tyrans, mais on parle franchement aux amis.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

WEIL, Simone. *Contre le colonialisme*. Paris : Rivages, 2018.



ZURÜCK ZU KANT

Um dos modos possíveis de se julgar a atualidade de um pensamento ou teoria consiste na avaliação de sua capacidade descritiva em relação ao seu objeto de investigação em conjunto com a observação dos espólios por ele legados à posteridade. Diversos são os critérios por meio dos quais atribuímos a um conhecimento em geral uma maior ou menor capacidade descritiva, tais como coerência, previsibilidade, resistência a contraexemplos e tentativas de refutação, adequação à experiência, entre outros. De modo geral, seja em filosofia ou em ciências aplicadas, a atualidade de um pensamento pode ser medida pela dificuldade que se encontra em qualquer tentativa de substituí-lo por outro que supostamente contenha maior capacidade descritiva, bem como pelos trabalhos que são produzidos tomando-o ora como simples ponto de partida, ora endossando-o. Esse movimento de substituição de um pensamento por outro de maneira alguma indica o “sepultamento” definitivo do mais antigo; antes, exige sempre que se retorne a ele para que se aproveite o máximo de sua potência a fim de com ela impulsionar o novo, seja no sentido de completá-lo ou ampliá-lo, seja no sentido de sua total superação. Tal atualidade se encontra de maneira viva e frutífera na filosofia desenvolvida por Immanuel Kant.

Seria vã a tentativa de escrever em poucas linhas a dimensão da influência do pensamento do filósofo alemão nas mais diferentes correntes de pensamento e domínios de investigação (por exemplo, teoria do conhecimento, filosofia da moral, estética, direito, física, idealismo alemão, e até mesmo em geografia!), contudo, chama-nos a atenção o quanto as contribuições - tanto oriundas de pesquisadores locais quanto de pesquisadores de outros departamentos - para a pesquisa Kant têm aumentado nos meios de divulgação científica do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília nos últimos anos. Levando em consideração os números constantes no Repositório Institucional da Biblioteca Central da UnB, temos que: De 2010 a 2018 foram defendidas quatro dissertações de mestrado diretamente relacionadas à Kant; de 2013 a 2017 foram escritas seis monografias e de maneira geral 11 artigos de docentes foram publicados em periódicos diversos.

À primeira vista os números não parecem bastante expressivos, porém, se levarmos em consideração que o período mínimo de conclusão do mestrado no PPGFIL da UnB é de dois anos, temos no mínimo uma dissertação diretamente relacionada à Kant por período mínimo de formação, o que significa ao menos um estudante de pós-



graduação interessado na pesquisa Kant a cada nova turma de mestrandos e 1,2 monografias escritas no período supracitado, sem contar as que não dizem respeito diretamente à filosofia de Kant, mas a mencionam *en passant*. Os números da revista *Pólemos* são ainda mais expressivos: desde sua primeira edição de 2012 até a mais recente de 2018 contabiliza-se a publicação de 11 artigos diretamente relacionados ao eminente pensador em 13 números da revista. Obviamente, o nosso singelo e apressado levantamento estatístico não leva em consideração os diversos trabalhos já publicados por nossos pesquisadores alhures, nos periódicos, anais de congressos e demais eventos Brasil a fora, nem as pesquisas desenvolvidas nos diversos trabalhos de iniciação científica dos nossos estudantes de graduação, no entanto, ele é suficiente para mostrar a presença constante da pesquisa Kant em nosso departamento.

Assim, percebe-se um crescente interesse pela filosofia kantiana entre os estudantes de filosofia do nosso departamento, bem como contribuições significativas de pesquisadores pertencentes a outros departamentos pelo Brasil, seja no desenvolvimento de trabalhos exegéticos voltados para problemas internos à filosofia de Kant, seja no sentido de um retorno que os impulsiona em direção a novos caminhos investigativos. Esse crescente interesse culmina na publicação dos cinco artigos que doravante compõem o *Dossiê Kant* com o qual conta a presente edição da revista *Pólemos*, aumentando nossa estatística de 11 para 16 artigos sobre Kant publicados em 14 edições da revista. Um número animador que nos faz acreditar que, mesmo diante da diversidade de temáticas abordadas pela revista, o número de publicações sobre Kant deve aumentar ou no mínimo permanecer constante. Diante dessa animadora perspectiva, é com enorme satisfação que convidamos os leitores da revista *Pólemos* a prestigiar a contribuição dos colegas advindos do Sul e Sudeste do nosso país que nos honraram ao submeter suas pesquisas ao nosso escrutínio.

O artigo de **Pedro Casalotti Farhat**, graduando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC, nos presenteia com uma apresentação minuciosa do método e modo de exposição adotados por Kant no decorrer de sua filosofia em geral, em conjunto com um estudo comparativo entre esses e o método filosófico e o método matemático de investigação.

Consonante com essa importante temática aparece o artigo de **Dilson Brito da Rocha**, Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e mestre em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana, Roma, Itália (PUG), que trata, de maneira geral, de uma das principais contribuições de Kant para a história da filosofia, a saber, da necessidade de uma reformulação do método da metafísica tal qual era feita precedentemente, a fim de torná-lo tal qual o das ciências.



Não menos relevante é o artigo criterioso e metuculoso de **Quesídonis Felipe da Silva**, mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP): voltando-se para o domínio prático da filosofia kantiana, o autor nos prestigia com um estudo sobre a relação entre três conceitos-chave para esse domínio e para a filosofia geral kantiana, quais sejam, *liberdade*, *autonomia* e *moralidade*, problematizando aspectos presentes em diferentes comentários já clássicos sobre a filosofia prática de Kant.

Analogamente, **Robson da Rosa Barcelos**, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), nos apresenta uma pesquisa sobre o papel central da noção kantiana de autopercepção para sua filosofia prática.

Por fim, enveredando-se por caminhos investigativos que se estendem para além do âmbito estrito da filosofia kantiana, o mestrando em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela Universidade de São Paulo (USP), **Caio Ferrari de Castro Melo**, nos apresenta um belo artigo sobre a recepção do conceito de *Aufklärung* por Adorno e Horkheimer, comparando o significado e uso do termo em Kant com aqueles adotados pelos filósofos de Frankfurt.

Neste *Dossiê Kant* o leitor terá a oportunidade de se deparar com os frutos ainda incessantes da atualidade do pensamento de Kant em seus domínios prático e teórico. Escritos que nos fazem lembrar da célebre passagem da *Crítica da Razão Pura* na qual Kant nos convida a colaborar com sua filosofia

Parece-me que pode ser para o leitor coisa de não pequeno atrativo juntar o seu esforço ao do autor, se tiver a intenção de realizar inteiramente e de maneira duradoura uma obra grande e importante, de acordo com o plano que lhe é proposto. (KrV, A XIX, 15-18)

É com esse espírito que agradeço, em nome da revista *Pólemos* e do Departamento de Filosofia da UnB, aos colegas que doravante nos prestigiam com seus trabalhos. Boa leitura a todos!

João Renato Amorim Feitosa¹

Doutorando em Filosofia pelo PPG-FIL da UnB.

¹ CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1147602877883860>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8784-7233>.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23805>

Artigo recebido em: 20/03/2019

Artigo aprovado em: 13/05/2019

MÉTODO, EXPOSIÇÃO E DEFINIÇÃO NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* DE KANT

METHOD, EXPOSITION AND DEFINITION IN KANT'S *CRITIQUE OF PURE REASON*

Pedro Casalotti Farhat¹

(gpedro.cfarhat@gmail.com)

RESUMO

O objetivo deste artigo consiste em apresentar uma interpretação da *Crítica da razão pura* que parte da noção de método da filosofia e seu modo de exposição. Essa interpretação obedece ao imperativo de compreender a filosofia de Kant como um todo, o que exige, assim, indicar certa importância da noção de método no estudo da filosofia kantiana. Após adentrar as discussões preliminares com relação às interpretações do método da filosofia de Kant e o estabelecimento da importância dele, buscamos apresentar este método, distinguindo-o do que seria modo de exposição e passando a trabalhar seguindo principalmente o papel da definição no método filosófico, que se diferencia do apresentado no método matemático.

Palavras-chave: Método. Filosofia. Sistema. Kant.

ABSTRACT

The aim of this article consists in presenting an interpretation of the *Critique of Pure Reason* that begins with the notion of method in philosophy and its way of exposition. This interpretation obeys the imperative of comprehending Kant's philosophy as a whole and intends, doing so, point out the importance of the method in the study of kantian philosophy. After getting into the preliminary discussion about the possible interpretation of Kant's method of philosophy and its importance, we present the method, distinguishing it from the way of exposition. After that, we present the difference between the role of definition in mathematics and philosophy.

Key words: Method. Philosophy. System. Kant.

1. INTRODUÇÃO

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do ABC.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4291687026108903>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6575-0011>.



As interpretações da *Crítica da razão pura*² sempre foram palco de grandes discussões, desde os primeiros questionamentos de Jacobi e Schulze com relação ao problema da coisa em si e a suposta aplicação dos conceitos do entendimento a ela por parte de Kant³. Essa discussão específica sempre foi de grande interesse para a pesquisa e representa uma perspectiva fundamental na discussão acerca da filosofia de Kant. No entanto, uma outra interpretação polêmica, dessa vez acerca da sistematicidade da filosofia, presente em certa medida na compreensão de Arthur Schopenhauer⁴, mas resgatada pela interpretação de N. K. Smith⁵ de maneira mais madura, apresenta uma perspectiva contrária à possibilidade de uma composição e exposição verdadeiramente sistemática da filosofia. Essa última perspectiva questiona qual o motivo de Kant apresentar a *Crítica* repleta de passagens aparentemente escritas em períodos diferentes, mas montadas como se fossem um todo completo e coerente, enquanto a verdade, para os comentadores críticos mencionados, seria que

Kant praticamente contradiz a si mesmo em quase todo capítulo; e dificilmente há um termo técnico que não tenha sido empregado por ele em uma variedade de diferentes e conflituosos sentidos. Ele é o menos exato de todos os grandes pensadores. (SMITH, 1915, p. 527)⁶

² A edição de referência em português que utilizamos é Kant, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015. Após toda citação da *Crítica* se seguirá a paginação do original alemão, sendo A para a primeira edição (1781) e B para a segunda edição (1787) seguindo o modelo (KrV: A XXX ou B XXX). Para os demais textos de Kant, utilizaremos a paginação oficial da edição da Academia de Ciências de Berlim, com uma abreviação do título da obra antes do volume e da página. Exemplo: para referência aos *Prolegômenos*, que se encontram no volume IV da edição da Academia, no caso da página 285, segue referência como (Prol: IV 285). As referências completas das traduções da *Crítica* e dos demais textos de Kant utilizados são indicados ao final, onde constam as edições em alemão e outras línguas modernas.

³ Sobre estas críticas e o chamado “problema da afecção” a que elas se referem, conferir Hulshof (2011, pp. 2 ss.) e Mattos (2009, pp. 80-1).

⁴ Schopenhauer, em sua famosa crítica da filosofia kantiana, revela uma das primeiras faces da crítica à possibilidade do sistema da razão: “[...] uma característica inteiramente peculiar do espírito de Kant é uma satisfação singular pela simetria, que ama a multiplicidade variegada, para ordená-la e repetir a ordem em subordens, e assim por diante, exatamente como nas igrejas góticas. Sim, às vezes ele leva isto até a brincadeira, e então, por amor a essa inclinação, vai tão longe que pratica violência manifesta contra a verdade [...]” (Schopenhauer, 2005, p. 541).

⁵ Sobre essas interpretações, conferir o trabalho de H. J. Paton (2007 [1936]), especialmente sua introdução, onde as interpretações de Vaihinger e do “*patchwork method*” ou “método da colcha de retalhos” (tradução livre) descrito por Smith (1915) são discutidos. A abordagem de Paton é interessante neste debate na medida em que pretende remediar essa interpretação, que poderia simplesmente acabar com a possibilidade da filosofia de Kant ser compreendida como um todo, tornando-a um mero agregado de pensamentos confusos.

⁶ Trecho original: “Kant flatly contradicts himself in almost every chapter; and that there is hardly a technical term which is not employed by him in a variety of different and conflicting senses. He is the least exact of all the great thinkers”.



Diante dessas críticas severas, Paton (2007 [1936]) reconhece a dificuldade em sustentar a perfeição da obra e aponta quais seriam alguns dos problemas que ela apresenta, tanto com relação ao tempo de redação, quanto acerca da edição e aos erros técnicos, algo que o próprio Kant assume como existentes (cf. KrV: A XXI-XXII). No entanto, uma passagem de suas considerações mostra como a *Crítica* demanda que um tipo de interpretação específica ocorra para que possamos compreender o que Kant quis dizer:

Eu não defendo essa falta de cuidado com a expressão, nem sustento que as contradições são sempre meramente verbais; mas eu assevero que com o exercício de um pouco de inteligência e boa vontade, muitas das contradições alegadas vão desaparecer. (PATON, 2007 [1936], p. 51)⁷

Mas como interpretar ou ler a *Crítica* de maneira inteligente e com boa vontade? Uma leitura ativa, ou ainda, um “novo leitor” é exigido pela *Crítica* para que se possa compreender o que Kant está pretendendo dizer. Suzuki (1998) retoma esse assunto:

Esse leitor capaz de usar a própria razão e pensar por si mesmo não é possível somente a partir da crítica, porque nasce junto com a crítica. A atividade do leitor, como se espera mostrar, é decisiva no processo de formação e auto-compreensão do que seja a filosofia crítica”. (SUZUKI, 1998, p. 22)

A auto compreensão, apesar de revelar certo caráter subjetivo do procedimento filosófico, expressa-se somente na relação entre a obra de Kant e o leitor que busca interpretá-la. Considerado isso, em uma interpretação que segue tais parâmetros não se trata de alegar que os problemas enfrentados por ela refletem as incongruências textuais da obra (como fez Smith), mas sim que, como Kant afirma, uma interpretação de sua filosofia deve levá-la em consideração “como um todo”. Essa é a compreensão que demanda o “exercício de um pouco de inteligência e boa vontade”, segundo compreendemos, e o que Kant considera como uma visão do conjunto sistemático da filosofia. Em um trecho, no início dos *Prolegômenos* (1783), Kant expressa essa compreensão:

Só que a razão pura é uma esfera de tal modo à parte, tão completamente unificada em si, que não se pode tocar em nenhuma parte sem afetar todas as outras, e que nada se pode fazer sem primeiramente ter determinado o lugar de cada uma e a sua influência sobre as outras; porque, nada existindo fora dela que possa corrigir o nosso juízo interior, a validade e o uso de cada parte

⁷ Trecho original: “I do not defend these carelessnesses of expression, nor do I maintain that the contradictions are always merely verbal; but I do assert that, with the exercise of a little intelligence and good will, many of the alleged contradictions will disappear”.



depende da relação em que ela se encontra com as outras na própria razão tal como, na estrutura de um corpo organizado, o fim de cada membro só pode deduzir-se do conceito geral do todo. (Proleg: IV 263)⁸

Dependemos de uma interpretação que leve em conta, portanto, algumas regras no proceder filosófico de Kant, que nos impeça de estabelecer uma interpretação partindo de apenas uma sentença ou apenas uma obra, pois dada a interdependência entre os mais diversos elementos de seu sistema, isso torna-se impossível. Veremos também mais à frente que, para complexificar a interpretação, poderíamos entender diferentes formulações do sistema como obedecendo ao desenvolvimento de certos problemas através do tempo.

No entanto, retomando a questão da interpretação, pode-se notar que isso revela uma tentativa de compreender Kant antes mesmo de sentenciá-lo à completa incongruência, pretendendo levá-lo a sério antes de considerar suas posições como meramente contraditórias. Analisemos uma passagem que nos auxilia na compreensão do motivo pelo qual devemos interpretar a filosofia de Kant sistematicamente:

Se denominarmos *sensibilidade à receptividade* de nossa mente para receber representações, na medida em que ela é afetada de algum modo, então o *entendimento*, por outro lado, é a faculdade de produzir representações por si mesma, ou a *espontaneidade* do conhecimento. É próprio de nossa natureza que a *intuição* só possa ser *sensível*, *i.e.*, que só contenha o modo como somos afetados pelos objetos. Por outro lado, a faculdade de *pensar* o objeto da intuição sensível é o *entendimento*. Nenhuma dessas propriedades pode ser preferida à outra. Sem a sensibilidade nenhum objeto nos seria dado, e sem o entendimento nenhum seria pensado. Pensamentos sem conteúdo são vazios, intuições sem conceitos são cegas. Por isso, tornar sensíveis os seus conceitos (*i.e.*, acrescentar-lhes o objeto na intuição) é tão necessário quanto tornar compreensíveis suas intuições (*i.e.*, colocá-las sob conceitos). Ambas as faculdades ou capacidades também não podem trocar suas funções. O entendimento não pode intuir nada, e os sentidos nada podem pensar. (KrV: B 75)

O fato de Kant praticamente não mencionar a razão nesta passagem e nos desenvolvimentos da Estética Transcendental e da Analítica Transcendental da *Crítica da razão pura* não significa que o filósofo esqueceu o papel fundamental que a razão tem ao longo de toda a sua filosofia. Essa ausência ocorre, justificadamente, dado o contexto em que Kant está descrevendo essas capacidades, onde não parece importar por completo uma razão que pensa objetos sem referência alguma à intuição. Com isso em mente e através das descobertas

⁸ Essa interpretação da filosofia de Kant “como um todo” é reconhecida também em KrV: B XLIV. Sobre isso, cf. Paton (2007 [1936], pp. 37 ss.).



expostas ao longo da *Crítica*, logo fica evidente que, afastando-nos da sensibilidade, aparecem proposições que poderiam passar por objetivas, mas que em verdade não correspondem a nenhuma intuição ou objeto da sensibilidade. Neste sentido, devemos compreender “entendimento”, no trecho acima, como uma faculdade de pensamento em geral, que engloba o sentido cognitivo, relativo à sua relação com a sensibilidade, mas que ainda guarda a possibilidade de um sentido metafísico, relativo ao seu uso transcendente, ainda não revelado pela *Crítica* neste ponto, e que consistirá no sentido estabelecido para a razão na Dialética Transcendental.

Tendo esse tipo de interpretação grande valor para compreender efetivamente o que Kant pretendeu dizer, o que nos interessa é encontrar a fonte dessa visão do todo, isto é, dessa sistematicidade (que passa a ser determinante na compreensão da filosofia de Kant). O filósofo mostra-nos que entende por Doutrina Transcendental do Método “a determinação das condições formais de um sistema completo da razão pura” (KrV: B 735-6). Isso é relevante pois o estudo do método e do sistema aparecem então relacionados, como se aquele pudesse determinar formalmente este. Mas qual é o sentido de método adotado por Kant e que poderia determinar formalmente essa sistematicidade de sua filosofia? Seria ele o mesmo método adotado pela tradição dogmático-racionalista imediatamente anterior à Kant? Vejamos como ele se posiciona perante essa opção:

Não havendo, pois, nem mesmo quanto ao conteúdo, nenhum dogma no uso especulativo da razão pura, então todo método dogmático é inadequado, quer seja emprestado à matemática, quer seja elaborado de uma maneira própria. Pois ele apenas oculta os defeitos e erros e engana a filosofia, cujo autêntico propósito é iluminar ao máximo todos os passos da razão. Mesmo assim, o método sempre pode ser sistemático. (KrV: B 765)

Neste sentido, não seguindo as orientações dogmáticas do racionalismo em questão de método, Kant precisa indicar um substituto. Veremos, a partir da próxima seção, como poderia haver a possibilidade de um método sistemático para além do método dogmático.

2. AS FONTES DO SISTEMA: O MÉTODO

Para encontrar a fonte do sistema, temos, portanto, de nos remeter ao método adotado por Kant para o filosofar, algo que encontramos explicitamente em algumas de suas obras, como a própria *Crítica*, mas também em escritos pré-críticos e



posteriores à *Crítica*. Em outra passagem dos *Prolegômenos*, Kant apresenta uma compreensão fundamental acerca do método:

Aqui está, pois, um tal plano [os *Prolegômenos*], depois de acabada a obra [a *Crítica*], que pôde ser estabelecido segundo o método [*Method*] analítico, já que a própria obra teve absolutamente de ser redigida segundo o procedimento de exposição [*Lehrart*] sintético, a fim de a ciência apresentar todas as suas articulações como a estrutura de uma faculdade cognoscitiva muito peculiar, na sua ligação natural. (Proleg: IV 263)

O modo ou procedimento de exposição [*Lehrart*] da *Crítica* é explicitamente sintético no sentido que deve apresentar todas as articulações possíveis para a ciência, levando progressivamente a cabo mesmo as mais inconvenientes — não obstante necessárias — exposições. Vejamos como uma dessas articulações, apesar de possivelmente desconfortável, surge como necessária dentro da *Crítica*. Do ponto de vista da razão pura especulativa, é estritamente necessário que apresentemos claramente nossas concepções acerca de coisas das quais não podemos ter qualquer intuição sensível e sobre as quais não podemos, por conseguinte, aplicar nossos conceitos. Estas coisas são as coisas em si mesmas, as quais não podem servir como objetos de uma intuição possível, e são, portanto, além de conceito-limite, problemáticas em relação à sua existência, o que pode tornar extremamente confuso determinar se Kant supõe ou não sua existência para o funcionamento de sua filosofia. A distinção fundamental entre as coisas em si mesmas e como elas aparecem para nós, isto é, como fenômenos dentro de certas condições sensíveis ou formas puras da sensibilidade (tempo e espaço), é importante pois impede que possamos conhecer coisas das quais nenhum objeto nos é dado e é discutida na *Crítica*, junto de diversos temas que não são objeto dos *Prolegômenos*. Esse é um exemplo de questão que surge em uma exposição progressiva e que é deixada de lado no modo de exposição regressivo dos *Prolegômenos*.

Isso ocorre pois os *Prolegômenos* não podem possuir o mesmo modo de exposição da *Crítica*, devendo ser denominado analítico, na medida em que não faria a exposição progressiva completa das articulações do sistema como um todo, mas apenas de um aspecto: no que ele afeta a possibilidade de fundamentação das ciências. Como veremos mais à frente, não devemos confundir o modo de exposição e o método ou procedimento de fazer filosofia. No caso da *Crítica*, o modo de exposição é sintético e o método teria dois sentidos, um primeiramente negativo (meramente analítico) e um segundo, relacionado à prova transcendental ou dedução, que é sintético (LOPARIC, 2005, pp. 33-79). No caso dos *Prolegômenos*, o modo de exposição é analítico e seu método também, não havendo,



portanto, qualquer elemento sintético, seja no modo de exposição, seja no método dessa última obra. Vejamos mais um trecho dos *Prolegômenos*:

Na *Crítica da razão pura* procedi sinteticamente [*synthetisch zu Werke gegangen*] com relação a esta questão, isto é, investiguei na própria razão pura e procurei determinar, segundo princípios, nesta mesma fonte, tanto os elementos como as leis do seu uso puro. Este trabalho é difícil e exige um leitor decidido a penetrar pouco a pouco pelo pensamento num sistema que não põe como fundamento nenhum dado a não ser a própria razão e que procura, pois, sem se apoiar em qualquer fato, tirar o conhecimento a partir dos seus germes originais. (Proleg: IV 274, tradução modificada)

Novamente, o leitor descrito páginas acima por Suzuki é indicado aqui, mostrando que há uma necessidade, desde a época de Kant, em incrementar a leitura e interpretação filosófica para além de uma mera apreensão passiva. As distinções e análises conceituais apresentam-se, com isso, necessárias para atravessar o percurso da *Crítica* e, por conta de sua abrangência, seu procedimento sintético é trabalhoso, na medida em que precisamos progressivamente derivar todas as consequências de cada uma das distinções e provar as relações entre os diversos elementos.

220 A vantagem do modo de exposição sintético seria o de que ele não pressupõe nada a não ser uma razão (ainda que indefinida) e parte de conceitos confusos para ir refinando suas concepções. No caso da análise do conceito de razão humana em geral, único pressuposto, este é o projeto da *Crítica*. Nos *Prolegômenos*, seu procedimento analítico percorre o caminho inverso e, supondo já feita a *Crítica* e sem discutir distinções fundamentais para esta (portanto supondo-os como desinteressantes para a questão que trata), como a legitimidade da ligação entre as intuições e os conceitos (algo que ocorre na dedução das categorias), expõe a filosofia por um caminho particular, deixando de lado suas articulações sistemáticas “como um todo”.

Por conta disso, as noções apresentadas no texto, longe de não terem qualquer valor em si, podem e talvez devam ser lidas tomando como ponto de vista algo que Kant nos diz no prefácio à segunda edição da *Crítica*:

A tarefa principal desta crítica da razão pura especulativa reside nessa tentativa de modificar o procedimento até hoje adotado na metafísica, e isso de tal modo que operemos uma verdadeira revolução da mesma a partir do exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza. *Ela é um tratado do método, não um sistema da própria ciência; mas ela circunscreve ao mesmo tempo o seu inteiro contorno, tanto com relação às suas fronteiras [Grenzen] quanto com relação a toda a sua estrutura interna.* Pois a razão pura especulativa tem isso de próprio: ela pode – e deve – medir a sua própria faculdade segundo a diversidade dos modos



pelos quais escolhe objetos para o pensamento, e também enumerar completamente os diversos modos de colocar-se tarefas, delineando assim o esboço completo para um sistema da metafísica. (KrV: B XXII-XXIII, tradução modificada e grifo nosso)⁹

Deste modo, surge uma concepção dupla da *Crítica* que se constitui pelo seguinte: primeiro, compreende-se que a *crítica da razão pura especulativa é um tratado do método*, e segundo, que a *crítica da razão pura especulativa não é um sistema da própria ciência metafísica*. No entanto, esta compreensão é problemática e podemos tentar considerar mais a fundo o parágrafo citado. Um terceiro elemento faz-se presente e modifica a interpretação, a complexificando: mesmo sem ser o sistema da própria ciência, a *Crítica circunscreve ao mesmo tempo o seu inteiro contorno, tanto com relação às suas fronteiras quanto com relação a toda a sua estrutura interna*. Este fator é essencial para compreender que a *Crítica*, seguindo esta leitura – vale dizer, iniciada pelo próprio Kant ao comentar a segunda versão de sua obra, em 1787 – não tem por resultado apenas um método para o sistema da ciência por vir, mas também, e principalmente, os princípios que orientam criticamente essa filosofia.

221 Delinear “o esboço completo para um sistema da metafísica” é menos indicar-lhe o caminho correto e mais orientar a si mesmo enquanto ciência. Neste sentido, a razão tem o direito de auto submeter-se ao próprio exame de suas capacidades e das representações que as concernem. Trata-se, na *Crítica*, dos traços fundamentais sem os quais não seria possível um verdadeiro sistema da metafísica. As fronteiras do sistema estão relacionadas com o conhecimento que somos capazes de ter, e não apenas com o conhecimento que já possuímos: a orientação do método da filosofia está relacionada precisamente com as nossas possibilidades de conhecimento.

Claro que, dentro desta hipótese, ao menos duas outras nos acompanham: o sentido de metafísica que Kant defende é outro, muito diferente daquele das metafísicas anteriores, pois, se antes pretendia-se ir aos objetos neles mesmos, ou ainda, a qualquer objeto inteligível, Kant pretende, com essa nova metafísica, declarar inaptos os esforços de desenvolver qualquer ciência para além dos objetos de nossa experiência possível. A caracterização da metafísica de Kant é o que ele chamou, em outro momento, de metafísica aplicada ou doutrinal (TREVISAN, 2014, p. 106).

⁹ Sempre que ocorrerem modificações nas traduções adotadas, indicaremos em nota o seu motivo, a não ser que essa modificação já tenha sido explicada antes. *Grenzen* (fronteiras) envolvem o conhecimento humano como um todo, enquanto *Schranken* (limites) envolvem apenas conhecimentos particulares, como o das ciências. Sobre essa distinção, cf. KrV: A VIII, B XIX-XXI, B XXIV, B 789-91; Prol: IV 351, bem como Moore (2010, p. 322).



Uma segunda mudança é o objeto propriamente dito de nosso estudo aqui: trata-se de uma nova concepção de método da filosofia. Tal método é indicado implicitamente e exemplificado no prefácio à segunda edição da *Crítica*, em uma nota de rodapé:

Este método [...] poderá trabalhar com *conceitos* e *princípios* que assumimos *a priori*, na medida, de fato, em que eles sejam estruturados de tal forma que os mesmos objetos possam ser considerados por um lado como objetos dos sentidos e do entendimento para a experiência, mas por outro como objetos, próprios à razão isolada que ultrapassou toda fronteira da experiência [*Erfahrungsgrenze*], que só podem ser pensados; os objetos são, portanto, considerados de dois lados distintos. Se se verifica então, quando as coisas são consideradas desse duplo ponto de vista, que ocorre uma concordância com o princípio da razão pura, ao passo que de um único ponto de vista surge um conflito inevitável da razão consigo mesma, então o experimento decide pela legitimidade de tal distinção. (KrV: B XVIII-XIX).

222 Nesta passagem, por meio do problemático conceito de “objeto” evidenciou-se uma diferença fundamental nas maneiras de considerá-lo, o que possibilita estabelecer uma distinção que pode valer de maneira a nos fazer compreender melhor o conceito de algo, antes obscuro para nós, evitando um conflito evidente da razão. Essa explicação revela o método da filosofia implicitamente, o que por sua vez permite-nos compreender um pouco melhor as fontes da distinção entre fenômeno e coisa em si, neste caso. Essa é apenas uma das distinções que Kant opera na *Crítica*, tomando como base um conceito, mas partindo do problema mais geral da análise de uma razão pura especulativa (a determinação de suas capacidades está pressuposta, portanto, para uma compreensão do conceito).

A tese apresentada por Caimi (2012) na aplicação do método que Kant indica ser o método da filosofia na estrutura e divisões gerais da *Crítica* consiste na ideia de que ela busca definir ou esclarecer a noção de razão pura especulativa. Tal tese parece funcionar, na medida em que o método da filosofia deve proceder de maneira analítica, expondo cada uma das notas características de dado conceito, inicialmente apresentado de maneira confusa (CAIMI, 2012, p. 9), e justificando tal distinção por uma prova sintética, em que tal distinção torna-se legítima e necessária. Para melhor entender essa tese, portanto, precisamos entender qual o método que Kant obedece.

Para compreender como Kant considera tal método, ao menos parcialmente, no que tange aos problemas enfrentados aqui, precisamos passar agora a trabalhar diretamente com a Doutrina Transcendental do Método da *Crítica da razão pura*. Discutiremos, a princípio, o que seria o método da filosofia, distinguindo-o mais precisamente do modo de exposição e depois como o método da filosofia lida com a definição, uma



noção proveniente da matemática e que se torna uma opção vedada através do bloqueio do método dogmático.

3. O MÉTODO E O MODO DE EXPOSIÇÃO DA FILOSOFIA

O método [*Methode*] da filosofia diferencia-se de seu modo de exposição [*Lehrart*] por conter apenas as regras do proceder filosófico e não a maneira como este deve ser apresentado. Neste sentido, como já adiantamos, existem diferentes compreensões do modo de proceder e o modo de expôr da filosofia de Kant: do ponto de vista do método da filosofia, somente seria possível proceder analisando e esclarecendo conceitos antes confusos, que agora poderiam ser mais bem explicados (KrV: B 740 ss.). Neste sentido, a síntese está limitada ao método de prova como o da dedução transcendental das categorias (KrV: B 810 ss.).

De outro ponto de vista, isto é, do modo de exposição, a *Crítica* somente poderia ser exposta sinteticamente (como indicam os trechos já citados dos *Prolegômenos*), pois esta deveria compreender progressivamente as articulações completas do sistema da razão. Seguindo o método de exposição, no entanto, os *Prolegômenos*, por exemplo, funcionam regressivamente, seguindo uma única linha de raciocínio, um único fio condutor em sua exposição, que pressupõe, além do mais, a *Crítica*. Nossa preocupação aqui será expor como surge a noção de ‘método da filosofia’, isto é, o proceder filosófico analítico, deixando de lado as considerações sobre a possibilidade de uma prova transcendental através de uma dedução, intentando aqui mostrar meramente como o método enquanto análise e exposição é fundamental na compreensão da *Crítica*.

A filosofia, neste contexto, deve ser encarada como um “*conhecimento racional* por conceitos, que é denominado *filosófico*” (KrV: B 752). Um conhecimento desse tipo quer dizer que na filosofia somente poderíamos proceder através da análise de conceitos, discursivamente (KrV: B 760), sem recorrer a qualquer intuição, seja ela pura (apenas nas formas puras da sensibilidade) ou sensível (por meio de fenômenos que recebemos através das formas puras da sensibilidade). Feita a análise, poderíamos buscar, através das provas transcendentais, uma síntese possível, que é, no entanto, limitada ao configurar apenas a ordem de legitimidade dos conceitos.

No caso de expormos intuições puras, Kant defende que se procederia através do método próprio da matemática, em que necessariamente deve haver uma construção do conceito por meio da intuição, mas estaríamos então fora do campo



da filosofia. A diferença entre conhecimento discursivo e conhecimento por construção é fundamental para mostrar a diferença entre os métodos da matemática e da filosofia. Vejamos como Kant compreende a construção:

Construir um conceito [...] significa expor a intuição *a priori* a ele correspondente. Para a construção de um conceito, portanto, é exigida uma intuição *não empírica*, e esta, por conseguinte, é, enquanto intuição, um objeto *singular*, mas nem por isso tem de exprimir na representação, como construção de um conceito (de uma representação universal), validade universal para todas as intuições possíveis que caibam sob o mesmo conceito. (KrV: B 741)

224 Importa-nos compreender que a construção de uma figura geométrica ou de uma equação matemática envolve uma intuição pura (no caso da figura, intuição pura do espaço e no caso da equação, intuição pura do tempo). Dessa intuição encontramos a universalidade “no singular” (KrV: B 742), isto é, as propriedades de uma figura geométrica qualquer, que entretanto valem para aquele tipo de figura em geral, modificando-se apenas as características que não transformam sua construção espacial. Uma construção qualquer no espaço puro (independente da experiência) nos permite determinar as propriedades desse tipo de figura que são válidas para quaisquer outras figuras semelhantes sem recorrer à experiência para legitimar o argumento através de uma indução. Por outro lado, também não utilizamos uma demonstração lógica dessa propriedade da figura, restando apenas que ela seja construída para que tenha suas propriedades estabelecidas. As considerações de Kant acerca do método da matemática abrem possibilidades de expansão para os conhecimentos desta ciência, deixando a filosofia aparentemente limitada ao mero proceder analítico, em que não se pode recorrer às intuições sem recorrer a imitação da matemática.

O conhecimento racional por conceitos, com isso, está impedido de qualquer construção teórica (pois esta envolve uma intuição), e deve ser sempre guiado pela necessidade de esclarecimento de conceitos, os quais poderiam assim ser reunidos levando em conta as necessidades racionais (as capacidades e faculdades humanas). Nunca devemos esquecer que, caso tais conceitos devam determinar a experiência ou ser construídos, estes escapam do campo da filosofia e passam a depender de experiências físicas nas intuições sensíveis ou construções matemáticas na intuição pura. Caso um conceito, como ‘Deus’, tenha pretensões objetivas (na experiência), ele depende de intuições sensíveis, as quais estavam a princípio impedidas para a filosofia. Portanto, tal pretensão do conceito impede uma prova de tipo não apenas conceitual da existência do objeto possível a que se refere ‘Deus’ (e que não passa,



desse modo, de mera ideia ou conceito da razão pura, na medida em que jamais encontraremos uma experiência possível a que ele possa ser aplicado).

Os filósofos da tradição dogmático-racionalista na qual Kant foi formado e com a qual rompe cometem o equívoco de considerar o método matemático e o método filosófico como únicos e o mesmo¹⁰ e, com isso, também pretendem que uma prova conceitual de Deus, por exemplo, possa determinar objetivamente (na experiência) o conhecimento em geral (metafísico, físico, matemático etc). Isso ocorre, pois, a validade das provas matemáticas (por construção) poderiam, neste caso, ter a mesma validade das provas meramente conceituais (filosóficas) o que, no entanto, é impossível para Kant.

Desta maneira, como os métodos precisam ser distintos, todas as noções metodológicas fundamentais empregadas comumente em matemática e filosofia passam a ter sentidos diferentes (definições, axiomas, postulados, etc.). Trataremos da noção de ‘definição’, a qual é central para a matemática e para a filosofia, mesmo após tal separação metodológica, nos fornecendo um exemplo conceitual que ressoa até a filosofia contemporânea.

No método matemático, a definição, isto é, “expor o conceito completo de uma coisa, originariamente, no interior de suas fronteiras [*Grenzen*]” (KrV: B 755), não é apenas possível, mas intrinsecamente necessária, na medida em que envolve a construção de um conceito através da intuição. Essa construção permite que a partir da figura de um triângulo possamos encontrar as propriedades que nele não estão óbvias, como a de que a soma de seus ângulos internos é sempre igual a dois ângulos retos (KrV: B 744-5)¹¹.

As definições, em filosofia, diferente do que ocorre na matemática, não devem ser o princípio da exposição pois, para Kant, a definição como exposição completa do conceito de

¹⁰ Os seguintes trabalhos lidam com a formação de Kant e seu rompimento com a tradição em questão: Friedman (1998), Perez (1998), Carson (1999) e Schönfeld (2000).

¹¹ Em *Os elementos*, Euclides nos apresenta esse mesmo caso na proposição 32, como nos indicam Guyer e Wood em sua tradução da *Crítica*. Cito Euclides: “32. Tendo sido prolongado um dos lados do triângulo, o ângulo exterior é igual aos dois interiores e opostos, e os três ângulos interiores do triângulo são iguais a dois retos. Seja o triângulo ABC, e fique prolongado um lado dele, o BC, até o D; digo que o ângulo sob ACD, exterior, é igual aos dois sob CAB, ABC, interiores e opostos, e os três ângulos sob ABC, BCA, CAB, interiores do triângulo, são iguais a dois retos. Fique, pois, traçada, pelo ponto C, a CE paralela à reta AB. E, como a AB é paralela à CE, e a AC caiu sobre elas, os ângulos sob BAC, ACE, alternos, são iguais entre si. De novo, como a AB é paralela à CE, e a reta BD caiu sobre elas, o ângulo sob ECD, exterior, é igual ao sob ABC, interior e oposto. Mas foi provado também o sob ACE igual ao sob BAC; portanto, o ângulo sob ACD todo é igual aos dois sob BAC, ABC, interiores e opostos. Fique adicionado o sob ACB comum; portanto, os sob ACD, ACB são iguais aos três sob ABC, BCA, CAB. Mas os sob ACD, ACB são iguais a dois retos; portanto, os sob ACB, CBA, CAB são iguais a dois retos. Portanto, tendo sido prolongado um dos lados de todo o triângulo, o ângulo exterior é igual aos dois interiores e opostos, e os três ângulos interiores do triângulo são iguais a dois retos; o que era preciso provar” (Euclides, 2009, p. 122). Para uma interpretação da relação entre as partes da demonstração de Euclides e a compreensão de Kant, cf. Hintikka (1967, pp. 361 ss.)



alguma coisa dentro das suas fronteiras é inalcançável para a filosofia e deve servir apenas como sua meta, mesmo que inalcançável.

[...] eu nunca posso estar seguro de que a representação clara de um conceito dado (ainda confuso) foi exaustivamente desenvolvida, a não ser que eu saiba que ela é adequada ao objeto. Como o conceito deste, porém, tal como é dado, pode conter muitas representações obscuras que não percebemos ao analisá-lo, muito embora o utilizemos sempre na aplicação, a completude da análise de meu conceito é sempre duvidosa e só pode ser tornada *supostamente* certa através de muitos exemplos adequados, mas jamais *apoditicamente* certa. (KrV: B 756-7)

Com essa compreensão, Kant também mostra que a mera presunção de indicar por um nome um conceito empírico de algo que, até onde podemos saber, provavelmente contém características que ainda nos são ocultas, não passa de uma mera “*designação*, não um conceito da coisa”, o que o leva a considerar a definição apenas uma determinação da palavra e não da coisa ela mesma (KrV: B 756). Como substituta dessa palavra no uso racional discursivo, isto é, filosófico, Kant propõe “*exposição* [*Exposition*], que é sempre cautelosa e pode ser aceita pelos críticos até certo ponto, ainda que mantendo dúvidas quanto à sua completude” (KrV: B 757).

Partindo desta mudança, Kant reafirma o caráter de suposição das exposições filosóficas, as quais não apenas não conseguem ser fonte de certeza sempre, como também podem e estão muitas vezes erradas, “ou porque introduzem características que na verdade não estavam no conceito, ou porque carecem da completude, que é o essencial de uma definição” (KrV: B 760). A necessidade de a definição ser sempre dada na construção do conceito leva Kant a mostrar, pois, que esta definição, se tomada desde o início, somente pode ser utilizada em filosofia como experimento, sem resultados positivos, visto que na filosofia busca-se a explicação de conceitos ainda confusos e não de definições já pensadas. Por esta razão Kant enuncia o dito de que na filosofia deve a definição (como exposição) mais concluir o trabalho do que iniciá-lo (KrV: B 758-9).

Essa compreensão meramente analítica da filosofia é, em certo sentido, negativa, na medida em que está de acordo com as limitações impostas pela *Crítica* ao conhecimento metafísico (filosófico). Não haveria um motivo razoável, segundo o espírito desta obra, em supor que o conhecimento filosófico pudesse ultrapassar as limitações impostas pela experiência, pretendendo um conhecimento do mundo físico, ou melhor, através do modo como nos são dados os objetos [*Gegenstande*] enquanto fenômenos (da intuição). Na Dialética Transcendental foi realizada a análise e negação da



possibilidade de a razão humana expandir seus domínios de conhecimento para objetos suprassensíveis, algo que, portanto, está de acordo com a impossibilidade, por exemplo, da filosofia relacionar representações diversas sinteticamente como a matemática faz.

Representação aqui significa tanto as intuições quantos os conceitos e, neste sentido, estão disponíveis à razão em seus diferentes usos. No uso matemático é possível que tais representações sejam arbitrariamente vinculadas¹² e que se parta desta vinculação, enquanto definição, para as decorrentes derivações de tal disciplina. No uso filosófico permanecemos sem um elemento seguro anterior, uma definição, da qual se parte para os demais elementos do conhecimento. Neste sentido, a *Crítica* obedece ao método filosófico em sentido negativo ou analítico quando não põe nada como fundamento além da razão (Proleg: IV 274) e analisa fundamentalmente este conceito de razão pura especulativa ao longo de seu percurso completo (cf. CAIMI, 2012, p. 9). A exposição [*Exposition*] aqui apresentada parece ser a mesma que está associada ao modo de exposição [*Lehrart*] sintético da *Crítica* e por essa razão devemos tomar o cuidado de diferenciar o proceder filosófico do modo como esse proceder é exposto ou ensinado, pois o proceder analisa, enquanto a exposição apenas ensina essa análise. Necessário dizer que, no caso da *Crítica*, as coisas parecem coincidir apenas no que se refere ao fato dela expor qual o método que a filosofia deve obedecer, o que nem sempre é verdade na filosofia, pois nem sempre nesta área trata-se de uma exposição completa do sistema ou um tratado do proceder filosófico.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Algumas considerações ainda podem nos ser úteis na compreensão desse tópico em relação com a gênese da *Crítica*. Compreendendo essa necessária separação entre proceder e expor, passamos agora a tratar da importância de compreender o método adotado por Kant para a *Crítica*.

Caimi (2012), como já indicamos, é partidário da interpretação de que a *Crítica* obedece ao que Kant indica na Doutrina do Método e remonta essas reflexões metodológicas aos escritos

¹² No texto pré-crítico *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, de 1764 Kant utiliza da formulação “vinculação arbitrária” (Invest: II 276) para referir-se ao procedimento matemático. Neste texto, a mesma problemática é apontada, sem, no entanto, diversos elementos que seriam novidades da *Crítica da razão pura* como a compreensão das intuições puras e sensíveis. Para diferentes comparações entre tal texto e o da Doutrina do Método cf. Caimi (2012) e Beth (1966, pp. 41-7). Lebrun (2002, pp. 29-30) insere tal escrito pré-crítico na problemática da metafísica como Kant a encarava durante a gênese da *Crítica*.



pré-críticos de Kant, mais especificamente a *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*, de 1764. Essa anterioridade é o que verdadeiramente nos interessa de sua interpretação: a leitura da *Crítica da razão pura* como um “tratado do método” que obedece ao método de que fala e fala sobre o método que é necessário seguirmos em filosofia. Essa chave de leitura apresenta certa legitimidade na letra de Kant, mas também abre espaço para melhor compreender que a exposição da *Crítica* deve ser abrangente e progressiva, analisando todas as articulações internas da ciência, não sendo, no entanto, completa como uma definição e nem a própria ciência, mas um outro nível de julgamento, ainda que imanente ao conhecimento filosófico.

A questão que surge daqui é: seria a *Crítica* apenas mais uma parte da metafísica, na medida em que atua segundo o mesmo método desta? Essa parece ser a compreensão de Caimi, ainda que essa sua tendência não nos pareça positiva para a compreensão da *Crítica*, visto possivelmente nivelar suas teses com as teses dogmáticas e céticas, algo que Kant mesmo não parece considerar válido. A *Crítica* não está dentro do mesmo regime discursivo da metafísica tradicional, mas em outro nível discursivo e semântico, o qual envolve a tratativa de legitimidade da metafísica antes de se fazer metafísica. Neste sentido a *Crítica* é compreendida como propedêutica, antes de ser parte da metafísica (KrV: B 24-25 e B 869) e, portanto, a um mesmo tempo imanente e fora do sistema da razão.

A filosofia de Kant, muitas vezes interpretada como a apresentação de um sistema fixo e reiteradamente imóvel deve ser reposta, se não por um sistema que se adapte às novidades e diferentes situações, ao menos por um sistema dinâmico, que Kant mesmo poderia ter aperfeiçoado ao longo do seu desenvolvimento filosófico (cf. WERKMEISTER, 1980). A *Crítica* faz parte desse sistema na medida em que serve para determinar as fontes e as fronteiras, bem como o método de fazer filosofia a que o sistema está ligado.

A consideração da filosofia como orientada pelo método de esclarecimento de conceitos (sentido negativo) e por um modo de exposição específico faz com que se remonte à figura do professor [*Lehrer*], a que Kant faz referência, e que expõe a doutrina, mas não é apenas o ideal do próprio praticante de filosofia, mas também o de mestre dos trabalhadores da razão. “O matemático, o estudioso da natureza e o lógico”, meros “artistas da razão” servem de “ferramentas para promover os fins essenciais [*die wesentlichen Zwecke*] da razão humana” (KrV: B 867), direcionados por tal mestre. No entanto, não devemos confundir a doutrina apresentada aqui pelo “mestre” com uma doutrina absoluta da verdade. Trata-se, de acordo com a metáfora kantiana e nossa compreensão do modo de exposição, de uma organização completa do conhecimento humano através de um sistema



dinâmico, que seria possível aperfeiçoar através dos desenvolvimentos filosóficos. Werkmeister (1980) adianta essa compreensão: “Há unidade no pensamento de Kant, [...] mas é a unidade de desenvolvimento de um determinado problema no seu pensamento, não o de um preconcebido e estático sistema” (WERKMEISTER, 1980, p. i)¹³.

Após analisar esta noção de método e como ela se diferencia do modo de exposição, portanto, não podemos deixar de notar que haveria um interesse conceitual e historiográfico posterior ao que podemos tratar aqui, que é o de compreender melhor, no todo da obra de Kant, isto é, em cada um de seus textos, como o método opera, se ocorre da mesma maneira ou se teria uma outra configuração. Entretanto, como ressaltado, não pode haver qualquer afirmação da interpretação no sentido de um sistema de proposições fixas, antes mesmo de compreender ativamente a filosofia como esta foi exposta por Kant. Deixamos, no entanto, a possibilidade aberta para que essa pesquisa seja efetivada no futuro. Outro aspecto que não foi tratado nesse artigo, mas tem grande importância no estudo da filosofia kantiana é o aspecto positivo do método, relativo, como já dissemos, às provas transcendentais, e que deixamos igualmente em aberto.

Tendo compreendido que foi possível até aqui mostrar a importância do tratamento da noção de método em Kant, mostrando seu papel fundamental na determinação dos procedimentos e aspectos teóricos da própria *Crítica*, consideramos completos nossos objetivos neste artigo. Como indicado, buscamos apresentar uma certa perspectiva interpretativa de Kant que enfoca a *Crítica da razão pura* enquanto determinada, em certa medida, por uma compreensão metodológica, isto é, de como proceder e como expor uma filosofia. Esta interpretação, longe de pretender rechaçar outras chaves de leitura, busca compreender a filosofia de Kant como um todo, sem deixar de ver em suas obras as mudanças e nuances do desenvolvimento de seu sistema.

A interpretação de Caimi (2012) reflete parcialmente nossa compreensão, tendo sido aplicada por ele em outro trabalho, em que são apresentadas as “quatro chaves de leitura” da dedução transcendental dos conceitos (CAIMI, 2008). Na segunda chave de leitura, do “método sintético de exposição” (CAIMI, 2008, pp. 123-126), Caimi mostra como a dedução das categorias da *Crítica* mantém-se dentro dos limites impostos desde o texto pré-crítico mencionado, da *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*

¹³ O trecho original diz: “Unity there is in Kant's thinking, [...] but it is the unity of a problem-determined development in his thinking, not that of a preconceived or static system”.



até as determinações da Doutrina do Método, e acaba por verificar parcialmente a validade de tal interpretação.

Desejamos apenas indicar, portanto, por meio destas considerações finais, que para uma interpretação da filosofia de Kant, devem ser preenchidos os critérios de tentar compreender a filosofia de Kant como um todo e em suas diferentes modificações conceituais através de suas obras.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Kant:

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-. Disponível em: <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>>, acesso dia 27/01/2019.

_____. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução: Fernando Costa Mattos. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 8ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Crítica de la razón pura*. Tradução de Mario Caimi et al.; Colaboração de Esteban Amador, Mariela Paolucci, Marcos Thisted. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

_____. *Critique of Pure Reason*. Tradução de Paul Guyer e Allen Wood. Cambridge, USA: Cambridge University Press, 1999.

_____. *Escritos pré-críticos*. Traduções de Jair Barbosa, Joãozinho Beckenkamp, Luciano Codato, Paulo Licht dos Santos e Vinícius de Figueiredo. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. (Edição bilíngue). Edição, tradução, comentários e notas por Mario Caimi. Epílogo de Norbert Hinske. Madrid: Ediciones Istmo S. A., 1999.

_____. *Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

Demais referências:

BETH, E. W. *The Foundations of Mathematics*. New York: Harper & Row, 1966.

CAIMI, M. Quatro chaves para a leitura da dedução transcendental. In: PERES, D. T. et al. (Orgs.). *Tensões e passagens: filosofia crítica e modernidade*. São Paulo: Esfera Pública Singular, pp. 121-30, 2008.

_____. Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana* 13, p. 5-16, 2012.

CARSON, E. Kant on the Method of Mathematics. *Journal of the History of Philosophy*, v. 31, n. 4, pp. 629-652, 1999.

EUCLIDES. *Os elementos*. Tradução de Irineu Bicudo. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

HINTIKKA, J. Kant on the mathematical method. *The Monist* 51, pp. 352-375, 1967.

HULSHOF, M. *A 'coisa em si' entre teoria e prática: uma exigência crítica*. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2011.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 3ª edição. Campinas: UNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2005.

MATTOS, F. C. *Da teoria à liberdade: a questão da objetividade em Kant*. São Paulo: AM Produções Gráficas, 2009.

MOORE, A. W. "The Transcendental Doctrine of Method". In: GUYER, Paul (Ed.). *The Cambridge companion to Kant's Critique of Pure Reason*. New York, USA: Cambridge University Press, pp. 310-26, 2010.

PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. (2 vols.) Londres: George Allen & Unwin LTD, 2007 [1936].

PEREZ, D. O. *Kant pré-crítico: a desventura filosófica da pergunta...* Cascavel: Edunioeste, 1998.

SCHÖNFELD, M. *The philosophy of the young Kant: the precritical project*. New York: Oxford University Press, 2000.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. 1º tomo. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SMITH, N. K. "Kant's Method of Composing the Critique of Pure Reason". *The Philosophical Review*, Vol. 24, No. 5, p. 526-532, 1915.

SUZUKI, M. *O Gênio Romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998.



TREVISAN, D. K. “Sentidos de metafísica na filosofia crítica de Kant”. *Studia Kantiana* 17, p. 104-125, 2014.

WERKMEISTER, W. H. *Kant, the architectonic and development of his philosophy*. La Salle, USA: Open Court, 1980.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.22828>

Artigo recebido em: 10/02/2019

Artigo aprovado em: 22/04/2019

DA NECESSIDADE DE UMA METAFÍSICA EPISTEMOLÓGICA

um exame a partir de Immanuel Kant

THE NEED FOR AN EPISTEMOLOGICAL METAPHYSICS

an examination from Immanuel Kant

Dilson Brito da Rocha¹

(dilsondarocha@hotmail.com)

RESUMO

Immanuel Kant (1724-1804) deposita confiança, quando se trata de conhecimento, no sujeito, passando este a ser o protagonista no processo epistemológico. E o fazendo, revê o papel da metafísica, que não deve ser entendida como aquela velha ontologia, que enveredava por caminhos incognoscíveis e quiméricos, mas que tem como tarefa ensejar questões concernentes à capacidade cognoscitiva do homem e apontar os limites da razão, a fim de que esta não extrapole nem ultrapasse suas fronteiras. Não obstante, dado a necessidade de pensar em ideias que não existem no domínio objetivo, Kant propõe como possibilidade os postulados. Essa é a proposta de investigação deste artigo.

Palavras-chave: Metafísica. Conhecimento. Postulado. Razão.

ABSTRACT

Immanuel Kant (1724-1804) deposits trust, when it comes to knowledge, in the subject, becoming the protagonist in the epistemological process. Doing it so, he revisits the role of metaphysics, which should not be understood as that old ontology, which went through unknowable and chimeric ways, but whose task is to raise questions concerning the cognitive capacity of man and point the limits of reason in order that it does not extend beyond its borders. Nevertheless, given the need to think of ideas that do not exist in the objective domain, Kant proposes as a possibility the postulates. This is the object of this article.

Keywords: Metaphysics. Knowledge. Postulate. Reason.

1. INTRODUÇÃO

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP) e mestre em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana, Roma, Itália (PUG).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0985180624055814>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3256-2924>.



Kant cumpriu uma guinada na história da filosofia, a ponto de sua obra ser comparada com a revolução engendrada por Nicolau Copérnico (1473-1543), que resultou no suntuoso heliocentrismo.² Ocorre que ele quis dar um novo significado à metafísica,³ assegurando que esta não pode, de forma quimérica, pretender afirmações sobre questões que estão além da capacidade da razão, visto que esta não é alada.⁴

Por volta de 1766, Kant já reformulara a própria tarefa da metafísica: sua meta não era dar um conhecimento de Deus, da providência e da imortalidade, mas uma ciência dos limites da razão humana. A metafísica não era mais a rainha das ciências, mas somente a sua aia para a ética. (BEISER, 2009, p. 59)

A partir deste momento a metafísica terá outra tarefa, isto é, pensar os problemas da gnosiologia, uma questão impreterivelmente epistemológica, sobre possibilidades, limites, bem como aplicabilidade da razão, constituindo isso o núcleo duro da filosofia kantiana.⁵ Nosso filósofo assinala que os objetos dependem de nossa maneira de conhecê-los. E isso não pode

² Em Kant temos que: “Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos.” (KrV, A 17-18). A metáfora da filosofia kantiana com a revolução copernicana se deveu ao fato de Kant dizer que havia duas possibilidades postas dicotomicamente antes dele, que são: Por um lado, i. no empirismo há um sujeito totalmente passivo, que recebe de fora, por meio dos objetos, as determinações que estão envolvidas no processo do conhecimento e, por outro, ii. no idealismo absoluto o sujeito constrói o próprio objeto, sendo ele, portanto, produtor, logo, sujeito ativo. Obstará Kant que não podemos entender o juiz sintético *a priori*, nem na primeira nem na segunda possibilidade. Então, ele proporá outra perspectiva: no que tange ao conhecimento, uma parte vem do objeto (que é ativo) porque determina, mas outra vem do sujeito (que também é ativo, pois participa na construção do conhecimento). Esta é a síntese das duas possibilidades. Reale vai fazer entender que: “Até então, tentara-se explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Posto que desse modo muitas coisas permaneciam inexplicadas, Kant inverteu os papéis, supondo que o objeto é que deveria girar em torno do sujeito. Copérnico fizera revolução análoga: como, mantendo a terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela, muitos fenômenos permaneciam sem explicação, ele pensou em mover a terra e fazê-la girar em torno do sol [...] Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.” (REALE, 1990, p. 871). Para um melhor esclarecimento cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

³ Em virtude de um amplo exame acerca da crítica kantiana endereçada a metafísica tradicional cf. AMERICKS, K. A crítica da metafísica: Kant e a ontologia tradicional. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions), p. 299-334 e BONACCINI, J. A. Anotações sobre as Preleções de Metafísica Dohna-Wundlacken. In: MARTINS, C. A.; MARQUES, U. R. A. (Org.). *Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

⁴ Sobre a temática da capacidade da razão cf. ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

⁵ Para melhor compreender o novo enfrentamento que Kant estabelece com a metafísica cf. LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



prescindir o apriorístico. Este modo de pensar, crucial na filosofia crítica de Kant, faz com que ele reexamine a metafísica, conferindo-lhe nova acepção, quando a circunscreve à teoria do conhecimento. Ele concede ao sujeito o protagonismo no conhecimento do objeto, inaugurando, porquanto, um novo jeito filosófico de estruturar o conhecimento.⁶ “Aquilo que possa existir nos objetos em si, separados da receptividade dos nossos sentidos, permanece inteiramente ignorado por nós. Nós não conhecemos senão o nosso modo de captá-los. [...]” (REALE, 1990, p. 475). Isso constitui, justamente, o marco divisório na filosofia. Kant não admite a possibilidade de um mundo produzido pela mente humana, mas esta, por outro lado, é *conditio sine qua non* para conhecer o mundo. Neste confronto, o *a priori* é um pressuposto para a experiência. Em consequência disso, Kant precisará renunciar as seduções da velha ontologia e restringir-se a análise dos conceitos, tendo uma exegese metafísica particular, onde o substrato não será mais aquele da especulação sobre entes. Tal enfrentamento solicita que a razão seja examinada com acuidade, tendo que ser submetida ao crivo da crítica. Kant alinha este novo mecanismo de “tribunal da razão”, conhecido no meio filosófico por criticismo.⁷

Sobre o conhecimento, há uma fronteira que limita até onde o ser humano pode trafegar. Não é possível ultrapassá-la, visto que seria inútil querer penetrar a coisa em si (*noumêno*). Kant entende que o uso do *a priori* não deve ser feito de modo indiscriminado. É impossível aplicá-lo na coisa em si, que é incognoscível, já que não podemos conhecer objetos fora da experiência, a exemplo de Deus, mundo e liberdade. (cf. MICHALSON, 1988, p. 96). Por via lógica não é possível descobrir novos fatos, como sustentava a inexorável metafísica antiga. Nosso filósofo reclama que se orientar nesta direção é arriscado, intelectualmente perigoso e fabuloso. O labor kantiano é, a rigor, viabilizar uma metafísica sensata e plausível, o que o forçou a rever seu papel, imprimindo um corte hermenêutico diferente do consuetudinário.

⁶ Para melhor entender o modo como Kant pensa o novo papel da filosofia cf. HÖFFE, O. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.

⁷ Kant estabelece seu vultoso “tribunal da razão”, quando engendrará o criticismo, que consiste no posicionamento contrário àquela defesa do dogmatismo epistêmico, o atribuído por Kant a René Descartes (1596-1650), onde os objetos suprassensíveis são tidos como acessíveis ao sujeito. O criticismo kantiano é, *grosso modo*, a análise crítica das possibilidades do conhecimento, a origem, o valor e o limite da razão. Trata-se de mostrar qual sua fronteira, a fim de se saber até onde ela pode ir. De toda maneira, Kant não incorreu no ceticismo, nem tampouco no dogmatismo, mas, por meio de seu criticismo, pode, sistematicamente, revisitar os assuntos metafísicos, como em um *motu proprio*, ou seja, tomando este ramo do saber como uma disciplina capaz de perguntar pelas fronteiras do conhecimento. Para um melhor entendimento da impossibilidade de a metafísica como conhecimento objetivo ver: LACROIX, J. *Kant e o Kantismo*. Trad. Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés editora, 1988 e ROSALES, J. R. *El punto de partida de la metafísica transcendental: un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Lerko Print, 1993. E, sobre o criticismo kantiano cf. CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953 e MARÉCHAL, J.; CASTELLANI, L. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.



Kant foi incisivo ao mostrar que querer adotar uma ciência pura de si é inatendível, que é o caso da psicologia especulativa, que não é detentora de confiabilidade; assim como não é confiável uma cosmologia especulativa, que se pronuncia *in abstracto* sobre a natureza do universo, princípio que também se aplica à teologia especulativa, pois a existência de Deus não pode ser demonstrada ou refutada, não sendo tangenciada no mundo material e sensível. Na ontoteologia não há verdades objetivas. Inobstante, é assimilável que os homens não podem deixar de pensar nas ideias puras em si (alma, mundo, Deus etc.).

Não se trata de inviabilizar ou negligenciar a metafísica, mas de lhe impor limites, pois, do prisma do conhecimento uma metafísica razoável não pode exceder as fronteiras estabelecidas pela razão, que, *stricto senso*, é a razão limitando a si mesma, dizendo que há uma fronteira que demarca até onde ela pode chegar e o terreno que ela não pode e não consegue invadir. A metafísica pretende discutir de maneira objetiva questões últimas, como o significado da vida, natureza da morte, liberdade, necessidade, existência de Deus, todavia, deve pensar nestas possibilidades se valendo dos postulados, entendendo que há o limítrofe que a razão humana não ultrapassa, sendo qualquer esforço nesta direção incompensável. Para Kant não podemos aceitar a promessa de sensatez de um campo de conhecimento se não for garantida por um método confiável. É a ausência desse método que faz da metafísica suspeita. Na metafísica, ao contrário da ciência, não é palatável falar de progresso intelectual. Neste particular, Kant acolhe o pensamento de David Hume (1711-1776), no sentido de que se a metafísica não for examinada criticamente cairá numa espécie de alucinação.⁸ Antes de conceber a metafísica devemos aplicar a crítica da razão, submetendo-a a um exame minucioso. Portanto, não podemos exprimir nada pretensiosamente, na ilusão de que podemos conhecer tudo e de forma irrestrita, pois, estamos condicionados às linhas divisórias da razão humana.

2. PANORAMA GERAL

Kant foi atento, acolheu e participou da discussão acerca do racionalismo continental que, muito embora fosse originário do cartesianismo, ele o recebe já lapidado por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), e tendo sido introduzido na Alemanha graças à interveniência

⁸ Neste particular, Kant dirá: “Confesso abertamente haver sido a advertência de D. Hume que, já lá vão muitos anos, pela primeira vez me despertou do meu sono dogmático e incutiu às minhas pesquisas no domínio da Filosofia especulativa orientação inteiramente diferente” (Prol, AA 04: 267. 6-9).



de Christian Wolff (1679-1754). Desta forma, o racionalismo de René Descartes (1596-1650) era, naquele cenário, longínquo. Kant tem acesso ainda ao empirismo britânico, que tem em seu bojo a refutação do racionalismo. Então, de um lado há a defesa das ideias inatas, e de outro a sustentação da *Tabula Rasa*. Este é o panorama da modernidade pré-crítica.⁹ Ainda existia naquela Alemanha a influência, mesmo que acanhada, dos pietistas, tendo como liderança Christian August Crusius (1712-1775), que defende uma filosofia notadamente descambada para o empirismo,¹⁰ inobstante por questões teológicas, uma vez que havia a revogação do princípio da “razão suficiente” quista por Leibniz.¹¹

Christian August Crusius representou, no período pré-crítico de Kant, tradicionalmente fixado entre 1747 e 1770 uma importante tentativa de superação (já crítica) do ponto de vista racionalista predominante de Wolff e Baumgarten. Embora Crusius se situasse em perspectiva teológica, Kant interessou-se em refletir sobre o seu pensamento por ter sido Crusius o primeiro a criticar o sistema leibniz-wolfiano predominantemente na vida acadêmica alemã da primeira metade do século XVIII (...) Crusius aparecia a Kant, por conseguinte, como digno de melhor atenção simultaneamente por ser de inspiração pietista e por ter assumido posição crítica quanto ao racionalismo de Wolff (...) Pode-se identificar a influência de Crusius sobre Kant na ênfase dos limites da razão humana, na recusa da prova ontológica da existência de Deus, no pluralismo dos princípios e de categorias, na teoria moral da obrigação. Embora esta constelação de referências não seja exclusiva a Kant, suas remissões a Crusius revelam uma relação privilegiada com esse autor. (MARTINS, 1994, p. 253)

Kant era ciente da física de Isaac Newton (1643-1727), que propõe outra indagação diferente da filosófica e que tem outro escopo. Sua elaboração não pergunta por que as coisas são como são, uma inquietação metafísica, ou seja, como as coisas se comportam, mas inquire qual lei rege o comportamento das coisas? A impositação newtoniana quer dar conta das leis físicas. Kant notará a falta de fundamento, típica reinvidicação filosófica. Evidentemente, há o reconhecimento do feito newtoniano, quando este consegue resultados na descrição dos fenômenos e estabelece quais leis os regem. Entretanto, Kant assinala que do aspecto filosófico é superficial, por carecer da pergunta pelo fundamento, o que torna aquela façanha incipiente. Segundo Kant, o equívoco de Newton pode ser explicado a partir do fato de curar de modo

⁹ Tradicionalmente datada entre 1747 e 1770, muito embora haja controvérsias no que tange a esta divisão. Cf.: MARTINS, 1994, p. 253.

¹⁰ Para uma excelente discussão sobre este assunto cf. MARTINS, E. C. R. “Crusius e Kant”, In: *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, n. 1/3, 1994, p. 253-260. Tal questão é tomada também em: BEISER, 2009, p. 50.

¹¹ Para aprofundamento da divergência envolvendo Leibniz, Wolff e Crusius ver: KLEMMME, H. F. “A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos Costumes.” In: *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, 2008, p. 16-20.



demasiada a fim de não incorrer na metafísica e de não cometer o mesmo exagero dos racionalistas. Recuou tanto que se esqueceu de estabelecer o basilar. De toda maneira, em um primeiro momento Kant almeja conciliar Leibniz e Newton, mas logo abandona seu projeto, não podendo levá-lo a cabo, pois seu achado exporia a incompatibilidade entre os dois.

Kant insta, em sua *Monadologia*, uma postura metodológica nos mesmos moldes de Euclides (330 a.C.), se servindo do método dedutivo, onde, a partir de definições e primeiros princípios, deduz teoremas e teses metafísicas. Mas, na passagem dos anos de 1750 para 1760 executa uma reviravolta em suas investigações, deixando tal questão à parte, se ocupando doravante do método filosófico. Então, a questão posta por Descartes, se o método matemático serviria para a ciência como todo o consome. Será que haveria a possibilidade de, assim como se dava a certeza na matemática, também ocorrer no circuito metafísico? Em Descartes isso é possível, e ainda mais apropriado na metafísica, pois seria mais simples a obtenção, cria ele.¹² O método é idêntico? O método usado pelos matemáticos é universal? O motivo de Descartes se servir do modelo da geometria deveu ao fato de entender ser compatível a uma ciência verdadeira. Kant tem tal referência em sua obra *Crítica da Razão Pura*, datada, em sua 1ª edição, de 1781, sendo, contanto, um elemento imprescindível. Não bastasse o modelo de “ciência verdadeira”, ele ainda tem acesso a outro, o de Newton, sendo considerado um modelo verdadeiro de ciência, necessário e universal, que dista daquele da geometria.

Kant entende que não pode confundir o método matemático com o metafísico. Para ele a matemática tem seu método peculiar, o sintético. Os matemáticos criam seus objetos, ao passo que o método próprio da metafísica é o analítico, uma vez que o metafísico observa o mundo e posteriormente estabelece a análise. (cf. BEISER, 2009, p. 63). Para o metafísico o objeto (mundo) é dado e deve ser analisado, e na matemática o objeto tem que ser construído. Por isso, não pode confundir o método, como se tratasse de um mesmo campo. Poder-se-ia localizar neste momento a configuração da ruptura que Kant estabelece com o modelo racionalista-cartesiano, no tocante ao método. Então, nos anos de 1760 ele, ainda imberbe, nota o equívoco metodológico que acomete Descartes e, conseqüentemente, vai tomando, com uma espécie de *motu proprio*, uma maneira distinta de enfrentar o problema metodológico.

O rompimento feito por Kant com a metafísica tradicional se deveu a seu contato com a física de Newton, mas ele foi influenciado fortemente por Hume e por Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). “O que fez Kant redefinir tão drasticamente a função da razão e toda sua

¹² Cf. DESCARTES, R. *Discurso do método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultura, 1996 (Coleção Os Pensadores).



concepção de metafísica? Não pode haver dúvida de que foi a influência de Rousseau.” (BEISER, 2009, p. 66). Sua proximidade com o pensamento de Hume fez com que notasse que a função da filosofia não seria outra senão estabelecer os limites da razão, sua estrutura, bem como sua finalidade.

Confesso abertamente haver sido a advertência de D. Hume que, já lá vão muitos anos, pela primeira vez me *despertou do meu sono dogmático* e incutiu às minhas pesquisas no domínio da Filosofia especulativa orientação inteiramente diferente. (Prol, AA 04: 267. 6-9)

A crítica de Rousseau é engendradora de tal modo que faz com que o “mito” de que com a cultura, racionalidade e saber os homens pudessem tornar-se virtuosos, não funcionava. O seio da elite intelectual estava eivado de vícios. A apregoação do Iluminismo de que com o advento emancipatório da razão, com a preterição dos preceitos transcendentais e de que com a não obediência às autoridades as pessoas se tornariam virtuosas, se mostrava inconvincente e contraditória. Kant é sensível a esta postura crítica de Rousseau, não obstante entabule ressalvas. Para ele o desvirtuamento não é fruto do uso da razão, ou que a razão possa ter um endereçamento aos vícios. O vício é a consequência do uso incorreto da razão. Por isso, Kant vai empreender os limites da razão e seus fins, para que, partindo disso, pudesse dar fundamentos à moral, que se configura posteriormente.

A essência da sua réplica a Rousseau consiste essencialmente em uma nova teoria sobre os fins da razão. Kant defende que se não é para a razão ser a fonte da corrupção moral do homem, então ela deve ser redirecionada em dois sentidos. Primeiro, o fim da razão deve ser prático, em vez de teórico, de modo que ela sirva à humanidade, ao invés de alimentar a vaidade e especulações vazias. Segundo, a razão não deve ser um instrumento para satisfazer nossos desejos, mas uma faculdade de fins morais, com efeito, a fonte de leis morais universal. O próprio Rousseau havia sugerido essa linha de pensamento no Contrato Social, com sua teoria da vontade geral. Assim, parcialmente em reação a Rousseau, e parcialmente sob sua influência, Kant desenvolveu a visão da razão como uma faculdade de fins que é característica de sua filosofia moral posterior. Essa nova concepção da razão o permitiu dizer que ela não escravizaria, mas libertaria o homem. Com efeito, ela seria a fonte da própria autonomia moral que Rousseau tão ansiosamente procurava proteger. (BEISER, 2009, p. 68)

Kant não era alheio ao embate entre os seguidores de Leibniz e de Newton acerca da compreensão de espaço e tempo. Os primeiros defendiam que o espaço é relativo, posterior às coisas, de modo que os segundos asseguravam que o espaço é algo anterior às coisas e, com isso, substancial. Kant tomou partido por Leibniz por um



longo período em sua idade juvenil. Apesar disso, na passagem de 1760 para 1770 assumirá outra postura. Em Reale (1990) verifica-se que em Kant: “[...] o espaço e o tempo são estruturas do Sujeito (e não do objeto) e, como tais, são *a priori*.” (p. 876). Espaço e tempo não são objetivos, ou seja, não estão no mundo, não são exteriores aos sujeitos cognoscentes.

Espaço e tempo em vez de serem atributos inerentes aos objetos de nosso conhecimento são elementos de nosso próprio saber, considerado independente dos seus objetos. Espaço e tempo são o que Kant chama formas, para designá-las da matéria de nossa cognição, na qual os objetos têm realmente existência. (BENDA, 1976, p. 16)

Kant debruça sobre a subjetividade, porém com muito mais afinco que Descartes. Para ele, espaço e tempo são formas que o sujeito tem para conhecer o mundo e, mais precisamente, são formas da intuição. “Entre os pilares da filosofia de Kant, e de seu idealismo transcendental em particular, está a ideia de que espaço e tempo são intuições *a priori* e formas da intuição externa e interna respectivamente” (PARSONS, 2009, p. 85). Reale ilumina a noção de espaço e tempo em Kant da seguinte maneira:

241

O que são, então “espaço” e “tempo”? Não são, como se considerava, propriedades das coisas, ou seja, realidades ontológicas (o newtoniano Clarke as transformara, inclusive em atributos divinos), mas também não são simples relações entre os corpos (como queria Leibniz): são as formas da sensibilidade, ou seja, as condições estruturais da sensibilidade. Assim, ao invés de modos de ser das coisas, espaço e tempo se configuram como modos como o sujeito capta sensivelmente as coisas. Não é o sujeito que se adequa ao objeto no conhecimento, mas ao contrário, é o objeto que se adequa ao sujeito. Essa é a “grande luz”, ou seja, a grande intuição de Kant, que agora devemos ver em seu pleno desdobramento da Crítica da razão pura. (REALE, 1990, p. 866)

No entender de Kant, foi um engano enxergar o sujeito a partir de um estado de passividade no processo de conhecimento, como fez John Locke (1632-1704) e como sucedeu também no idealismo. Na concepção lockeana o sujeito fica numa posição de receptor de objetos impressos nele, onde o conhecimento presente no sujeito é dado pelo objeto, e onde o que está fora do sujeito é que produzirá o conhecimento. A mudança engenhosa de Kant está em fazer com que tanto o objeto quando o sujeito sejam partes imprescindíveis, ou seja, são constituintes do conhecimento, cada uma contribuindo, mas permanecendo o sujeito o protagonista. “O que há, fora do sujeito, é um conjunto de representações da coisa e é a mente que o estrutura” (MARÉCHAL, 1946, p. 22). Contudo, o mundo exterior ao sujeito participa da construção cognoscível. O sujeito precisa acrescentar sua



contribuição, a fim de que o conhecimento seja construído. Ao entender a diferença entre as faculdades do sujeito (quando teve a “grande luz”), Kant instituiu um suporte para elaborar sua filosofia crítica. “Essa grande luz muito provavelmente foi a distinção entre razão e sensibilidade” (BEISER, 2009, p. 76). Funciona da seguinte forma: o sujeito, ao conhecer o objeto, e, portanto, o objeto estando presente na consciência, isso se deve ao fato de que o mundo fornece a matéria bruta e informe na intuição, e neste processo se faz presente a racionalidade que, por sua vez contribui, organizando aquilo que outrora era caotizado. Para Kant o sujeito põe no objeto, no ato do conhecimento, o espaço e o tempo. De posse disso, resolve aquela espécie de *disputatio* entre racionalistas e empiristas, onde se consumia tempo na investigação acerca do conflito das faculdades, indagando qual delas teria a primazia sobre a outra, se a sensibilidade (empiristas) ou o entendimento (racionalistas), quando na verdade se tratava de uma questão não de primazia, mas de colaboração.

Para Kant, o conhecimento acontece quando há uma operação conjunta das duas faculdades. (cf. REALE, 1990, p. 877). Na sensibilidade o sujeito tem acesso ao mundo, e nela os objetos exteriores se mostram ao sujeito. Ela é a faculdade pela qual o sujeito recebe o mundo, através da intuição. Esta é a função exclusiva da sensibilidade: receber os objetos, numa determinada forma. Kant fala das formas que a sensibilidade possui para intuir o objeto que se apresenta a ela, sendo o espaço e tempo as formas da intuição. Com isso ele quer fazer entender que ao pensar o objeto há, inevitavelmente, o onde (espaço) e o quando (tempo). Há uma impossibilidade no sujeito de poder abordar de algo prescindindo do espaço e do tempo. É impossível pensarmos de modo atemporal ou partindo do pressuposto de que não exista o espacial. Somos incapazes de pensar os objetos senão válidos por estas formas da intuição, nosso municiamento. Tal questão era já enfrentada nos *Sonhos de um Visionário*, datado de 1766, onde nosso filósofo afirma que isso faz parte de nossa estrutura, a estrutura da nossa intuição. Sem embargo, não podemos concluir apressadamente, pelo fato de não podermos conhecer objetos que não sejam dados na ordem espaço-temporal, a não existência deles. Por exemplo, segundo Kant, não podemos conhecer Deus e a alma, pois não fazem parte de uma dimensão espaço-temporal, contudo, não se deve inferir a não existência.¹³ Nossa subjetividade cognitiva está formatada de tal modo que somente podemos conhecer os objetos espaço-temporalmente. Se quiséssemos conhecer assuntos de tal monta, ou seja, não dados na intuição, eivariáramos em erros, o que acometeu a metafísica tradicional, preterida por Kant.

¹³ A fim de uma melhor compreensão desta temática cf. MICHALSON, G. E. *Kant and the problem of god*. Oxford: Blackwell, 1988.



A base da nova metafísica kantiana era a sua distinção entre duas faculdades de conhecimento, a sensibilidade e a racionalidade (*intellectus*). A sensibilidade é a receptividade de um sujeito, por meio da qual ele é afetado pelos objetos na experiência; a racionalidade é a atividade do sujeito, por meio da qual ele cria representações não dadas nos sentidos. Enquanto o objeto da sensibilidade são os fenômenos, o objeto da racionalidade são os números. A sensibilidade consiste em matéria e forma igualmente: a matéria é o conteúdo da sensação; a forma é a maneira específica em que as sensações são organizadas de acordo com uma lei natural da mente. A forma da sensibilidade consiste em duas formas *a priori* de intuição: espaço e tempo. (BEISER, 2009, p. 72)

243 A faculdade da intuição sozinha é manca e não gera conhecimento, pois sua função é recepcionar os objetos, não sendo habilitada para pensar. Isso reclama, no sujeito, outra faculdade que ocupe a função faltante, que seja pensante. Quando temos uma intuição, há a necessidade de que o entendimento a pense, fazendo reflexão, unificação, empregando categorias, os conceitos puros do entendimento. Isto é, dado que os objetos foram recepcionados pela sensibilidade da intuição, por meio do espaço-temporal, doravante é a vez do entendimento atuar, a fim de que o recebido possa ser aceito como sendo verdadeiramente um objeto, e que a lacuna seja preenchida. “A sensibilidade nos dá conhecimento somente de como as coisas se nos aparecem, a razão nos dá conhecimento de como as coisas são em si mesmas” (BEISER, 2009, p. 72). Kant faz entender que quem fará a unificação dos objetos é o próprio sujeito, ocupando o posto de ator principal na construção do conhecimento. Isso pelo fato de que no mundo as coisas são dadas de modo desunificado, desordeiro, de maneira plural, tocando ao sujeito fazer a unificação, por meio da faculdade do entendimento. As coisas exteriores não se apresentam já ordeiras, como quis Locke. O papel do sujeito será de construtor do objeto, que apesar de dado no mundo, necessita ser pensado, organizado.

Por outro lado, a razão não seria capaz de conhecer sem que houvesse a colaboração das faculdades sensíveis de que precisamos. Kant vai precisar que temos de receber os objetos oriundos do mundo, caóticos como estão, e ulteriormente, com a razão, pensá-los, resultando disso o conhecimento. A questão que salta aos olhos é se é possível o conhecimento sem a experiência. Para dar conta desta demanda, Kant faz a defesa da existência dos “juízos sintéticos *a priori*” (cf. CAIMI, 1998, p. 151).

Nosso filósofo aborda dois Juízos, existindo os juízos *a priori* e os juízos *a posteriori*. Os juízos *a priori* são independentes da experiência, da impressão dos sentidos. O oposto vale para os juízos *a posteriori*. Disso resultam quatro possíveis combinações dos juízos: sintético *a priori*, sintético *a posteriori*, analítico *a priori* e analítico *a*



posteriori. Das quatro possibilidades uma é excluída de pronto, a saber, não existem juízos analíticos *a posteriori*; seria um absurdo pretendê-los. Mas se deve conceber outra possibilidade: os juízos sintéticos *a priori*. Neste tipo de juízos o predicado não é incluso no sujeito, mas este usufrui de uma relativa certeza. Não é exagero fixar que a filosofia crítica de Kant consiste em um estudo dos sentidos e dos limites dos juízos sintéticos *a priori*. Para engenhá-lo, Kant considera as proposições da geometria euclidiana e da física de Newton. Formular um juízo sintético *a priori* quer dizer operar um conceito *a priori* que seja, a despeito disso, ligado à experiência, sem que com isso se caia em contradição. O fazendo Kant chama para o centro de sua reflexão as formas de espaço e tempo, sobre o que mencionamos. Trata de dar uma exposição transcendental, centrada não no objeto enquanto tal, mas sobre nossa condição dos objetos (no sujeito), na medida em que isso é possível *a priori*. O *a priori* de espaço e tempo é tal enquanto não é possível conceber percepções ou representações sensíveis que não sejam no espaço e no tempo. Estas são formas da percepção, sendo que a aplicação do *a priori* do espaço e do tempo ao mundo sensível constitui, em seu conjunto, o que Kant alcunha de *estética transcendental*.

244 Para Kant, a sensibilidade pode ter intuições puras, que é a intuição das formas do espaço e tempo. Ele defende a existência do *a priori*, que seja possível haver conhecimento anterior e independente da experiência. Porém, pela razão somente, sem a participação da sensibilidade, o conhecimento seria inverossímil, mas isso não quer significar que todo conhecimento, de modo necessário, seja proveniente do empírico. Em todo caso, esta concepção afasta de Kant o estigma de racionalista dogmático, mal que acomete Descartes, Leibniz etc. “Tal distinção marcada em espécie entre a razão e a sensibilidade caracterizou o rompimento final e definitivo de Kant com a tradição racionalista, que via a distinção entre essas faculdades somente como uma diferença de grau” (BEISER, 2009, p. 72). Aquela distinção também isenta Kant de ser considerado empirista, cético em relação a realidade anímica, como decorre em Locke. Por conseguinte, Kant endereça uma crítica aos seguidores do cartesianismo, acusando-os de dogmáticos. Por isso a intitulação de sua obra ser *Crítica da Razão Pura*, quando emprega o termo “crítica” para obstar quaisquer posturas dogmáticas. Para ele, a tarefa filosófica é indagar acerca das condições de possibilidades do conhecimento, os limites da razão, trabalho que os dogmáticos se esquivam. De qualquer sorte, ser crítico é ensejar a pergunta a respeito dos fundamentos. Sua crítica não é dirigida a outra coisa senão à razão mesma, portanto, uma autocrítica.



A razão, por uma tendência de sua natureza, é levada a ultrapassar o uso empírico e a aventurar-se num uso puro, graças a simples ideias, até os limites extremos de todo o conhecimento e só encontrar descanso no acabamento do seu círculo, num todo sistemático subsistente por si mesmo. Ora, esta tendência está fundada simplesmente num interesse especulativo, ou antes, única e exclusivamente no seu interesse prático? (KrV, A 797 B 825)

Tal requisição kantiana voltada para as possibilidades da razão é, em vias gerais, um novo enfrentamento da metafísica.

Por crítica da razão pura entendo não a crítica dos livros e dos sistemas filosóficos, mas a crítica da faculdade da razão em geral, em relação a todos os conhecimentos aos quais ela pode aspirar, independentemente de toda experiência; em outras palavras a decisão da possibilidade ou da impossibilidade da metafísica em geral. (KrV, A 11-12)

Assim, atinge àqueles que buscam os fundamentos em campos que não são os devidos. Para ele, os cartesianos não põem as indagações básicas, por exemplo, quando pretendem conhecer entidades, seres de natureza ontológica, o faz como se tratasse de objetos como os que nos são dados na experiência, não fazendo a mister discriminação. De forma presunçosa, acreditavam ser possível, por meio da razão pura, conhecer Deus, alma, mundo e outros objetos deste mote.¹⁴ Neste seguimento, Reale indaga:

Neste ponto, cabe uma pergunta: e as Ideias *enquanto tais* (Ideia de alma, Ideia de mundo, Ideia de Deus) têm algum valor ou serão elas próprias ilusões transcendentais e dialéticas? Kant responde de modo absoluto e categórico que elas não são ilusões. Somente por equívoco elas se tornam “dialéticas”, ou seja, quando são mal entendidas, vale dizer, quando são confundidas com princípios constitutivos de conhecimentos transcendentais, como ocorreu precisamente na metafísica tradicional. (REALE, 1990, p. 899)

Os dogmáticos supunham a possibilidade de, com o método matemático-geométrico, conhecer estes objetos, como se a lógica pudesse abarcá-los com propriedade. Para Kant o método cartesiano não pode dar conta ou abarcar de forma tangível tais questões, pelo fato de que estes objetos não são dados à pura razão. A lógica não é uma ciência, por isso ela não pode conhecer as coisas; nela há um limite: “[...] apenas expõe minuciosamente e demonstra rigorosamente as regras formais de todo o pensamento (quer seja *a priori* ou empírico, qualquer

¹⁴ Kant dirá que Deus, alma e mundo não são conceitos correspondentes a fenômenos, mas devem ser pressupostos, a propósito dos postulados. (Cf. KrV, A 798 B 826). No que concerne aos postulados, em Reale temos que: “Os postulados não são dogmas teóricos, mas pressupostos, de um ponto de vista necessariamente prático.” (REALE, 2009, p. 916).



que seja a sua origem ou objeto, que encontre em nosso espírito obstáculos naturais ou acidentais)” (KrV, A 14-16). A lógica é apenas propedêutica à ciência, ao passo que é a razão dando conta dela mesma, de seus princípios, de suas funções puramente lógicas, sendo ela tautológica (cf. YOUNG, 2009, p. 134-137). O que é possível fazer pela razão pura, que é lógica, não é conhecimento de objetos, de coisas, de entidades, assevera Kant, o que explica sua crítica que atinge as três pseudociências: Teologia racional, Psicologia racional e Cosmologia racional.

Para Kant a ciência é composta de duas propriedades. Primeiramente, é entendida como conhecimento estabelecido, sendo por isso, necessário, universal, irrevogável e, em função disso, não pode ser conhecimento efêmero. Além do que, é um conhecimento progressivo, devendo sempre avançar. Neste sentido, há que estabelecer que os juízos analíticos são apenas explanativos. Eles apenas clarificam aquilo que o sujeito já sabe, de maneira que os juízos que aumentam o conhecimento no sujeito são os sintéticos. “[Os juízos sintéticos] são extensivos e ampliam o conteúdo do conhecimento” (KANT, Prolegômenos, § 14). Uma vez que se espera que a ciência tenha que aumentar nosso conhecimento, ela não pode ter juízos analíticos, pois estes não aumentam o conhecimento em nós. Ela precisa ser necessária e universal, conhecimento estabelecido, verdadeiro, não podendo ser revogado. Isso não é possível ser adquirido através da experiência. O conhecimento fundado na experiência é meramente factual, porque as experiências são particulares, enquanto os enunciados científicos são gerais, tendo a ciência necessidade e universalidade, valendo para todos os casos. A verdade científica tem que se fundamentar independentemente de qualquer experiência.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, nos ocorre que na *Crítica da Razão Pura* Kant demonstra que as formas de conhecimento são juízos, conforme elucidamos. Ele aborda duas partes da ciência. Primeiramente há o juízo analítico, uma forma de conhecimento mais seguro, puramente teórico, ao passo que ao se lidar com ele não se avança no conhecimento, sendo esta sua limitação. Este tipo de juízo fica disponível em nós a fim de ser usado quando houver necessidade, como se dá, por exemplo, nas questões puramente matemáticas, que não obstante tenham sua significação e relevância, não nos fazem avançar cientificamente; apesar de se fazer raciocínios para resolver os problemas, não faz progredir o conhecimento. Uma vez aferida a lacuna, Kant dá conta da segunda forma de conhecimento, o juízo



sintético, que, diverso do anterior, é uma forma prática, quer dizer, sua construção procede na experiência. Superando aquele hiato, Kant tentará preencher um segundo, já que com estes dois juízos apenas não é legítimo ter uma unificação do puramente teórico com a experiência. Apesar de já ter um conhecimento prático que faz avançar para novos conhecimentos, falta um fundamento. Assim, Kant conclui o fato da dualidade da ciência naquela conjuntura, na qual estava inserido, arquitetando um terceiro juízo, o sintético *a priori*,¹⁵ que orienta e regula toda ciência, uma vez que é a confluência da pura teoria, do juízo analítico, com a prática, o juízo sintético. Esta guinada será, doravante, marca indelével do método científico, visto que resolve as demandas da ciência, fazendo-a progredir.¹⁶

Como é possível haver juízos sintéticos *a priori*? Para surgir conhecimento, segundo Kant, precisa haver objeto dado na intuição, que haja uma faculdade sensível e uma faculdade do entendimento que operem conjunto e corroborativa. A princípio soa contraditório que a sensibilidade e o entendimento atuem estreitamente, independentemente da experiência. Ou seja, qual a consistência em dizer que um conhecimento é sensível, que necessita da faculdade da sensibilidade e, concomitantemente, o faz independente da experiência? Pois, pelo que temos, o sensível deveria ser experiencial apenas. A despeito deste raciocínio, na acepção kantiana não é assim exatamente que processa. A faculdade da receptividade sensível (sensibilidade), por onde os objetos nos são dados, tem duas formas *a priori*, portanto fazendo parte dela, que não são adquiridas no mundo, mas que fazem parte da estrutura cognitiva da faculdade mesma, que são espaço e tempo. Com isso Kant nos certifica que temos intuições puras.

A possibilidade de conhecimento existe somente quando há intuição, sendo algo anterior ao objeto. Na intuição o conteúdo externo se dá ao sujeito. Porém, a intuição que temos, ou seja, de um objeto nos sendo dado, não propriamente precisa ter matéria mundana (*cf.* BRITO, 2004, p. 27). A sensibilidade pode nos fornecer uma intuição que seja puramente formal e que não tenha nada de mundano envolvido. Sendo assim, podemos intuir, conhecermos objetos espaço temporais, intuímos objetos no espaço e no tempo. Podemos intuir o espaço e o tempo sem que haja matéria, ou se quisermos, sem o conteúdo, mas somente a forma. Kant prossegue, verificando que podemos ter a intuição não das coisas espaciais, mas da própria forma espacial, fazendo ela parte de nossa faculdade cognitiva. Podemos ter aquilo que ele denomina de

¹⁵ Kant reivindica para si a originalidade da concepção dos juízos sintéticos *a priori*: “Ninguém, nem Hume, fez pesquisas sobre este tipo de juízos. Aqueles, porém, que não são capazes de pensar por si mesmos tem a sagacidade de descobrir todas as coisas (depois de lhes terem sido mostrados) nos livros escritos por outros muito tempo antes” (Prol, § 3).

¹⁶ Para uma melhor compreensão acerca da “síntese *a priori*” (e dos juízos) engendrada por Kant *cf.* REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo. Paulus: 1990. V. 2, p. 866-869.



intuição do espaço puro. Podemos ter intuição não das coisas espaciais (das coisas no espaço), mas do espaço sem as coisas. Porém, não podemos ter noção das coisas alheando-nos do espaço. É a noção de espaço sem as coisas como sendo intuição pura que decididamente distinguirá Kant de Newton, pois para aquele o espaço sem as coisas não é um vazio absoluto, extrínseco ao sujeito, como se dá no modelo newtoniano. De toda forma, quando Kant versa sobre a intuição no sujeito, diz respeito a uma intuição anterior à experiência, intrínseco ao sujeito. Portanto, enquanto Newton aposta na realidade fora do sujeito, Kant trafega na contramão, localizando no interior do sujeito a resposta para este requerimento. Quando o sujeito conhece um objeto ele também contribui com sua peculiaridade de sujeito, com o espaço e o tempo. Segundo nosso filósofo, podemos conhecer o espaço e o tempo sem que haja a experiência, quando temos conhecimento *a priori* (conhecimento puro). No que concerne a geometria e aritmética diz respeito ao conhecimento absolutamente puro, ao passo que no caso da física, parcialmente. Kant garante que a aritmética, da mesma forma que a geometria é fundada na intuição do espaço, ela é fundada, por sua vez, na intuição pura do tempo, porque é o tempo quem nos daria a noção de sucessão.

No tocante a “coisa em si” (*noúmeno*), Kant não quer com esta noção tratar de um conceito de natureza ontológica. Leibniz também diz, tal como Kant, que nós só conhecemos e só temos acesso aos fenômenos. Mas há um diferencial considerável entre os dois pensadores. Para Leibniz a realidade se apresenta a nós de uma forma que ela não é propriamente a forma como está estabelecida a existência mesma das coisas. Para ele a matéria é um fenômeno, e a realidade mesma é imaterial. A coisa em si para Leibniz é a realidade mesma, que está além da aparência. Para ele a metafísica deve desvelar a coisa em si, além das aparências sensíveis. Mas Kant não tem a mesma compreensão. Este defende que a coisa em si é tão somente uma consequência necessária daquilo que ele elaborou, quer dizer, para que o sujeito conheça ele precisa acrescentar alguma coisa ao objeto, contribuir de modo protagonista com o conhecimento e não ficar numa posição de mero receptor. Isso quer significar que o objeto que o sujeito conhece, por ter necessariamente na sua constituição coisas que ele mesmo acrescenta, ou melhor, as categorias postas pelo sujeito, ele é diferente da coisa ou do objeto, ou ainda do mundo, independentemente do conhecimento do sujeito. A coisa em si é menos do que o fenômeno, tendo menos conteúdo que o fenômeno, pois ela é o fenômeno menos aquilo que o sujeito acrescenta nela, por isso sua incognoscibilidade. “Percebemos o fenômeno, isto é, a coisa em relação a nós, entrada em nós e não mais em si; a coisa em si não é cognoscível, mas só pensável, isto é, *númeno*” (MONDIN, 1981, p. 178). Ela não tem os elementos que o sujeito precisa pôr nela. A coisa em si em Kant, que é o



mundo independente do conhecimento do sujeito, é menos do que o objeto que o sujeito conhece, pois, aquilo que o sujeito conhece é o que o mundo põe, somado àquilo que o sujeito acrescenta. E a coisa em si é meramente aquilo que o mundo oferece ao sujeito, de maneira fenomênica. “Com efeito, se o fenômeno é a coisa tal como aparece para nós, é evidente que ele pressupõe a coisa como ela é *em si* (pela mesma razão pela qual há um “para mim” deve haver um “em si”)” (REALE, 1990, p. 886). A coisa em si é algo menos do que aquilo que o sujeito conhece, ou seja, é objeto menos racionalidade, menos espaço e tempo, peculiares ao sujeito. O sujeito adiciona as formas de espaço e tempo.

Aquilo que intuimos nas aparências não são as coisas em si mesmas, mas somente as coisas como elas aparecem a nós, em virtude do nosso modo de as experienciar. Coisas em si mesmas não podem ser conhecidas “mesmo se nós pudéssemos trazer nossa intuição ao mais alto grau de clareza. Elas são causas não sensíveis daquilo que intuimos. Kant denomina as coisas em si de “objeto transcendental” ou *noumenon*. Por “transcendental” ele entende “a base de toda experiência” e, em decorrência, sua filosofia é algumas vezes chamada de “idealismo transcendental”. (BENDA, 1976, p. 157)

249 Para Kant as coisas em si mesmas são incognoscíveis. “O que nós não podemos conhecer são as coisas em si mesmas, o aspecto *noumenal* dos fenômenos” (BENDA, 1976, p. 159). Conhecer significa pôr as coisas dentro das estruturas racionais de que dispomos. Ao pôr as coisas dentro de tais estruturas, ou seja, ao conhecermos, a coisa já deixou de ser em si e passou a ser objeto. Então, objeto é aquilo que o mundo mostra acrescentado àquilo que o sujeito põe, num propósito contributivo. À vista disso, a coisa em si é sinônimo do mundo sem o conhecimento, sem a participação acrescentadora do sujeito. Dado nossa limitação cognoscível, não podemos conhecê-la.

Todas as nossas representações vêm na realidade do intelecto, referidas a um objeto, e como os fenômenos não são senão representações, o intelecto as refere a alguma coisa como objeto da intuição sensível, mas esta alguma coisa, enquanto tal, não é senão o objeto transcendental, que significa um simples X, do qual não sabemos nada e do qual (dada a presente constituição do nosso intelecto) absolutamente nada podemos saber, e que pode servir somente como um correlativo entre a unidade da apercepção e a unidade do múltiplo da intuição sensível, por meio da qual o intelecto unifica o múltiplo no conceito de um objeto. (KrV, A 108-109)

A partir do momento em que o sujeito conhece deixa de ser a coisa em si. Sobre aquilo que extrapola o fenômeno, a razão terá apenas uma incumbência: pensar-se a si mesma como prática, o que fará Kant descansar em sua elaboração moral, quando



formula o imperativo ético (cf. ROSALES, 1993, p. 230). O mundo para o sujeito é somente o que ele vê, mas, *stricto senso*, prescindindo da atividade do sujeito o mundo é algo que não sabemos o que de fato é. Por isso Reale endossa:

[...] não captamos o objeto como é em si mesmo, mas, precisamente, tal como ‘aparece’ para nós, porque, como dissemos, a sensação (o conhecimento sensorial) é ‘modificação’ que o objeto produz sobre o sujeito e, portanto, é ‘aparecimento’ do objeto tal como se ‘manifesta’ através da própria modificação. (REALE, 1990, p. 874)

Neste sentido, Cimino (2005) mostra que “O limite da razão teórica termina onde começa o âmbito do número (p. 41). Em resumo, há claramente um limite para a razão, sendo por este motivo que Kant terá o seguinte lampejo, descansando-se nele: “Tive, pois, que suprimir o saber para encontrar lugar para a crença” (KrV, B 30).



REFERÊNCIAS

AMERICKS, K. *A crítica da metafísica: Kant e a ontologia tradicional*. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 299-334.

BEISER, F. C. *O desenvolvimento intelectual de Kant*. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 45-84.

BENDA, J. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Martins, 1976.

BONACCINI, J. A. *Anotações sobre as Preleções de Metafísica Dohna-Wundlacken*. In: MARTINS, C. A.; MARQUES, U. R. A. (Org.). *Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

BRITO, C. J. H. *Os limites da mera razão: autonomia e juízo individual na concepção kantiana das relações entre moral e religião*. *Discurso*, n. 34, p. 33-86, 2004.

CAIMI, M. *A função dos juízos infinitos*. *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, p. 151-161, 1998.

CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953.

CIMINO, J. *Fundamentos da Religião de Razão em Kant*. 2005. 139 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

DESCARTES, R. *Discurso do método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Coleção Os Pensadores).

HÖFFE, O. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

KANT, I. *Prefácio aos Prolegômenos*. São Paulo: Companhia nacional, 1959.

KANT, I. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KLEMME, H. F. *A discreta antinomia da razão pura prática de Kant na Metafísica dos Costumes*. *Cadernos de filosofia alemã*, n. 11, p. 11-32, 2008.

LACROIX, J. *Kant e o Kantismo*. Tradução de Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés Editora, 1988.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.



LEIBNIZ, G. H. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MARÉCHAL, J.; CASTELLANI, L. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.

MARTINS, E. C. R. Crusius e Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, n. 1/3, p. 253-260, 1994.

MICHALSON, G. E. *Kant and the problem of god*. Oxford: Blackwell, 1988.

MONDIN, B. *Curso de filosofia*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1981.

PARSONS, C. *A estética transcendental*. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions), p. 85-128.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo. Paulus: 1990. v. 2. p. 853-925.

ROSALES, J. R. *El punto de partida de la metafísica transcendental: um studio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Lerko Print, 1993.

YOUNG, M. J. *Funções do pensamento e a síntese das intuições*. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 129-152.

ZINGANO, M. A. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1989.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.22713>

Artigo recebido em: 07/02/2019

Artigo aprovado em: 02/04/2019

AUTONOMIA, LIBERDADE E MORALIDADE NA FILOSOFIA PRÁTICA KANTIANA¹

AUTONOMY, FREEDOM, AND MORALITY IN KANT'S PRACTICAL PHILOSOPHY

Quesidonis Felipe da Silva²

(quesidonis.silva@usp.br)

RESUMO

Este artigo expõe a centralidade da noção de liberdade na relação entre imperativo categórico e autonomia da vontade na filosofia moral kantiana. Após a introdução, que apresenta o problema da primazia entre formulações do imperativo categórico (formulação canônica e formulação da autonomia), o artigo divide-se em duas partes. Em primeiro lugar, exploramos a relação entre imperativo categórico e autonomia através da discussão das interpretações de Bernard Carnois e Henry Allison, recusando a proposta de uma autonomia não moral. Em segundo lugar, expomos, em linhas gerais, os problemas que se seguem dessa relação conforme a terceira seção da *Fundamentação*, centrando nossa análise na noção de liberdade positiva e nas dificuldades derivadas da noção de dedução.

Palavras-chave: Imperativo. Autonomia. Liberdade. *Fundamentação*.

ABSTRACT

This article exposes the centrality of the notion of freedom in the relation between categorical imperative and autonomy of will in Kant's practical philosophy. After the introduction, which presents the problem of the primacy among formulations of the categorical imperative (canonical formulation and formulation of the autonomy), the article is divided in two parts. In the first part, I examined the relation between categorical imperative and autonomy through the discussion on the interpretations of Bernard Carnois and Henry Allison, subsequently refusing the proposal of a 'no moral autonomy'. In the second part, I exposed the problems of that relation in *Groundwork III*, centering my analysis on the concept of positive freedom and the derived difficulties of the notion of deduction.

Keywords: Imperative. Autonomy. Freedom. *Groundwork*.

¹ Artigo originado de pesquisa financiada pela FAPESP (Proc.: 2016/06170-3).

² Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5434175861244059>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2805-2737>.



1. INTRODUÇÃO

É dito na *Fundamentação da metafísica dos costumes*³ que as diversas formulações do imperativo categórico são modos de representar a mesma lei e que cada uma contém em si todas as outras. Ainda assim, há duas razões para serem apresentadas essas formulações: explicitar o conteúdo do conceito de imperativo categórico e aproximá-lo o mais possível da intuição empírica. A primeira razão pode ser chamada objetivo-conceitual; a segunda, subjetivo-prática. No entanto, ainda que exista a função de aproximar o conteúdo abstrato do imperativo à experiência, “no ajuizamento moral, é melhor proceder sempre segundo o método rigoroso, tomando por base a fórmula universal do imperativo categórico: *age segundo a máxima que possa sempre fazer de si mesma uma lei universal*” (GMS, AA IV: 436; p. 273). A primeira formulação do imperativo categórico, comumente chamada de formulação canônica, figura assim como o modelo privilegiado em relação às demais.

Contudo, esse aparente privilégio da primeira formulação torna-se fraco no decorrer do texto. Reservando à última seção da obra a prova da validade objetiva do imperativo categórico, bem como a prova de que a autonomia da vontade deve ser um princípio ao qual a vontade de todo ser racional está necessariamente ligada, Kant ressalta um aspecto importante da autonomia

254

Todavia, que o mencionado princípio [a autonomia da vontade] seja o único princípio da moralidade, [é algo que] se pode muito bem mostrar por mera análise dos conceitos de moralidade. Pois, desse modo, descobre-se que seu princípio tem de ser um imperativo categórico; este, porém comanda nada mais, nada menos do que precisamente essa autonomia. (GMS, AA IV: 400; p. 287)

Desse modo, a autonomia se apresenta como central, sendo o imperativo categórico (formulação canônica) quase que subsidiário: a autonomia figura agora como princípio supremo da moralidade. Será dessa confusão textual entre os papéis central e subsidiário que surgirá, na tradição de leitores da filosofia moral kantiana, uma série de dificuldades consideráveis acerca da relação entre os dois conceitos e as duas formulações. Afinal, qual das duas formulações do imperativo categórico, a canônica ou a da autonomia, deve receber primazia por parte do intérprete?

³ As citações de Kant serão feitas no corpo do texto com, respectivamente, sigla da obra, numeração na edição da Academia e página, seguidos da paginação da tradução em língua portuguesa. As citações da *Crítica da razão pura* seguem no corpo do texto segundo as edições de 1781 (A) e 1787 (B). As traduções utilizadas se encontram na bibliografia.

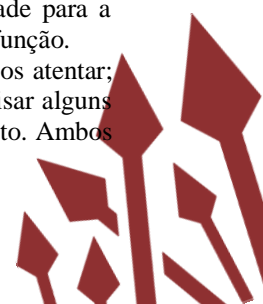


Há uma dupla ordem de dificuldades que cercam a relação entre os conceitos de autonomia e imperativo categórico. A primeira ordem de dificuldades é fundamentalmente baseada nesse problema da primazia e apresentada por Bernard Carnois (1973, p. 84) como a conciliação entre a primazia da autonomia e a do imperativo categórico no que diz respeito à ação moral. A segunda ordem de dificuldades também se baseia, a nosso ver, nessa aparente dualidade, somada à multiplicidade das concepções de autonomia e, conforme apresentada por Henry Allison (1995, p. 94-95), é composta por problemas que cercam a concepção moral kantiana enquanto uma moral da autonomia: a autonomia é exposta tanto como uma propriedade da vontade de todo ser racional quanto como o princípio supremo da moral e, na medida em que é o princípio supremo, a autonomia da vontade faz as vezes tanto de uma das formulações do imperativo categórico quanto de sua condição de possibilidade.

As duas ordens de dificuldades baseiam-se em problemas textuais da *Fundamentação*. Supondo-se que não se trata de problemas gráficos ou de uma confusão terminológica por parte do autor, mas antes de dificuldades filosoficamente relevantes e vinculadas à compreensão da filosofia moral kantiana, buscamos circunscrever o núcleo filosófico do problema sem depender de fatores externos para sua interpretação.⁴ Na primeira parte do artigo, apresentamos as posições dos comentadores Bernard Carnois e Henry Allison e fazemos uma avaliação crítica de ambos.⁵ Nosso objetivo é defender a tese segundo a qual a

⁴ De passagem, deve-se ressaltar como pressuposto deste trabalho a recusa de toda interpretação historicista ou psicologista dos conceitos que articulam o discurso filosófico kantiano, e de modo particular do conceito de autonomia. No que diz respeito à interpretação psicologista, como observa Thomas E. Hill Jr. (1992, p. 77-78), constantemente o termo “autonomia” é usado em sentido psicológico, como expressão de certa maturidade por parte do sujeito. Ora, entre essa noção psicológica de autonomia e a ideia propriamente kantiana há diferenças que, como observa o comentador, precisam ser consideradas. A principal diferença está no fato de que a noção psicológica de autonomia está baseada em um discernimento empírico das ações do sujeito, podendo ser atribuída em vários graus e sentidos, ao passo que a noção kantiana de autonomia é sempre exposta como produção, não da experiência empírica, mas sim da razão, fundamentada a priori na vontade de todo ser racional. No que diz respeito à leitura historicista, Roger J. Sullivan é um exemplo paradigmático. Em sua análise da formulação da autonomia, Sullivan argumenta que Kant, “[...] vivendo em uma sociedade pré-darwiniana e de certa homogeneidade cristã [...], parece não ter tido consciência de que há certos problemas no uso da noção de ‘fins naturais’ em um tipo de moral constitutiva” (SULLIVAN, 2000, p. 190-191). Para o comentador, o problema estaria no fato de Kant não ter percebido que os fins naturais não se conciliariam facilmente com sua moralidade racionalmente constituída e que, ao fundamentar a moralidade em certos fins naturais, o filósofo estaria simplesmente respondendo ou seguindo certa tendência de sua época, que não poderia compatibilizar-se com a noção de autonomia. Contra essa interpretação, insistimos no caráter racional da investigação da autonomia, que, fundada na análise do conhecimento racional comum, isto é, da capacidade judicativa aplicada ao campo prático e em nível pré-filosófico, sempre se estabeleceu em marcos racionais, não históricos. Daí não se segue, contudo, uma recusa a qualquer interpretação histórica da filosofia kantiana. Por exemplo, J. B. Schneewind (2005, p. 29-32), aos expor os aspectos considerados inovadores na concepção kantiana de autonomia, ressalta que esse conceito foi, de certo modo, inventado pelo filósofo e representa o ponto de chegada de um desenvolvimento histórico que, aos poucos, dá ao sujeito a autoridade e legitimidade para a autolegislação moral, não cabendo mais, portanto, nem à tradição histórica nem à vontade divina essa função.

⁵ Há, entre as duas leituras de Kant, uma série de paralelos impressionantes aos quais deveríamos nos atentar; porém, dada a natureza do artigo, não é possível fazê-lo em detalhes. Ainda assim, gostaríamos de frisar alguns deles, que, a nosso ver, são relevantes para a defesa do paralelo que construiremos no decorrer do texto. Ambos



dificuldade apresentada não constitui um problema para a moral kantiana, mas antes um de seus desdobramentos mais originais no que diz respeito ao afastamento de toda heteronomia da moralidade, centrada na identidade entre autonomia e liberdade. Na segunda parte do artigo, apontamos alguns aspectos de um problema que, como pretendemos expor, conecta-se com o problema anterior: compreender como é possível a liberdade da vontade (idêntica à autonomia da vontade) sob condições humanas. Preocupamo-nos, especialmente, com estabelecer os contornos filosóficos desse problema clássico e sua relação, nem sempre clara, com a questão da primazia das formulações umas em relação às outras, na esperança de contribuirmos para a circunscrição das questões filosóficas concernentes.

2. A RELAÇÃO ENTRE IMPERATIVO CATEGÓRICO E AUTONOMIA DA VONTADE: AS INTERPRETAÇÕES DE BERNARD CARNOIS E HENRY ALLISON

256 Bernard Carnois possui uma interpretação ampla da concepção kantiana de autonomia, que deve ser apresentada para que consigamos compreender sua leitura do problema. Para Carnois (1973, p. 79-80), a concepção kantiana de autonomia surge no interior do sistema crítico como fruto de uma longa maturação das ideias, não como iluminação repentina – uma busca, por parte do filósofo, de uma concepção equilibrada de moralidade. Somente assim pode-se compreender o fato de a autonomia estar ausente na primeira *Crítica* e só ser apresentada na *Fundamentação* após as longas análises dos conceitos de boa vontade, dever, respeito e imperativo categórico. A autonomia é fruto da atividade filosófica em seu desenvolvimento conceitual, produzida a partir da análise do imperativo categórico e prosseguindo, ainda, pelos conceitos de liberdade positiva e negativa, pelo *facto da razão*, chegando, finalmente, ao conceito de mal radical. Assim, o comentador divide em três aspectos a relação entre imperativo categórico e autonomia da vontade: (i) a autonomia da vontade aparece, em primeiro lugar, como condição de possibilidade lógica do imperativo categórico; (ii) o imperativo categórico também requer, como condição de sua possibilidade

os comentadores defendem como núcleo fundamental da investigação o lugar privilegiado da ideia de liberdade no interior da filosofia moral kantiana, tanto no que diz respeito à filosofia teórica e ainda mais no que diz respeito à filosofia prática (CARNOIS, 1973, p. 11-13; ALLISON, 1995 p. 1-7). Ambos iniciam suas investigações retomando a Terceira Antinomia e passando, assim, pela *Fundamentação*, por trechos da *Crítica da razão prática* e, finalmente, pela interpretação da doutrina do mal radical. Allison cita expressamente Carnois no início do livro, o que indica um parentesco significativo, ainda que com diferenças, entre as investigações de ambos.



transcendental, a autonomia da vontade; e (iii) a realidade objetiva da autonomia da vontade é atestada pelo *facto da razão*. Para essa interpretação são articulados três textos distintos: a segunda e a terceira seções da *Fundamentação* e a Analítica Transcendental da *Crítica da razão prática*.

É nessa tese geral que se baseia a compreensão que Carnois tem da questão da primazia das formulações no que diz respeito ao estatuto da ação moral em Kant. Para o autor, há uma dupla primazia que opera em dois planos distintos e que justificaria a ambiguidade do texto da *Fundamentação*. A segunda seção da *Fundamentação* teria uma dupla tarefa: (i) estabelecer as regras da conduta moral; e (ii) fundamentar a própria moralidade. A primeira tarefa é executada mediante a solução dos problemas ligados à aplicação do imperativo categórico, independente de sabermos se ele existe ou não; assim, segue-se a determinação dos deveres⁶ que derivam do imperativo categórico como modos de orientação da ação moral: nessa perspectiva, a formulação da lei universal aparece como *princípio supremo da moralidade* e como *critério supremo de avaliação das ações com valor moral*, dado que, tendo essa formulação como irradiadora das demais, são determinadas as ações. Contudo, continua Carnois, o objetivo principal da obra é o fundamento da moralidade, que constitui a segunda tarefa

257

As duas etapas são necessárias para atender o objetivo porque, como sabemos, Kant examina a questão da possibilidade lógica do imperativo categórico antes de sua possibilidade real. Entretanto, em ambos os casos a autonomia da vontade aparece como condição de possibilidade da moralidade, como “a condição suprema” (*oberste Bedingung*) do acordo da vontade com a razão prática universal. Deste ponto de vista, não há dúvida de que a formulação III [Formulação da Autonomia] imponha-se sobre a formulação I [Formulação Canônica] e mereça o título de “princípio supremo da moralidade”. (CARNOIS, 1973, p. 84)

Nessa segunda tarefa, o intérprete fundamenta a primazia da autonomia devido a um fato crucial: ela expressaria a *essência* mesma do imperativo categórico (Carnois, 1973, p. 84-

⁶ Após a apresentação da segunda formulação (formulação da lei da natureza), Kant apresenta quatro deveres, dividindo-os em deveres para conosco e para com os outros: manter a própria vida, manter uma promessa, desenvolver os talentos e ser benevolente em relação aos sofrimentos alheios (GMS, AA IV: 421; p. 215). Dada a analogia proposta entre a universalidade do princípio moral e a universalidade das leis da natureza, cada um desses deveres será fundamentado, justamente, pela expectativa de atender ou não a um grau de universalidade análogo ao das leis da natureza e rearticulado para outras formulações do imperativo categórico. Dados os objetivos deste artigo, não realizaremos uma exposição detalhada nem a discussão entre os comentadores acerca dos exemplos utilizados por Kant. Para uma exposição em detalhes, cf. ALLISON, 2011, p. 183-190; WOOD, SCHÖNECKER, 2014, p. 130-139.

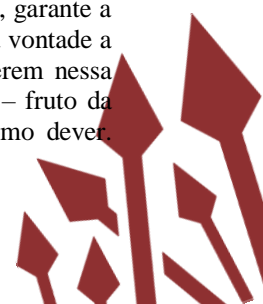


85).⁷ Assim, o conceito de imperativo categórico exigiria para sua realização, como condição lógica de sua possibilidade, a ideia de uma vontade universalmente legislante. Como vimos, Bernard Carnois concilia a dualidade do texto da *Fundamentação* distinguindo as duas tarefas da investigação: enquanto estabelecimento das regras de conduta, a primazia é da formulação canônica; enquanto investigação das condições de possibilidade do imperativo categórico, a primazia é da formulação da autonomia. A primazia da formulação da autonomia nesse contexto atende à primeira exigência do argumento extenso de Carnois: estabelecer a autonomia como condição lógica do imperativo categórico. Os próximos passos de sua análise serão a prova, através da leitura da terceira seção da *Fundamentação*, da autonomia como condição transcendental do imperativo categórico e, finalmente, da leitura da Analítica Transcendental da *Crítica da razão prática* para apresentar o *facto da razão* como a demonstração da realidade objetiva da autonomia. Voltaremos a esse tópico no decorrer do artigo ao discutirmos as diferentes leituras da relação entre a *Fundamentação* e a *Crítica da razão prática*; contudo, no que diz respeito à problemática em questão, gostaríamos de manter no horizonte de interpretação a leitura essencialista que Carnois está propondo e na qual se baseia sua compreensão do problema.

Henry Allison, ao interpretar as mesmas passagens, deriva a série dos problemas ligados ao conceito de autonomia tendo como pano de fundo a investigação da filosofia moral kantiana enquanto filosofia do agente racional. Para Allison, a concepção kantiana do agente moral inclui uma psicologia moral, desenvolvida à luz do conceito de autonomia apresentado na *Fundamentação*. O agente racional é caracterizado por sua capacidade de agir com base em imperativos, podendo ser estes subjetivamente válidos ou objetivamente válidos. A distinção fundamental nesse trecho é a entre máximas e leis, ou entre princípios subjetivos e objetivos da ação.⁸ Ora, é nesse contexto que surge a ambiguidade da concepção de

⁷ A interpretação do comentador nesse momento se baseia na seguinte passagem da *Fundamentação*: “[...] Contudo, uma coisa poderia ter ocorrido, a saber, que a renúncia a todo interesse no querer por dever fosse também indicada, como *nota específica* (*Unterscheidungszeichen*) do imperativo categórico a distingui-lo do hipotético, no mesmo imperativo mediante uma determinação qualquer nele contida, e é isso o que ocorre na presente terceira fórmula do princípio, a saber, na ideia da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legislante” (GMS, AA IV: 431-432; p. 253). Carnois, utilizando a tradução francesa de Victor Delbos, (1957, p. 155-156), traduz “notas específicas” (*Unterscheidungszeichen*) por “*caractère spécifique*”.

⁸ Subjacente à análise de Allison está a discussão acerca da relação e caracterização dos conceitos de lei e máximas empreendida por L. W. Beck (1960, p. 180) e H. J. Paton (1971, p. 136-137). Em linhas gerais, deve-se recordar que, segundo Kant, a representação da lei (GMS, AA IV: 401; p. 129-131), que só tem lugar no ser racional, aparece como fundamento determinante da vontade. Se essa representação só tem lugar no ser racional e, ao mesmo tempo, tem influência sobre a vontade, percebe-se como a razão, enquanto razão prática, garante a realização da boa vontade em sua função de determinação. A razão prática determinaria plenamente a vontade a partir de uma princípio puramente formal se não houvesse a influência das inclinações que interferem nessa determinação (GMS, AA IV: 404-401; p. 129); daí que, para o ente racional finito, a boa vontade – fruto da determinação da razão prática sobre a vontade a partir da representação da lei – se apresenta como dever.

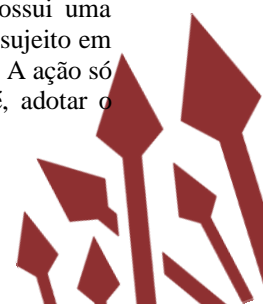


autonomia, em que ela, como expomos anteriormente, é apresentada por Kant como propriedade da vontade e como princípio moral e, enquanto princípio moral, ela é uma formulação do imperativo categórico e a condição de possibilidade do próprio imperativo. Para a solução dessa dificuldade, Allison propõe um duplo tratamento da questão: (i) primeiro devemos tratar a autonomia como propriedade da vontade, sendo que essa análise opera como base para (ii) a compreensão da autonomia como princípio moral.

Enquanto propriedade da vontade, a autonomia é apresentada por Kant como a capacidade do ser racional de dar uma lei para si mesmo. Allison (1995, p. 94-95) retoma essa definição de autonomia como propriedade da vontade em seu contraste com a noção de heteronomia. Noutra sentença, para o comentador, Kant forneceria uma segunda definição de autonomia como propriedade da vontade no começo da terceira seção da *Fundamentação*, apresentada como liberdade positiva, em oposição à liberdade em sentido negativo. Segue-se ainda, na leitura da terceira seção, a identidade entre liberdade e ação moral quando Kant afirma que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e mesma coisa” (GMS, AA IV: 447; p. 349). É desse modo que, para Allison, é preciso derivar a concepção da autonomia como princípio moral enquanto propriedade da vontade. A identidade entre liberdade positiva e ação moral resulta em uma complicação que deve ser lembrada: se a ação livre só pode ser a ação moral, sendo qualquer outra ação uma ação sem liberdade, guiada por impulsos, então não seria possível uma deliberação entre os modos de ação. O agente racional não seria capaz de escolher uma ação, dado que a única ação livre seria a ação moral. É nesse sentido, entende Allison, que alguns comentadores interpretaram a filosofia moral kantiana, exigindo para seu funcionamento uma concepção neutra de autonomia que pudesse fazer a mediação entre os dois modos de ação. Allison recusa essa leitura advertindo que ela foi incapaz de distinguir corretamente liberdade prática e autonomia, o que depende da análise da concepção kantiana de agente racional.

Sabe-se que a análise do agente racional da segunda seção da *Fundamentação* culmina no estabelecimento da autonomia como propriedade da vontade do agente. Para tanto,

Todavia, só por se apresentar racionalmente como dever, a representação da lei não garante que realizemos o dever a não ser que algo, este sim ligado à constituição física de maneira ostensiva, possa determinar-nos à sua realização. A representação da lei é o princípio objetivo de determinação da vontade pela razão; o princípio subjetivo é o respeito à lei. Daí a importância do conceito de máxima na filosofia moral kantiana. Apesar do caráter objetivo da lei, aquilo que é propriamente o fundamento da ação é o princípio subjetivo que conduz o sujeito para sua realização. A máxima é o princípio subjetivo que determina essa ação; contudo, a máxima não deve ser entendida simplesmente como uma adoção momentânea de determinado objetivo. Ela possui uma determinação universal (*allgemein*) da vontade tal que abarca não só um ou outro aspecto da vida do sujeito em questão, mas sim sua vida como um todo (cf. BITTNER, 2004, p. 7-25; ROHDEN, 2015, p. 581-582). A ação só será moral, justamente, quando o sujeito assumir a representação da lei como sua máxima, isto é, adotar o princípio objetivo como seu princípio subjetivo.



compreende-se que apenas uma vontade com a propriedade da autonomia é capaz de agir com base no imperativo categórico (Allison, 1995, p. 99). Para Allison, a explicitação kantiana da autonomia como propriedade da vontade, para se tornar princípio moral, requer que entendamos todas as teorias da ação moral como baseadas, de maneira exaustiva, na dicotomia entre autonomia, por um lado, e heteronomia, por outro. Quatro são os pontos fundamentais da análise de Allison (1995, p. 104): (i) a análise da moralidade com base no imperativo categórico mostra que se devem adotar máximas em virtude de sua forma legislativa e de sua universalidade, (ii) mas isso pressupõe uma capacidade de determinar a si mesmo a agir de maneira independente das inclinações; (iii) uma vontade com a propriedade da autonomia possui essa capacidade; (iv) assim, a moralidade baseada no imperativo categórico é possível se a vontade for autônoma. Apesar de sua coerência no contexto da *Crítica da razão prática*, essa corrente argumentativa é diferente na *Fundamentação*, algo importante para a compreensão do modo como Allison soluciona a ambiguidade do conceito de autonomia.

A *Fundamentação*, ao apresentar a fórmula da humanidade, ressalta a importância de se afastarem os móveis (*Triebfeder*) sensíveis da vontade como característica essencial do imperativo categórico. Essa concepção exige, como sua condição de possibilidade, a autonomia como propriedade da vontade. Contudo, para Allison, ainda se faz necessária uma formulação do imperativo que torne explícita essa característica essencial; será assim que Kant apresentará o imperativo como autonomia, isto é, “a ideia da vontade de todo ser racional enquanto vontade universalmente legislante” (GMS, AA IV: 432; p. 253). Compreende-se, então, de que modo a exigência de se afastarem os impulsos sensíveis torna-se a exigência de se expor o caráter autolegislatante da vontade sob a forma do imperativo categórico. Para Allison, são exigências diferentes que nos levam, no interior da filosofia moral kantiana, às diversas significações da autonomia. A autonomia é propriedade da vontade (ainda que não se prove, mas seja apenas uma hipótese); caso contrário, o agente racional não poderia agir senão por impulsos. Mas enquanto propriedade da vontade ela fundamenta a própria possibilidade do imperativo categórico; caso contrário, sem a autonomia, sem a liberdade em sentido positivo, o imperativo categórico seria impossível. Por fim, seu surgimento como uma formulação do imperativo categórico atende à exigência de explicitar, em uma formulação, esse elemento que é uma característica essencial do imperativo categórico: afastar as inclinações da ação moral. Se nossa compreensão da posição dos comentadores está correta, eles partilham leituras relativamente



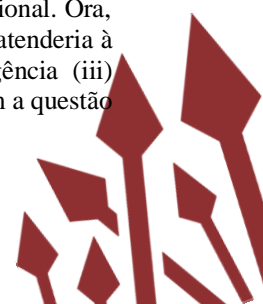
próximas no que diz respeito à relação dos conceitos de imperativo categórico e autonomia da vontade. Carnois vê a autonomia como condição lógica do imperativo categórico; Allison compreende a autonomia como propriedade da vontade e como essa mesma condição.

As leituras dos dois comentadores se baseiam amplamente na compreensão das funções das diversas formulações do imperativo categórico entre si, das complicações e dos objetivos de cada uma delas. Marco Zingano, ao discutir a relação dessas formulações, apresentará um quadro de complicações cuidadosamente solucionadas por Kant no correr das páginas da *Fundamentação* enquanto funções das próprias formulações

Estas três formulações do imperativo categórico visam, mediante sua fricção, circunscrever o espaço de reflexão sobre o dever que a razão prática explora a partir de uma posição inicial do senso comum moral. No primeiro momento é enfatizado de universalidade, que a razão comum moral propõe, cuja forma é a mesma da lei natural. A lei moral aparece como se fosse lei natural, encobrendo exatamente o que a distingue dela, a saber, uma vontade que se quer racional e assim sai fora da natureza *stricto sensu*. Das duas uma: ou há uma implosão da lei moral dentro da lei natural, ou o natural mostra-se explodido para fora de si, tendo uma forma que aceita uma causalidade outra do que a razão teórica fundara. A segunda formulação alicerça a explosão do natural: aparece a humanidade como fim em si, portanto fora da série causal que inapelavelmente transforma todo fim em meio para outra coisa. Eis todo um jogo de fricção cujo objetivo é vislumbrar o princípio da autonomia e seu objeto, o reino dos fins, como horizonte em que se moviam. Mas esta última formulação retoma a ideia de um corpo que se prende à natureza através da noção de reino dos fins; porém, o natural é agora um domínio que permite um engendramento do humano, portanto um domínio que não somente é mas faz-se ser. Ora, assistimos ao aprofundamento de uma tensão; o ponto crítico será poder articular esses extremos em um único domínio. Sem essa recuperação do natural, embora até agora paradoxal, o agir moral não se explicitaria, mas fugiria para domínios incontroláveis pelo conceito, (ZINGANO, 1989, p. 63-64)⁹

O estabelecimento da lei moral como imperativo categórico recorre, necessariamente, ao afastamento das inclinações e exige, para sua realização, o afastamento da causalidade natural. Contudo, o processo de elaboração das formulações do imperativo categórico reafirma a aproximação entre o imperativo moral e essa causalidade que se buscou afastar. Apesar de esse processo aparentar uma introjeção equivocada da causalidade natural, ao

⁹ Outro modo de compreender a relação entre as formulações, de maneira mais sintética, é-nos oferecido por Allison em seu livro sobre a *Fundamentação*. Para o comentador, há três exigências que Kant apresenta para a constituição do imperativo categórico: (i) forma universal, (ii) valor absoluto e (iii) comando incondicional. Ora, as formulações canônica e da lei da natureza atenderiam à exigência (i), a formulação da humanidade atenderia à exigência (ii) e, por fim, as formulações da autonomia e do reino dos fins atenderiam à exigência (iii) (ALLISON, 2011, p. 237). A nosso ver, as posições não são irreconciliáveis, mas tão somente abordam a questão de pontos de vista diferentes.



contrário, devido à relação de analogia entre a fórmula canônica e a fórmula da natureza, nada temos além do desejo de aproximar o imperativo da intuição. Contudo, se nos atentarmos para a leitura proposta por Zingano, na qual temos um jogo de fricções na busca do princípio de autonomia, então a autonomia deve apresentar-se, necessariamente, como o elemento que se opõe à legislação natural: ela é pura e simplesmente a legislação da liberdade, e isso se torna tão mais claro quanto mais forçamos os limites do conhecimento racional moral comum, que se torna conhecimento filosófico. Nesse sentido, as interpretações serão tão mais pertinentes quanto mais clara for a concepção que o intérprete tem do conceito de autonomia da vontade.

É nesse ponto que a interpretação de Carnois parece problemática. A compreensão de autonomia de Bernard Carnois admite, em sua construção, uma concepção ampla de autonomia: toda vontade (ou razão prática) é autonomia em certo sentido, mesmo quando adota um princípio empiricamente condicionado como princípio subjetivo da ação. Assim, toda heteronomia implicaria uma autonomia, isto é, a capacidade do sujeito racional de escolher a heteronomia. Faz-se necessário, portanto, postular uma dupla concepção de autonomia: (i) a autonomia em sentido geral, submetida a contrários na escolha; e (ii) a autonomia moral. Para Carnois (1973, p. 118-119), a autonomia, na segunda acepção e para o ser racional finito, tanto constitui a lei moral quanto impõe sua obediência – isto é, a autonomia é o fundamento da lei e o princípio da obrigação. A compreensão de autonomia de Carnois se desenha em contraste com as posições de Martin Heidegger e Gerhard Krüger. Martin Heidegger (1953, p. 215) interpreta a autonomia como um projeto da lei moral, ao passo que Gerhard Krüger (1961, p. 94) a interpreta, não como um projeto, mas sim como uma lei dada. Ainda, no que diz respeito à interpretação de Heidegger, é interessante notar um tom próprio deste autor. Para Heidegger, a razão prática se fundamenta sobre a imaginação transcendental e algo que seria sua espontaneidade juntamente à razão. Desse modo, a moralidade surge como manifestação da espontaneidade da razão prática no que diz respeito à determinação do sujeito enquanto tal. É nesse sentido que a autonomia acaba por se apresentar, não como uma lei dada, mas antes como um projeto. Carnois propõe o caminho intermediário: para ele, a lei moral não é uma lei inerente à natureza humana, mas sim à razão, sendo-lhe coextensiva, ou seja, ao mesmo tempo um projeto da lei moral e uma lei dada

A vontade autônoma é “a vontade pura”, isto é, a vontade do ser racional enquanto racional, a vontade humana, enquanto considera-se sua essência puramente racional. A vontade autônoma não é outra que não a razão prática. A liberdade é a



razão. A razão, que concebe a liberdade, se reconhece nela: o conceito de liberdade é o espelho da razão. (Carnois, 1973, p. 120-121)

O conceito de liberdade reaparece constantemente nessas considerações e, mais fortemente, quando queremos entender a relação dos conceitos de autonomia e imperativo categórico. Kant afirma que “a autonomia é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma” e que “o princípio da autonomia é, portanto: não escolher de outro modo senão de tal modo que as máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer” (GMS, AA IV: 440; p. 285). A terceira seção da *Fundamentação* inicia com a afirmação de que

A vontade é uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, e a liberdade seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias; assim como a necessidade natural [é] a propriedade da causalidade de todos os seres irracionais de ser determinada à atividade pela influência de causas alheias. (GMS, AA IV: 446; p. 347)

Da distinção entre dois modos de causalidade segue a apresentação de duas legislações distintas, uma própria à natureza, e outra própria à liberdade. Não obstante, há na filosofia kantiana uma ampla concepção de liberdade. Na *Crítica da razão pura* define-se aquilo que é prático como “tudo aquilo que é possível pela liberdade” (A 800/B 828). Contudo, a principal concepção de liberdade na primeira *Crítica* é somente a liberdade em sentido cosmológico ou transcendental, isto é, a capacidade de iniciar absolutamente uma cadeia causal (A 448/B 476). Na *Fundamentação* apresentam-se outras duas concepções de liberdade: a liberdade em sentido negativo e a liberdade em sentido positivo. A liberdade em sentido negativo é, como citado, a capacidade de ação eficiente sem a determinação de causas alheias. Porém, segundo Kant, essa definição é imprópria para determinar a essência da liberdade; faz-se necessária uma concepção positiva da mesma

Visto que o conceito de uma causalidade traz consigo o de leis, segundo as quais por algo, que chamamos de causa, tem de ser posto algo de outro, a saber, a consequência, então a liberdade, embora não seja uma propriedade da vontade segundo leis naturais, nem por isso é de todo sem lei, mas, antes pelo contrário, tem de ser uma causalidade segundo leis imutáveis, porém de espécie particular; pois, de outro modo, uma vontade livre seria uma coisa absurda [...] o que pode ser, então, a liberdade da vontade senão autonomia, isto é, a propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei? (GMS, AA IV: 445-447; p. 347-349)



Ora, a concepção de liberdade como apresentamos não é, contudo, dupla. Tanto a definição em sentido negativo quanto em sentido positivo dizem respeito à mesma noção de liberdade; todavia, apenas a definição de liberdade em sentido positivo expressa, segundo Kant, a essência da liberdade: propriedade da vontade de ser para si mesma uma lei. Autonomia e liberdade da vontade são, assim, idênticos. O núcleo conceitual da autonomia da vontade é a noção de autolegislação, e a autolegislação é, também, idêntica à definição positiva de liberdade. E, se a liberdade em sentido positivo é a capacidade da vontade de dar a lei para si mesma, e se dar a lei para si mesma é autonomia, então o agir livre é seguir o imperativo categórico. Podemos, assim, reler sob nova perspectiva a passagem já citada da *Fundamentação*: “Portanto, uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” (GMS, AA IV: 447; p. 349).

Bernard Carnois defende uma leitura extensiva, como observamos, desses conceitos. Sua dificuldade, no entanto, é defender uma concepção de autonomia não moral, isto é, uma capacidade de deliberação entre tendências que não teria qualquer valor moral. Essa concepção neutra de autonomia é útil ao comentador para distinguir a autonomia em sentido kantiano; entretanto, ela não possui amparo textual algum: Kant nunca afirma, até onde sabemos, qualquer tipo de autonomia nesse sentido. Há um evidente problema: faz-se necessário postular algum tipo de autonomia prévio às ações em geral, sejam morais, sejam não morais, e que garanta ao sujeito seja o cálculo de meios para fins, seja a ação moral propriamente dita. A nosso ver, esse problema se coloca por uma confusão entre uma teoria da ação humana e uma teoria dos modos de deliberação. Há deliberação (não em sentido político, necessariamente) quando um sujeito precisa decidir os melhores meios para realizar determinado fim, e também há deliberação no interior dos atos morais. Por exemplo, faz parte da lei moral ajudar aqueles que precisam de ajuda – mas quais são os modos de ajudar? Existe, por parte do agente, um processo deliberativo para decidir os tipos de ações que realizam aquilo que é próprio da moralidade. Pode-se, evidentemente, chamar essa propriedade deliberativa de autonomia em sentido neutro; contudo, corre-se o risco de confundir e se deixar diluir a concepção kantiana de autonomia: é o que acontece com as concepções que chamamos psicológicas.

Ainda assim, compreender a autonomia como *essência* do imperativo categórico é compreender a *liberdade em sentido positivo como tendo essa mesma função*. As leituras dos comentadores não diferem no que diz respeito à solução do problema: há uma dupla consideração das primazias, e uma confusão dos textos da *Fundamentação*,



por uma dupla exigência que a investigação tenta alcançar. E, no que diz respeito à relação entre imperativo categórico e autonomia da vontade, não há conflito algum, seja no que se refere à primazia na ação moral, seja na constituição da filosofia prática. Ao contrário, um conceito opera a elucidação do outro e ambos apontam, em seus interiores, para o que parece ser o verdadeiro núcleo da filosofia moral kantiana: a ideia de liberdade.

3. A IDEIA DE LIBERDADE E O PROBLEMA DA DEDUÇÃO DA FUNDAMENTAÇÃO

A segunda parte deste artigo busca expor, em linhas gerais, as dificuldades que seguem a interpretação da *Fundamentação* e como elas se conectam com a discussão anterior, fundando-se no conceito de liberdade positiva. A autonomia é propriedade da vontade na medida em que, como liberdade, é exigida para que se possa pensar a possibilidade da ação moral. Ela também será princípio moral na medida em que, como capacidade do ente racional de dar a si mesmo sua lei, legisla, como imperativo categórico, uma lei universal e necessária, figurando tanto como condição de possibilidade do imperativo categórico quanto como uma de suas formulações. A centralidade da ideia de liberdade, como pudemos observar, é o que garante a coerência interna desses conceitos na filosofia moral kantiana. Apenas quando admitimos uma vontade livre os problemas que se ligam à moralidade das ações podem ser postos. Sabe-se que o Prefácio da *Fundamentação* apresenta um duplo objetivo com um duplo método para a investigação: (i) buscar e estabelecer o princípio supremo da moralidade (ii) mediante um método que tem um momento analítico e um momento sintético. As duas primeiras seções da obra tratam, justamente, da busca do princípio supremo da moralidade, e a terceira seção, por seu turno, é reservada tão somente para seu estabelecimento. É por essa razão que, em diversos momentos da exposição, Kant reforça o caráter eminentemente hipotético da investigação: apesar da validade de todos os resultados obtidos, essa investigação admitiu como hipótese que há, de fato, ações dotadas de valor moral, sem contudo garantir a validade dessa hipótese. Nas páginas que se seguem, gostaríamos de delimitar os problemas relevantes, no que diz respeito a nosso artigo, para se compreender a relação entre imperativo categórico e autonomia da vontade, bem como demonstrar os problemas de interpretação que esse texto suscita entre os comentadores.



Na *Fundamentação* consta que, se admitirmos a liberdade da vontade, segue-se por análise desse conceito a moralidade e seu princípio; no entanto, o princípio da moralidade é uma proposição sintética a priori¹⁰

Uma vontade absolutamente boa é aquela cuja máxima pode sempre conter a si mesma, considerada como lei universal, dentro de si; com efeito, por análise do conceito de uma vontade absolutamente boa, essa propriedade da máxima não pode ser encontrada. Tais proposições sintéticas, porém, só são possíveis pelo fato de que ambas as cognições podem ser ligadas entre si mediante a conexão com uma terceira (GMS, AA IV: 447; p. 349-351).

O terceiro termo, para conectar as duas cognições, será o conceito *positivo* de liberdade. Assim, faz-se necessária a “dedução do conceito da liberdade a partir da razão prática pura (e, com ela, a possibilidade de um imperativo categórico)” (GMS, AA IV: 447; p. 351).¹¹ Essa liberdade que precisa ser deduzida deve ser admitida não apenas aos seres racionais finitos, mas à vontade de todo ser racional em geral, porque a derivação da moralidade se prende à noção de uma vontade em geral. Assim, a dedução do conceito de liberdade precisa prová-la como propriedade da vontade de todo ser racional. Nesse sentido, Kant afirma que “todo ser que não pode agir senão *sob a ideia da liberdade* é, por isso mesmo, de um ponto de vista prático, realmente livre” (GMS, AA IV: 448; p. 353), algo que, segundo Kant, deve ser considerado válido também para a filosofia teórica. Admitir a liberdade como propriedade da vontade de todo ser racional apenas prova que, dada a ideia de liberdade, seguem a lei moral e o imperativo categórico; isso não prova, contudo, a noção de liberdade e, mais especialmente, a liberdade como propriedade da vontade do ser racional finito. O primeiro risco que o filósofo afasta é o de argumento circular: provar, supondo a

¹⁰ O paralelo entre a *Fundamentação* e os *Prolegômenos* é explicitado nessa exigência. A resposta para a pergunta de como são possíveis juízos sintéticos a priori retoma, na terceira seção, uma tópica que é própria da primeira *Crítica*, mas apenas no que diz respeito ao campo teórico. Entretanto, até esse momento da obra, admitiu-se a possibilidade do princípio e se desmembrou sua constituição por mera análise, como operado nos *Prolegômenos*. Se seguirmos as indicações da primeira *Crítica* (A 9-10/B 13-14), teremos que um juízo sintético a priori conecta um sujeito a um predicado, predicado este que não está contido no conceito do sujeito e cuja ligação é a priori, ou seja, sem amparo na experiência empírica. Para comentadores como Wolff (1971, p. 209), Wood e Schönecker (2015, p. 175), essa questão parece se converter, no campo prático, na questão “como é possível o imperativo categórico?”.

¹¹ Como se sabe, a alegoria jurídica que funda a noção de dedução transcendental é apresentada na *Crítica da razão pura* e baseia-se na distinção entre questão de fato (*quid facti*) e questão de direito (*quid juris*). Dieter Heinrich (1994, p. 29-45) argumenta que, para a devida compreensão da noção de dedução, devemos dar um peso singular para a noção jurídica nela contida: a dedução visa a legitimar o uso a priori dos conceitos puros do entendimento. Na *Fundamentação*, podemos pensar de maneira análoga a argumentação; todavia, o que se busca legitimar é a aplicação da liberdade no caso do ente racional finito. É o duplo ponto de vista que garante essa aplicação e, desse modo, legitima o uso da liberdade. Marco Zingano (1989, p. 101-102), apesar de defender a dedução como sendo dedução da autonomia da vontade, argumenta que a dupla função da *Fundamentação* – busca e estabelecimento – pode ser entendida como os dois procedimentos que, em outras obras, são chamados de dedução metafísica e dedução transcendental.



liberdade, a ideia de moralidade e, em seguida, com a ideia de moralidade, tentar provar a liberdade da vontade.¹²

Para escapar desse problema, isto é, para provar de maneira válida a liberdade e, por extensão, a moralidade em uma vontade finita, o filósofo desenvolve um argumento que dependerá da distinção entre *fenômeno* (*Erscheinung*) e *coisa em si*. Todas as representações que não são fruto de nosso arbítrio são fruto da maneira como somos afetados, mas deve-se considerar que só conhecemos pelo entendimento os objetos enquanto fenômenos. Também se devem supor, por trás dos fenômenos, coisas em si mesmas. Segue-se dessa distinção uma outra, entre *mundo sensível* (*Sinnenwelt*) e *mundo inteligível* (*Verstandeswelt*).¹³ Deve-se

¹² Esse trecho da obra é amplamente conhecido na literatura como argumento da suspeita de círculo. Para Bernard Carnois (1973, p. 88-89), tal problema inaugura o método sintético na moralidade kantiana, método que é retomado na *Crítica da razão prática*. O método consiste em conectar duas noções que não estão ligadas analiticamente, a saber, as noções de vontade finita e moralidade. Essa conexão depende de que se estabeleça a reciprocidade entre liberdade e legislação moral, por um lado, e a liberdade como propriedade da vontade de todo ser racional enquanto racional, por outro lado. A suspeita de círculo tornaria esse procedimento falacioso na medida em que, supondo a liberdade como propriedade da vontade, dela derivaria a moralidade e, tendo a moralidade, seria posta a liberdade como necessariamente atrelada a ela. Assim, a falsidade estaria em dois níveis: (i) quando se ligam liberdade e vontade finita; e (ii) quando se usam moralidade e liberdade como fundamentos recíprocos de prova. Wood e Schönecker (2014, p. 200-204) apontam para elementos semelhantes. Segundo os comentadores, Kant precisa conciliar duas posições teóricas nesse texto: (i) o estabelecimento do ser humano como livre; e (ii) a relação de analiticidade entre liberdade e moralidade. Nesse ponto, a tese desses comentadores não se distancia substancialmente da posição de Allison (1995, p. 202-211). Para que a moralidade possa ser estabelecida, é necessário que sejam dadas as condições da liberdade do ente racional finito. Este, por si mesmo, não pode ser dito livre em sentido estrito, já que sua vontade é constantemente afetada pelas inclinações, mas ser livre é condição para que a moralidade possa ser para ele possível. Se Kant acaso utilizar como prova da liberdade a moralidade, cujo fundamento é a própria liberdade, o argumento se torna circular e, desse modo, inválido.

¹³ A introdução da distinção entre coisas consideradas enquanto fenômenos e enquanto coisas em si mesmas marca, a nosso ver, a introdução do elemento propriamente transcendental no interior da argumentação da *Fundamentação*. Até esse momento, a *Fundamentação* se desenvolveu sob a figura das passagens do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico e da filosofia moral popular para a metafísica dos costumes. Agora, na terceira seção, temos a introdução da figura da crítica da razão pura prática, ou seja, os aspectos inerentes ao modo de argumento que já estavam presentes na primeira *Crítica*. Com isso não queremos dizer que o restante da obra não possua uma argumentação inerente e própria ao kantismo, mas que, no que diz respeito à crítica da razão, a introdução dessa distinção marca decisivamente a conexão da *Fundamentação* com a *Crítica da razão pura*. R. P. Wolff (1973, p. 203) nos lembra que a introdução da distinção entre coisas em si e fenômenos fundamenta a distinção que nos permitirá escapar da suspeita de círculo: a distinção entre mundo sensível e mundo inteligível (ou do entendimento). Para tanto, sugere que retomemos a *Crítica da razão pura*, em especial a Terceira Antinomia, para lá buscarmos os fundamentos críticos dessa distinção. Bernard Carnois (1973, p. 19-33) e Henry Allison (1995, p. 14-27) chamam atenção para um fato curioso: o problema da liberdade, na *Crítica da razão pura*, não se coloca no nível da psicologia enquanto propriedade dos agentes, mas no nível da cosmologia, campo das legislações possíveis no interior do mundo. Ora, a Terceira Antinomia é solucionada, justamente, pela admissão de uma dupla consideração do mundo: enquanto consideração fenomênica não há liberdade, mas tudo é regido segundo as leis da natureza; enquanto consideração noumênica, a liberdade em sentido transcendental pode ser pensada como um conceito não contraditório. Assim, observam os comentadores, Kant cria o espaço lógico do conceito de liberdade, advogando a necessidade de que o conceito de liberdade prática se fundamente no conceito de liberdade transcendental. Desse modo, construímos o campo lógico do conceito que, por mais que não possa ser objeto de uma prova aos moldes das ciências empíricas, recebe mediante o procedimento da Dialética Transcendental uma significação precisa. Será a partir dessa base lógica que a *Fundamentação* poderá pensar o conceito de liberdade prática em uma dupla visão: enquanto liberdade negativa e enquanto liberdade positiva. A primeira, apenas como

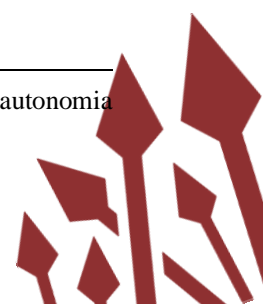


considerar o ser racional finito, devido à sua própria autoatividade racional, como pertencente a ambos os mundos – tanto ao mundo sensível quanto ao mundo inteligível

Enquanto inteligência [...], um ser racional tem de se ver não como pertencendo ao mundo sensível, mas ao mundo inteligível; por conseguinte, ele tem dois pontos de vista [...] primeiro, na medida em que pertence ao mundo sensível, sob leis da natureza (heteronomia), segundo, enquanto pertencente ao mundo inteligível, sob leis que, independentes da natureza, sejam, não empíricas, mas fundadas na razão apenas [...]. Enquanto ser racional, logo pertencente ao mundo inteligível, o homem jamais pode pensar a causalidade de sua própria vontade de outro modo senão sob a ideia da liberdade; pois independência de causas determinadas do mundo sensível (tal como a razão tem de se conferir sempre) é a liberdade. Ora, à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito da *autonomia*, a este, porém, o princípio universal da moralidade, o qual subjaz, na ideia, a todas as ações de seres *racionais*, do mesmo modo que a lei natural a todas as aparências [...]. E, assim, os imperativos categóricos são possíveis porquanto a ideia da liberdade faz de mim um membro de um mundo inteligível, donde resulta que, se eu fosse isso apenas, todas as minhas ações seriam sempre conformes à autonomia da vontade, mas, visto que eu me vejo ao mesmo tempo como membro do mundo sensível, devem ser conformes [à autonomia] (GMS, AA IV: 452-454; p. 369-375).

268 Essa apresentação da estrutura do texto da *Fundamentação*, por si só, deixa transparecer o amplo conjunto de dificuldades que os comentadores observaram, chegando a conclusões dispares acerca de como interpretar essa última passagem. As primeiras dificuldades são de ordem textual. Sabe-se que a terceira seção se caracteriza como uma passagem “da Metafísica dos Costumes para a Crítica da Razão Pura Prática”. Essa passagem parece ser caracterizada como a operação da dedução. Porém, há momentos em que o filósofo se refere à dedução como sendo uma dedução da liberdade, e há momentos em que a chama de dedução do imperativo categórico. Do mesmo modo, qual dos passos da argumentação deve ser entendido como constituindo, propriamente, a dedução? Esse argumento pode ser tanto a introdução da distinção entre mundo sensível e mundo inteligível (mais provável) quanto a admissão da liberdade como propriedade da vontade de todo ser racional (menos provável). Do mesmo modo, qual deve ser o estatuto filosófico dessa dedução? Ela parece integrar a passagem à crítica da razão na *Fundamentação*; contudo, houve comentadores que defenderam uma falência argumentativa, por parte do filósofo, no que diz respeito ao conteúdo dessa seção (Almeida, 1999, p. 57-84).

não coerção externa; a segunda, como autonomia, capacidade de dar para si mesmo sua lei. É essa autonomia que carrega a noção de legislação ao campo prático.



R. P. Wolff (1989, p. 191-194), em seu comentário sobre a *Fundamentação*, dedica pouquíssima atenção ao conteúdo da terceira seção, preferindo fazer apenas uma exposição geral do argumento, consciente das dificuldades que envolvem uma interpretação ampla. H. J. Paton (1971, p. 199) também interpreta a terceira seção de maneira rápida, valendo mencionar sua compreensão desta como dedução transcendental do conceito de autonomia, essência do imperativo categórico. Dieter Schönecker e Allen Wood (2014, p. 179-180) interpretaram a dedução da terceira seção da *Fundamentação* como sendo a dedução, não da liberdade, mas do próprio imperativo categórico. Admitindo com ressalvas a tese da analiticidade como ponto de partida da terceira seção, os comentadores entendem que a resposta à pergunta “como é possível o imperativo categórico?” é a própria função daquilo que Kant chama de “dedução” no interior dessa seção. Assim, a grande função dessa seção seria demonstrar a validade do imperativo categórico. O principal passo de tal dedução é considerar o ser racional como participante de um mundo inteligível e, considerando sua própria vontade como uma causalidade eficiente diferente da causalidade natural, segue-se da liberdade a moralidade e, finalmente, a autonomia. O centro da leitura desses comentadores está na concepção de um princípio ontológico-ético que precisaria conduzir a concepção moral kantiana: a consciência do homem de ser racional, portanto membro de um mundo inteligível e, desse modo, sujeito às leis que daí decorrem. No que diz respeito à liberdade, eles entendem o argumento da liberdade enquanto pertencente a todo ser racional como uma dedução da liberdade, mas em um sentido fraco. Vale ressaltar que Wood e Schönecker (2014, p. 179-207) parecem considerar os argumentos dessa seção, e mesmo a dedução do imperativo categórico, argumentos fracos: a introdução dos dois mundos não se encaixa nas concepções epistemológicas da primeira *Crítica*, não dando sustentação devida a essas teses. Henry Allison (1995, p. 214-233) compreende essa dedução como sendo a dedução da própria lei moral, possuindo como uma de suas premissas aquilo que chama de tese da reciprocidade, que seria expressa por Kant ao afirmar que “uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa” (GMS, AA IV: 447; p. 349). Para Allison, há uma distinção entre essa dedução da lei e certa dedução própria ao imperativo categórico, bem como uma falha no processo argumentativo que obrigaria Kant a operar uma revisão de seu argumento de legitimação da moralidade na *Crítica da razão prática*. Retomando novamente a leitura de Dieter Schönecker e Allen Wood (2015, p. 175-189), ao defenderem a dedução da *Fundamentação*, não como dedução da lei moral em geral, mas como dedução do imperativo categórico especificamente, os comentadores recusam uma leitura

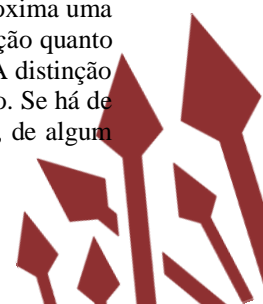


segundo uma tese da reciprocidade, defendendo antes uma tese da analiticidade, comum entre comentadores recentes, que se apoia em passagens nas quais Kant afirma que, “se a liberdade da vontade é pressuposta, daí se segue, por mera análise de seu conceito, a moralidade juntamente com seu princípio” (GMS, AA IV: 447; p. 349).¹⁴ Por fim, Marco Zingano (1898, p. 102) compreende a dedução como dedução transcendental da autonomia da vontade, baseando-se na noção de espontaneidade.

Segundo defendemos, a concepção de liberdade em sentido positivo funciona como base para o conceito de autonomia, e esse, por sua vez, é a essência do próprio imperativo categórico: a compreensão da concepção moral kantiana passa pelo entendimento de como essa última seção opera a defesa tanto do conceito de liberdade quanto do conceito de autonomia da vontade. Mesmo que haja coerência argumentativa entre as duas primeiras seções, que cumprem a busca do princípio supremo da moralidade, sem seu estabelecimento a filosofia moral kantiana perde consistência, tornando-se apenas um delírio da razão, e a obra não cumpre seu objetivo principal: fundamentar a moralidade. Além disso, compreender o que a dedução, de fato, pretende legitimar também coloca em questão a própria continuidade das considerações kantianas acerca da filosofia prática. Se, de fato, a dedução é a dedução do imperativo categórico, então, na *Crítica da razão prática*, encontramos uma nítida rejeição dessa possibilidade: nessa última obra, Kant estaria se corrigindo após uma falência argumentativa ao recusar qualquer possibilidade de dedução do princípio supremo da moralidade. Entretanto, Kant admite a *Fundamentação* como necessária, em certa medida, para a *Crítica da razão prática*.¹⁵ Desse modo, compreender a dedução da terceira seção não

¹⁴ No que diz respeito às interpretações ligadas às noções de reciprocidade e analiticidade, especialmente representadas pelas leituras de Henry Allison, Allen Wood e Dieter Schönecker, a nosso ver elas não se afastam de maneira substancial. De fato, ao afirmarmos a reciprocidade entre moralidade e liberdade, focamos uma ligação entre ambas que não se vale de uma noção forte de qualquer uma, o que é diferente de quando dizemos que da ideia de liberdade segue, analiticamente, a ideia de moralidade nela contida enquanto sua legislação própria, ou seja, autonomia. Contudo, no caso do ente humano, dizer que a moralidade se dá sob a forma da reciprocidade nos parece menos acertado, uma vez que dependemos do estabelecimento da possibilidade da liberdade para dela, por análise (igual ao ser racional absolutamente livre), derivarmos a moralidade.

¹⁵ Na *Crítica da razão prática*, há uma indicação importante que pode, em certo sentido, contribuir para a interpretação que propomos. A relação entre liberdade e lei moral é apresentada nesse texto segundo uma relação distinta daquela da *Fundamentação*. A liberdade é apresentada (KpV, AA V: 4n; p. 17n) como a *ratio essendi*, ou seja, a razão de ser da lei moral, na qual ela encontra sua fonte; já a lei moral é dita *ratio cognoscendi* da liberdade, ou seja, o meio pelo qual eu conheço que sou, de fato, livre. Uma investigação sobre o conhecimento da liberdade em nós é diferente de uma investigação sobre a moralidade, sua origem e condições de possibilidade – em suma, sua fundamentação. Se esse é o caso, a distinção apresentada na *Crítica da razão prática* recoloca uma relação que, na *Fundamentação*, parece turva. Kant, em diversas passagens, aproxima uma diversidade de noções de maneira curiosa, seja aproximando liberdade e lei moral (tanto como legislação quanto como autonomia), seja a identidade entre vontade e razão, ou, ainda, entre liberdade e razão prática. A distinção entre agir segundo a liberdade e agir segundo a lei moral parece-nos ser apenas uma distinção de razão. Se há de fato reciprocidade entre legislação moral e liberdade no conceito de autonomia, é porque ambas são, de algum



só conduz à conclusão do projeto da *Fundamentação*, mas conduz também nossa compreensão da continuidade da filosofia moral em marcos críticos.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

271

Nosso texto buscou compreender a relação entre imperativo categórico e autonomia da vontade na *Fundamentação*. Defendemos a unidade conceitual do imperativo categórico e da autonomia da vontade, com uma primazia que varia segundo o ponto de vista analisado, operando apenas uma pequena variação, no que diz respeito ao conceito de autonomia, na leitura proposta por Carnois. Também defendemos, seguindo a leitura de Allison, que a autonomia pode ser tanto uma formulação do imperativo categórico quanto uma propriedade da vontade sem que isso acarrete problemas conceituais. O ponto de desenlace da questão é considerar a autonomia como liberdade em sentido positivo, conceito fundamental para compreendermos o próprio conceito de autonomia. Ser livre é condição para que se possa, legitimamente, julgar acerca do certo e errado em sentido moral. Dessa maneira, as considerações sobre a liberdade e sua legitimidade são a continuação natural dessa investigação, não só tendo em vista a continuidade textual da *Fundamentação*, mas também sua exposição conceitual e os problemas levantados que a ensejam. Como observou Henry Allison, a filosofia kantiana é, em grande medida, uma filosofia da liberdade. Compreender o papel da liberdade na *Fundamentação*, isto é, a legitimidade desse conceito, é compreender a peça final do projeto da obra.

modo, autonomia – e mesmo a distinção entre autonomia, liberdade e legislação se mostra também, no fundo, uma distinção de razão.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLISON, H. *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

_____. *E. Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ALMEIDA, G. A. Crítica, Dedução, Facto da Razão. In: *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 1999.

_____. Introdução. In: KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. p. 11-57.

BECK, L. W. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: Chicago University Press, 1960.

BITTNER, R. Máximas. Trad. de M. L. Engelman e R. P. Severo. In: *Studia Kantiana*, n. 5, 2004. p. 7-25.

CARNOIS, B. *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*. Paris: Seuil, 1973.

HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1954.

HENRICH, D. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. In: FÖRSTER, E. (ed.). *Kant's Transcendental Deduction*. Stanford: Stanford University Press, 2009. p. 29-45.

HILL, T. E. Jr. *Dignity of Practical Reason in Kant's Ethical Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1992.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. M. Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. G. A. Almeida. São Paulo: Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

_____. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.

_____. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 2015.

KRÜGER, G. *Critique et morale chez Kant*. Paris: Beauchesne, 1960.

PATON, H. J. *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1971.



ROHDEN, V. Notas complementares. *In:* KANT, I. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. 581-582.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia: uma história da filosofia moral moderna*. Trad. de M. F. Lopes. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2001.

SCHÖNECKER, D.; WOOD, A. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014.

SULLIVANS, R. J. *Immanuel Kant's Moral Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

WOLFF, R. P. *The Autonomy of Reason: A Commentary on Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Londres: Harper Publishers, 1986.

ZINGANO, M. *Razão e história em Kant*. São Paulo: Brasiliense, 1988.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23183>

Artigo recebido em: 21/02/2019

Artigo aprovado em: 20/06/2019

AUTOCONHECIMENTO E AS POSSÍVEIS CONSEQUÊNCIAS MORAIS

SELF-KNOWLEDGE AND THE POSSIBLE MORAL CONSEQUENCES

Robson da Rosa Barcelos¹
(robigo@robson@gmail.com)

RESUMO

Somos sujeitos dotados de consciência. Para tanto temos de possuir autoconsciência para que a consciência possa existir. Dessa forma, há a possibilidade de autoconhecimento dos próprios estados mentais. Assim, o artigo visa investigar acerca da possibilidade do autoconhecimento dos próprios estados mentais, sua aplicabilidade e consequências com relação à teoria moral kantiana. Para tanto, se reflete sobre como ocorre o autoconhecimento dos próprios estados mentais e as características da teoria moral kantiana. Por fim, se verifica a possibilidade de ocorrer a responsabilidade moral sobre os próprios estados mentais relacionados com a moral kantiana e com o método do autoconhecimento da própria ação do agente moral.

Palavras-chave: Autoconhecimento. Estados mentais. Teoria moral kantiana.

ABSTRACT

We are subject with consciousness. For this we have to have self-consciousness so that consciousness can exist. In this way, there is the possibility of self-knowledge of one's own mental states. Thus, the article aims at investigating the possibility of self-knowledge of one's own mental states, their applicability and consequences in relation to Kantian moral theory. Therefore, it reflects on how self-knowledge of one's own mental states and the characteristics of Kantian moral theory occur. Finally, there is the possibility of moral responsibility for one's own mental states related to Kantian morality and the method of self-knowledge of the very action of the moral agent.

Keywords: Self-knowledge. Mental states. Kantian moral theory.

1. INTRODUÇÃO

Afirmamos que somos sujeitos dotados de consciência. Entretanto, para isso, temos de nos reconhecer enquanto sujeitos de consciência, ou seja, sujeitos dotados de autoconsciência.

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0853503798418322>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5358-5231>.



Dessa forma, também podemos afirmar que temos a possibilidade de ter consciência dos nossos próprios estados mentais.

O presente artigo visa trabalhar o tema da autoconsciência enquanto geradora de consciência. Conseqüentemente, ao termo consciência, também podemos obter conhecimento acerca dos próprios estados mentais. Assim, podemos nos questionar: o que ou quais conseqüências derivam do fato de termos autoconsciência?

Conforme Kant, a autoconsciência seria a apercepção originária a partir da qual se gera a consciência. Então, se temos consciência, logo podemos conhecer nossos próprios estados mentais? Para fins investigativos suponhamos que sim, temos consciência dos próprios estados mentais, mas como isso ocorre? E quais são as conseqüências?

A investigação pode ser iluminada por meio do esclarecimento dos métodos do autoconhecimento, a saber, método introspectivo, método da transparência e método do agencialismo. Isto posto, se investigará as conseqüências morais para o sujeito capaz de conhecer seus próprios estados mentais.

275

2. DEFINIÇÕES

Para melhor compreensão da problemática será percorrido o importante percurso de esclarecimento de algumas definições sobre certos conceitos do tema abordado. Como se segue.

2.1 Estado Mental

Relacionamo-nos das mais diversas formas com as pessoas, seja no trabalho, no âmbito privado familiar, ou em encontros com amigos. Para tanto, além de auto atribuímos diversos tipos de pensamento, sensações e emoções a nós mesmos, também o fazemos aos outros. Isso em contexto filosófico pode ser denominado de “estados mentais”, ou seja, atribuir as outras pessoas, estados mentais, iguais ou diferente dos nossos.

Em contraste ao uso geral do termo “estados mentais”, podemos utilizar outro para especificá-los. Assim, nomeiam-se os diferentes tipos de estados mentais, enquanto crenças, desejos e emoções. Entretanto, para o presente estudo também nos valem do termo “atitude proposicional”, o qual designa um uso particular de estado mental,



tal termo é introduzido por Russell em seu artigo *The Philosophy of Logical Atomism*, de 1918/1919

Que tipo de nome devemos dar a verbos como “acreditar” e “desejar” e assim por diante? Minha inclinação é chamá-los “verbos proposicionais”. Esse é apenas um nome sugerido por conveniência, porque eles são verbos que têm a forma de relacionar um objeto a uma proposição. Como eu tenho explicado, isto não é o que eles realmente fazem, mas é conveniente chamá-los verbos proposicionais. É claro, você pode chamá-los de “atitudes”, mas eu não gosto disso porque este é um termo psicológico, e embora todas as instâncias de nossa experiência sejam psicológicas, não há razão para supor que todos os verbos de que estou tratando sejam psicológicos. (RUSSELL, 2009, p. 60)²

Na tradição filosófica tem-se utilizado o termo “atitude proposicional” a classe de estados mentais que possuem duas características, a saber: intencionalidade e forma lógica proposicional (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 35). Assim, cabe realizar uma pequena e importante diferenciação quanto ao uso do termo “intencionalidade”. Ele não é aqui utilizado conforme nosso uso comum, isto é, no sentido de se nossa atitude teve uma intenção ou não, se nossas ações têm um “objetivo, propósito” (por exemplo, se juiz realiza sua declaração acerca de um homicídio enquanto doloso, sem a intenção, sem desejo; e culposo, com a intenção). No presente contexto “intencionalidade” é trazido por Franz Brentano ainda no fim do século XIX e retomada por John Searle na década de 1980, acerca dos estados mentais serem sobre alguma coisa, por exemplo, se creio que o time de futebol brasileiro Internacional será rebaixado para a segunda divisão, minha crença é sobre alguma coisa, ou seja, possui um objeto definido. Entretanto, cabe ressaltar que há estados mentais, os quais não possuem objetos determinados, assim como certos estados de desejos, tais como vontade de comer, o qual pode não possuir um objeto definido (cf. OLIVEIRA, 2014, p. 36).

A segunda característica acerca das atitudes proposicionais é a forma lógica proposicional. Os estados mentais além de possuírem intencionalidade, também possuem sujeito, verbo e proposição. Assim, Russell chamou de “verbos proposicionais”, tais como crer/acreditar e querer/ desejar os quais compõem a estrutura lógica da frase. Portanto,

² “What sort of name shall we give to verbs like ‘believe’ and ‘wish’ and so forth? I should be inclined to call them ‘propositional verbs’. This is merely a suggested name for convenience, because they are verbs which have the form of relating an object to a proposition. As I have been explaining, that is not what they really do, but it is convenient to call them propositional verbs. Of course you might call them ‘attitudes’, but I should not like that because it is a psychological term, and although all the instances in our experience are psychological, there is no reason to suppose that all the verbs I am talking of are psychological.” (RUSSELL, 2009, p. 60)



Uma atitude proposicional é, então, o estado mental de ter alguma atitude, postura, perspectiva ou opinião sobre uma proposição ou sobre o estado potencial de coisas em que essa proposição é verdadeira [...]. (SCHWITZGEBEL, 2015, p. 1)³

2.2 Autoconsciência em Kant

Para que possamos definir o que seja autoconsciência para Kant, antes necessitamos responder a seguinte questão: o que é consciência para Kant? Para tanto o autor parte do pressuposto que consciência não é somente consciência de algo, mas também reflexiva sobre si mesma. Dessa forma, consciência, para Kant, é consciência enquanto passível de olhar para si mesma. Conforme, Konder (2008):

Kant percebeu que a consciência humana não se limita a registrar passivamente impressões provenientes do mundo exterior, que ela é sempre a consciência de um ser que interfere ativamente na realidade; e observou que isso complicava extraordinariamente o processo do conhecimento humano. (KONDER, 2008, p. 20)

277 Com isso é possível afirmar que a consciência em Kant é constituída de experiência sensível, a qual acessamos por meio de órgãos dos sentidos. Desta forma, nossas percepções sensíveis são afetadas pelo nosso entorno, assim formando as representações das experiências sensíveis na consciência. A partir da consciência, podemos ou não realizar um juízo por meio do nosso entendimento. Portanto, a realidade externa para Kant é indefinida, ela possui uma realidade e sua ordem ou verdade não pode ser representada independentemente do nosso entendimento. Assim, a intuição sensível é a mediadora entre o entendimento e o mundo empírico.

Ainda para o filósofo alemão há dois tipos de consciência, uma intelectual e/ou empírica. A primeira se remete a experiência interna que o sujeito tem dele mesmo no tempo; já a segunda se refere a consciência do externo, ou seja, do espaço. Ambas são intuições puras para o entendimento, isto é, condições puras para nossa inteligência. Entretanto, para que ambas sejam possíveis o sujeito deve ter uma apercepção originária., a autoconsciência.

Autoconsciência para Kant acompanha a própria consciência. Com isso, toda a representação realizada que afeta nossas percepções sensíveis fazem com que nosso

³ “A propositional attitude, then, is the mental state of having some attitude, stance, take, or opinion about a proposition or about the potential state of affairs in which that proposition is true [...]” (SCHWITZGEBEL, 2015, p. 1).



entendimento opere com suas categorias e com isso podemos afirmar que temos consciência de algo. Entretanto, para que isso possa ser atribuído a um “eu” da percepção, pois, se não existir um eu que acompanhe “as minhas representações; se assim não fosse, algo se representaria em mim, que não poderia, de modo algum, ser pensado, que o mesmo é dizer, que a representação ou seria impossível ou pelo menos nada seria para mim” (CrP, B 132: p. 131. 15-19). Dessa forma, existe a percepção pura, ou seja, uma autoconsciência que é capaz de produzir a minha representação *eu penso*, a qual é a única e idêntica à minha consciência. Kant também chama de unidade transcendental da autoconsciência para que a partir dela possa existir a possibilidade do conhecimento *a priori*.

2.3 Distinção entre autoconhecimento e autoconsciência

Conforme o exposto acima, é importante realizar uma distinção entre autoconhecimento e autoconsciência, pois, segundo Plínio Smith,

[n]i siempre se presta suficiente atención a la relación entre la conciencia de sí y el conocimiento de sí llegándose por veces a identificarlos o creer que la primera implica inmediatamente y de manera problemática el segundo. En mi modo de entender, no solamente la conciencia de sí es distinta del conocimiento de sí, sino también que ella no lo implica necesariamente. Si esto es cierto, entonces se podría decir que la autordad de la primera persona expresa solamente la conciencia de sí y que, aunque muchas veces lleva a un conocimiento de sí, no es garantía de esse auto-conocimiento. Es siempre preciso saber cuando podemos confiar en la conciencia de sí y, basándonos en ella, alcanzar un conocimiento de la persona.” (SMITH, 2010, p. 1 *apud* SILVA FILHO, 2013, pp. 90-91)

Nem sempre temos conhecimento (no modelo tradicional, conhecimento é crença verdadeira e justificada) sobre nossos estados mentais. Desta forma, conhecer os próprios estados mentais é diferente que os ter em nossa mente. Isso se explica, pois, para meus estados mentais não há um modelo tradicional de conhecimento. E mesmo que para os estados mentais haja uma normativa a ser seguida, podemos questionar sobre a razão de tal estado mental, por exemplo, eu estou sentindo p? Sei que estou sentido que p, mas como sei que é p? E assim ocorre sucessivamente. Entretanto, tais questionamentos não fazem muito sentido, pois, é o equivalente a não acreditar em minhas crenças, isto é, desconfiar das próprias crenças. De certa forma isso é contraditório, pois, tudo será duvidado, até mesmo que eu exista, problemática esclarecida em certa medida por René Descartes.



Tratando-se da problemática do autoconhecimento de forma mais abrangente, não será realizada a distinção entre autoconsciência (possuir estados mentais) e autoconhecimento (saber que possuo tal estado mental) pois, o ponto é de como nos relacionamos conosco mesmos, com nossos próprios sujeitos. Smith está correto em fazer tal distinção, entretanto, esta não é considerada um ponto crucial.

3. AUTOCONHECIMENTO

Se somos seres racionais, então conhecemos nossos próprios estados mentais? Digamos que sim, o fato de sermos racionais acarreta o fato de que conhecemos nossos próprios estados mentais. Se assim for, podemos ou devemos ser capazes de conhecer as próprias crenças e nos orientarmos sobre nossas próprias ações, embasadas no conhecimento dos nossos próprios estados mentais. Para tanto, há métodos para efetivar o autoconhecimento, a saber: método da introspecção e o método da transparência, e o método do agencialismo.

279

3.1 Método da introspecção

As pessoas cotidianamente têm diversos estados mentais, os quais podem ser conhecidos ou não, isto é, são conscientes ou não. Dessa forma, enquanto seres humanos racionais, podemos conhecer alguns estados mentais, a saber, as atitudes proposicionais. Em outras palavras, as atitudes proposicionais conhecidas como crenças.

Podemos nos perguntar, mas como conhecer as próprias crenças? Uma dessas formas é o modelo da Introspecção. Tal modelo é como uma espécie de “olhar para dentro”, um tipo de sentido interno que possibilita verificar o próprio estado mental de crença e com isso possibilitar a afirmação que, temos autoconhecimento sobre esse estado psicológico.

A introspecção é um olhar para dentro. Desta maneira, na medida em que penso, podemos afirmar que introspectamos, por exemplo, eu penso “Há um gato em cima do meu carro”, para tanto eu observo meu entorno e após a constatação por meio de sentidos externos formulo um pensamento, ou seja, um estado mental, uma atitude proposicional. Tal



comparação nos leva a observação de que além de “introspectar” sobre o próprio pensamento, também “introspectamos” sobre o nosso entorno, da nossa experiência sensorial (cf. MEDEIROS, 2013, p. 11)

Cabe ressaltar que não introspectamos acerca dos estados internos das outras pessoas. Tal método de autoconhecimento é característico da própria pessoa, ou seja, pertence a um ponto de vista de primeira pessoa. Imaginar o contrário é um tanto interessante. Se fossemos transparentes quanto aos nossos próprios estados mentais, além dos outros me conhecerem na mesma medida que eu, não haveria mentiras, pois, todos nossos pensamentos seriam claros que nem águas cristalinas. Dessa forma, teríamos acesso imediato e privilegiado aos pensamentos dos outros, por exemplo, não haveria possibilidade de omissão perante as ações dos outros. Entretanto, isso não é caso.

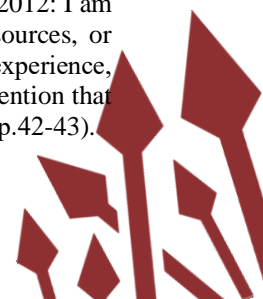
Em uma análise, Medeiros (2013), nos elucida sobre várias definições acerca do termo “introspecção”, conforme ele descreve,

Em todas estas definições temos a satisfação da condição de mentalidade, seja falando do exame de nossos *pensamentos e sentimentos*, seja na observação de nossos próprios *processos mentais*, cognição reflexiva imediata dos *estados da mente, estados da consciência* ou eventos *mentais* ocorrentes. (MEDEIROS, 2013, p. 14)

Assim a introspecção versa sobre nossos próprios estados mentais, estabelecendo com isso o que irá ser observado interiormente. Percebe-se que tal ato de introspectar ocorre nos processos mentais imediatos, ou seja, em nossos estados de consciência imediatos e conscientes⁴.

As teorias da introspecção se dividem em perceptuais e não perceptuais. Na primeira há caracterizações sobre a teoria, para tanto cito algumas realizadas por alguns filósofos. Segundo, William James (1890) no sentido que “descobrimos” nossos estados mentais; conforme John Locke (1689/1975) quando “observamos” nossa própria mente com as “percepções” próprias dela, estamos enquanto sujeito passivo aos nossos próprios estados mentais; e também “Armstrong nos tornamos conscientes de que um estado de crença, desejo ou dúvida acontece em nossa mente” (MEDEIROS, 2013, p. 17).

⁴ Segundo William James, *The Principles* – 1890: “The word introspection need hardly be defined – it means, of course, the looking into our own minds and reporting what we there discover. Everyone agrees that we there discover states of consciousness.” (JAMES, 1890, p. 185) e Eric Schwitzgebel, *Introspection, What?* – 2012: I am inclined to recommend the following view: introspection is the dedication of central cognitive resources, or attention, to the task of arriving at a judgment about one’s current, or very recently past, conscious experience, using or attempting to use some capacities that are unique to first-person case (...), with the aim or intention that one’s judgment reflect some relatively direct sensitivity to the target state” (SCHWITZGEBEL, 2012, p.42-43).



Na teoria da introspecção não perceptual rejeita a possibilidade de se observar/perceber o estado mental, conforme a teoria anteriormente mencionada.

Na definição de Shoemaker citada acima, a relação entre o ato de introspectar e o estado mental introspectado (...). Que os estados mentais de um sujeito sejam acessíveis introspectivamente não é um traço contingente, causalmente relacionado. Ter um desejo e crer que se tem um desejo é uma relação constitutiva, não-contingente. (MEDEIROS, 2013, p. 17)

Portanto, ter um estado mental é constitutivo, não contingente, o qual se atribui a todos demais estados psicológicos.

Uma possível crítica sobre a introspecção para ambas, perceptual e não-perceptual é se questionar acerca de qual sensação estamos a abordar. Essa sensação demanda um órgão sensorio, tal como olhos e ouvidos? Mas é possível existir um órgão sensorio que fique olhando nossos pensamentos? Esse teria de ficar a todo momento desperto, sem poder descansar, sendo que nós ao que parece não paramos de pensar.

Sendo a introspecção a agenciadora de nossa vida mental, assim ela seria uma forma de conhecer a experiência interna. Entretanto, utilizar a metáfora do “olho interno” não parece adequada pois, podemos afirmar que há experiência visual, mas não há experiência introspectiva. Segundo Moran (2001),

A primeira dessas dificuldades é o embaraço original do "olho interior" e a preocupação de que ele não pode ser descontado como outra coisa senão uma metáfora enganosa. Não há nenhum órgão perceptivo da introspecção, em qualquer coisa como a maneira como há órgãos identificáveis da visão e da audição e similares. (...). Não há na visão de ninguém a consciência de uma dor de cabeça mediada por uma aparência da dor de cabeça. E no caso de atitudes como a crença, simplesmente não há nada quasi-experiência no início para começar. (MORAN, 2001, pp. 13-14)⁵

Neste ponto percebemos uma clara confusão ontológica, consistindo na compreensão de que a experiência perceptual de um objeto vem descolada do *qualia* do próprio objeto, e na

⁵ “The first such difficulty is the original embarrassment of the ‘inner eye’ and the concern that it cannot be cashed out as anything other than a misleading metaphor. There is no perceptual organ of introspection, in anything like the way there are identifiable organs of sight and hearing and the like. Further, something like a person’s sensation of red is not to be analyzed into an independent object accompanied by an act of perceiving it. Aside from familiar ontological problems with the reification of sense data, and regress problems with the idea of ‘the perception of an appearance’, there simply doesn’t even seem to be any ‘appearance’ or perceptual presentation of one’s belief or sensation that would be the experiential basis for the quasi-perceptual judgment, for example, that one has a headache, or believes that Wagner died happy. While ‘representationalism’ is a controversial thesis about the ordinary perception of objects in the world, on nobody’s view is the awareness of one’s headache mediated by an appearance of the headache. And in the case of attitudes like belief, there is simply nothing quasi-experiential in the offing to begin with.” (MORAN, 2001, p. 13-14).



experiência introspectiva haveria uma *quasi-experiência* introspectiva como base para a própria experiência introspectiva, caso ela fosse o caso. Entretanto, tal confusão se desfaz na medida em que refletimos acerca da própria experiência cotidiana, na medida em que percebemos a tonalidade de cor de algo, o objeto já traz a nossa experiência sensória a compreensão da sua tonalidade, por exemplo, da sua vermelhidão, assim não há uma experiência anterior a experiência. Com isso o autor Richard Moran propõe uma outra forma de possibilidade de autoconhecimento que será abordada no próximo tópico.

3.2 Método da Transparência

Contrário ao método anterior, nesse não há um “olho interno”, mas sim um olho externo. Dessa forma, podemos questionar: conhecemos as razões para nossas atitudes proposicionais olhando para fora?

[...] ao fazer uma auto atribuição de crença, os olhos estão, por assim dizer, ou às vezes literalmente, dirigidos para fora – para o mundo. Se alguém me pergunta ‘Você acha que está para acontecer uma terceira guerra?’, eu devo atentar, respondendo a ele, precisamente para os mesmos fenômenos externos que eu iria atentar se eu estivesse respondendo a pergunta ‘Será que está para acontecer uma terceira guerra mundial?’. Eu me encontro numa posição para responder a pergunta se eu acredito que p em que colocando em operação os mesmos procedimentos para responder à pergunta se p. (EVANS, 1982, p. 225 *apud* SILVA FILHO, 2013, p. 89)

Assim, Evans inicia a reflexão acerca dos estados mentais, enquanto a observação de um sujeito sobre seu entorno. Richard Moran desenvolve o “método da transparência” (*transparency method*).

se eu sou agente racional, eu posso conhecer minha atitude acerca de p e quais as justificações disponho para garantir a verdade de p; ao rever e considerar minhas justificações, posso, posteriormente, expressar a minha atitude intencional acerca de p. (SILVA FILHO, 2013, p. 94)

Uma condição do método da transparência é a “condição de experiência do dia-a-dia” (SILVA FILHO, 2013, p. 106). Pois, ao se perguntar sobre uma determinada crença do cotidiano, ela pode decidir, ou até mesmo “refazer a própria crença” (SILVA FILHO, 2013, p.



106). O papel da auto atribuição é fundamental na vida psíquica da pessoa, pois, essa atitude lhe importa na sua assertividade perante os outros, seja com relação às crenças, desejos, sensações ou emoções.

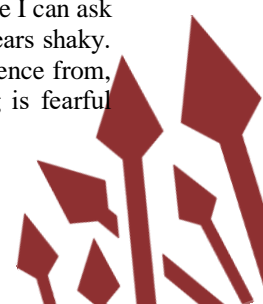
Para Moran, a Condição de Transparência deve comportar o ajuste de mundo-mente e mente-mundo. Em outras palavras, para que se possa ter uma atitude proposicional transparente ela tem de ter as mesmas justificações para as afirmações sobre as próprias crenças, por exemplo, “eu acredito que o céu é azul”. Sobre a realidade do mundo independente da crença, isto é, sobre a verdade de P, por exemplo, (consequente do exemplo anterior) que o céu tenha a cor azul (MORAN, 2001, p. 66).

Mesmo com a clareza acerca do método da transparência ainda sim é possível tecer algumas críticas. Um dos autores que realiza tal crítica é Peter Carruthers (2011), em seu livro *The Opacity of Mind: An Integrative Theory of Self-Knowledge*, explicitando a oposição da seguinte forma,

Um problema com esta sugestão é que parece ter apenas uma gama limitada de aplicação. Pois mesmo se a proposta funciona para o caso de julgamento e de crença, é muito difícil ver como se poderia estender para explicar o nosso conhecimento dos nossos objetivos próprios, decisões e intenções - e muito menos o nosso conhecimento de nossas próprias atitudes de se perguntando, supondo, temendo e assim por diante. Pois em tais casos, é duvidoso que haja qualquer pergunta sobre o mundo, encontrar a resposta para o que vai me dizer o que eu quero, decidir, a intenção, ou medo. No caso de desejo que eu posso perguntar se algo é bom, por exemplo. Mas, em seguida, a inferência de ‘X é bom’ para, ‘Eu quero X’ parece instável. Da mesma forma, no caso de medo que eu posso perguntar se algo é perigoso, ou se tenho medo dela. Mas, novamente, a inferência de ‘X está com medo’ para, ‘eu temo X’ parece igualmente infundada. Eu posso muito bem reconhecer que algo está com medo, sem ter medo dela. (CARRUTHERS, 2011, p. 81)⁶

Neste ponto, o Método da Transparência parece ser aplicável somente as crenças. No tocante aos desejos não há uma implicação direta entre a atitude proposicional de, por exemplo, “eu creio que sorvete é bom” e o estado mental “eu quero sorvete”, e consequentemente a explicação de nossas ações. Isso vale para alguns estados emocionais.

⁶ “One problem with this suggestion is that it appears to have only a limited range of application. For even if the proposal works for the case of judgment and belief, it is very hard to see how one might extend it to account for our knowledge of our own goals, decisions, or intentions - let alone our knowledge of our own attitudes of wondering, supposing, fearing, and so on. For in such cases it is doubtful whether there is any question about the world, finding the answer to which will tell me what I want, decide, intend, or fear. In the case of desire I can ask whether something is good, for example. But then the inference from, ‘X is good’ to, ‘I want X’ appears shaky. Likewise in the case of fear I can ask whether something is dangerous, or fearful. But again the inference from, ‘X is fearful’ to, ‘I fear X’ seems equally unsound. I can perfectly well recognize that something is fearful without being afraid of it.” (CARRUTHERS, 2011, p. 81)



3.3 Método do agencialismo

Brie Gertler filósofa norte-americana traz uma definição interessante acerca da *agencia racional* para o autoconhecimento dos próprios estados mentais. Agência racional se define como “Nossa capacidade de conformar nossas atitudes com nossas razões e de nos comprometer com essas atitudes por meio de expressões” (GERTLER, 2016, p. 1). Assim, para o método agencialista nossas atitudes têm de estar em conformidade com nossas razões, ou seja, nossas atitudes no mundo ao nosso entorno derivam de nossas próprias razões, evitando assim uma contradição entre ter um estado mental e agir segundo outro distinto deste.

A justificção do autoconhecimento, conforme Gertler (2016), pode ser tanto empírica quanto a priori. A primeira toma como justificção para seus próprios estados mentais a empiria, ou seja, as percepções empíricas que obtemos por meio de nossos sentidos externos. Por exemplo, “eu sei que não está chovendo” e meu interlocutor me questiona “como você sabe disso?” e eu respondo “porque eu estou vendo”, dessa forma, eu olho para fora e verifico que o céu esta azul, sem nuvens, portanto, justifico meus estados mentais por meio de minhas percepções, isto é, retiro da empiria minha justificativa. É possível também, por meio de testemunho justificar minha crença de que não está chovendo na Europa, por exemplo, acessando um site sobre o clima e assim ter uma justificativa. Entretanto, não é a mesma forma de justificção perceptual, mas é empírico, pois, o testemunho é externo a mim, em outras palavras de alguma maneira através dos sentidos. Já o segundo, ocorre por meio de dedução lógica, por exemplo, (1) Todos homens são mortais, (2) Sócrates é um homem, (3) logo Sócrates é mortal. Tal conclusão é possível sem mesmo conhecer Sócrates, posso saber de sua existência, mas não possuo conhecimento perceptual sobre ele e mesmo assim ter um conhecimento lógico dedutivo de que ele é mortal.

Para demonstrar que a visão empírica sobre o autoconhecimento se mostra insuficiente analisemos o seguinte argumento:

1. Como agentes racionais, somos obrigados a satisfazer determinadas normas racionais.
2. Satisfazendo algumas dessas normas racionais requer raciocínio criticamente sobre as atitudes.
- 3 *Não se pode raciocinar criticamente sobre as atitudes, a menos que se pode conhecer as atitudes não-empiricamente.



4 *Podemos satisfazer as nossas obrigações, como agentes racionais, só se podemos conhecer nossas atitudes não-empiricamente. (1-3 *)

5. “S é obrigado a A” implica “S podem A”.

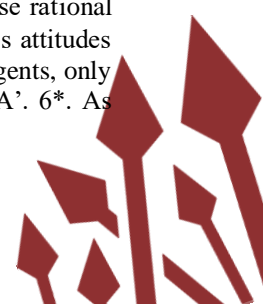
6 *Como agentes racionais, podemos conhecer as nossas atitudes não-empiricamente. (A partir de 4 * & 5). (GERTLER, 2016, p. 8)⁷

No ponto 3, a afirmação que o agencialismo propõe para o empirismo é, segundo Gertler, que somente se pode raciocinar criticamente sobre as atitudes se for possível conhecer as atitudes não-empiricamente, isto é, pela razão. Para tanto a filósofa traz o exemplo de Burge do seu artigo *Our Entitlement to Self-Knowledge*, o qual versa sobre um jurado que sabe que o réu é culpado, entretanto, a evidência para isso é fraca, destarte ele tem motivos para suspender suas crenças, entretanto, o jurado busca refletir, não sobre suas razões, mas sim sobre quais razões serão eficazes para suspender sua crença. Portanto, não se trata de uma autorreflexão, de um raciocínio crítico. No raciocínio genuinamente crítico a crença injustificada seria imediatamente eliminada, ou seja, as crenças são sensíveis as razões de maneira direta sem intermediários (GERTLER, 2016, p. 8).

A disparidade das atitudes com nossas crenças racionais muitas vezes fica aquém de nossa autorreflexão crítica. No exemplo do jurado que mesmo procurando racionalmente alguma forma de manter sua crença racional fraca sobre algo por ele percebido por seus sentidos, ele demonstra a divergência de sua percepção e sua formação da crença com base nos seus sentidos perceptuais. Dado tal compreensão, manter sua crença violaria as normas racionais com relação as suas próprias percepções.

Para tornar mais claro segue outro exemplo. Uma pessoa apaixonada por um determinado time de futebol, mas o time X jogou mal e mesmo assim para o apaixonado o time X ainda é fantástico, afirmando que seu time é bom, quando na realidade perdeu, denotando que é ruim. A crença racional do apaixonado, não se encontra em conformidade com as evidências, e não parece contribuir para uma autorreflexão crítica sobre suas percepções denotando a insuficiência para o agencialismo. Dessa forma, parte da racionalidade se mantém consistente enquanto interna a própria crença, de crer que o time é bom, isso não constitui uma irracionalidade, entretanto, quando estipulada a relação causal da crença demonstra a incoerência com as evidências. Assim, o empirismo não parece resistir as

⁷ “1. As rational agents, we are obligated to satisfy certain rational norms. 2. Satisfying some of those rational norms requires reasoning critically about one’s attitudes. 3*. One cannot reason critically about one’s attitudes unless one can know one’s attitudes non-empirically. 4*. We can satisfy our obligations, as rational agents, only if we can know our attitudes non-empirically. (from 1–3*) 5. ‘S is obligated to A’ implies ‘S can A’. 6*. As rational agents, we can know our attitudes non-empirically. (from 4* & 5).” (GERTLER, 2016, p. 8)



exigências do agencialismo e tal método por vezes não é seguido fielmente, ou seja, a agência racional não é seguida com rigidez.

4. CONSEQUÊNCIAS MORAIS PARA OS MÉTODOS DE AUTOCONHECIMENTO

Diante do exposto cabe agora refletir sobre a relação entre os métodos do autoconhecimento e suas consequências morais em Kant. Assim, se segue a apresentação de sua teoria moral sumariamente e após um cruzamento de tal teoria com os métodos do autoconhecimento.

Em *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o filósofo Immanuel Kant trata do conceito de *dever*. O dever para Kant é uma vontade estimável em si mesma, ou seja, não depende de qualquer vontade exterior. A vontade dessa forma é boa em si mesma. Portanto, dever para Kant,

286

É fácil distinguir se a ação conforme ao dever foi consumada *por dever* ou por uma questão de interesse. Por exemplo, é sem dúvida conforme o dever que um retalhista não suba os preços a um cliente inexperiente e é exatamente isso que um comerciante sensato nunca fará em se tratando de negócios avultados; pelo contrário, estabelece um preço fixo, igual para todos, de maneira a que, no seu estabelecimento, até uma criança possa comprar tão bem como qualquer outra pessoa. (FmC, BA 9-10: p. 27. 8-17)

Assim, o dever não cede as inclinações pessoais, com isso tem uma motivação interna e boa em si mesma, o que leva o sujeito a agir moralmente não tem a ver com inclinações, justificações externas, mas somente com relação ao dever. Portanto, a ação por dever é a ação em conformidade com boa vontade em si mesma, mas como saber quando tal ação é boa em si mesma? Com isso Kant faz a seguinte pergunta

Qual poderá então ser esta lei cuja representação deve determinar a vontade para que ela possa ser considerada boa em absoluto e sem restrições? [...] nada mais lhe resta como princípio do que a conformidade universal das ações à lei em geral; por outras palavras, deverei sempre comportar-me de forma *a poder querer que a minha máxima se torne uma lei universal*. (FmC , BA 17-18: p. 33, 1-9)



Com isso, ocorre a elaboração do imperativo categórico, a qual coloca como lei a ser seguida necessariamente, não por inclinação, ou por algo exterior a mim, mas por uma boa vontade em si mesma capaz de ser universalizável. O teor racional do imperativo categórico, enquanto sua compreensão de ela é o princípio de que a ação moral deriva, sendo que tal ação moral é necessária em si mesma, uma máxima para o próprio agente da ação e um princípio objetivo, isto é, uma lei prática da vontade, a qual segue um imperativo, sendo essa racional.

Tal caráter racional da moralidade que Kant atribui para a agência racional, se aplicado para os métodos do autoconhecimento os colocam em situações complicadas. Primeiro, para o método da introspecção não há relevância com relação à racionalidade do sujeito, pois, o que ocorre na introspecção é somente o sujeito assistindo sua vida mental, a qual por vezes pode não ser racional. Já com relação à segunda, o método da transparência, a qual tem o sujeito para si suas próprias justificações claras e distintas a moralidade racional kantiana pode ser aplicada, entretanto, não é em todas as situações que o sujeito terá justificações claras, distintas e racionais para si mesmo, segundo o caso de torcedores de futebol fanáticos (exemplo já citado anteriormente). Já para o terceiro método, o agencialismo parece se encaixar. Em tal método a racionalidade de estar presente em suas ações, ou seja, um juiz deve julgar conforme a lei, assim ele tem de agir conforme o seu dever racional independente de suas inclinações ou desejos. Entretanto, na história, não parece ser o caso, tendo em vista diversos julgamentos “injustos”, nos quais os juízes não agiram conforme seu dever (uma boa vontade em si mesma possível de ser universalizável, sendo que as leis humanas de cada sociedade são universalizáveis para cada sociedade). Entretanto, não significa que os dois primeiros estão descartados e o terceiro é válido, mas somente pode-se afirmar que o terceiro método garante a conformidade com a teoria moral kantiana.

Cabe ressaltar que não se nega a possibilidade de o sujeito ter consciência de seus estados mentais, sejam quais forem. O que procuro afirmar, e com a distinção entre autoconsciência e autoconhecimento, é que para o autoconhecimento dos próprios estados mentais via metodologia do agencialismo está em maior conformidade com a moralidade kantiana, pois, ambas têm o caráter racional em comum garantidos, sendo que às duas vias introspectiva e da transparência não são totalmente racionais.

Conseqüentemente, se o sujeito consegue conhecer seus próprios estados mentais então ele é responsável moralmente pelas próprias atitudes. Assim, com relação aos métodos da introspecção e transparência não há garantias de que o sujeito venha a conhecer suas próprias atitudes racionais, ou seja, aquelas em conformidade com o dever e



somente pelo dever. Dessa forma, podemos questionar: “quais as condições necessárias e suficientes para poder imputar a alguém uma responsabilidade moral por determinado ato?” (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2014, p. 110). Segundo Vázquez, há duas condições fundamentais

- a) que o sujeito não ignore nem as circunstâncias nem as consequências da sua ação; ou seja, que seu comportamento possua um caráter consciente.
- b) que a causa de seus atos esteja nele próprio (ou causa interior), e não em outro agente (ou causa exterior) que o force a agir de certa maneira, contrariando sua vontade; ou seja, que sua conduta seja livre. (SÁNCHEZ VÁZQUEZ, 2014, p. 110)

Com isso o sujeito tem de estar consciente, possuir autoconsciência, em outras palavras, ele tem de ter autoconhecimento dos próprios estados mentais para ser responsabilizado moralmente pelas suas próprias atitudes. Por exemplo, se eu sentir fome não posso ser responsabilizado por isso, pois, é um desejo alheio a minha vontade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

288

Há três formas de autoconhecimento dos próprios estados mentais, a saber introspectivo, transparência e agencialismo. Nos dois primeiros não é possível perceber um teor racional, os quais podem por vezes apresentar estados mentais não-rationais (desejos ou emoções), assim não há garantias da responsabilidade moral por desses métodos, visto que sem o caráter racional não há possibilidade de autoconhecimento dos próprios estados mentais. Assim, o terceiro método apresenta um forte teor de racionalidade, na medida em que o agente racional age no mundo conforme seus estados mentais racionais. Com justificativas em conformidade com suas ações no mundo, podendo afirmar que tal sujeito age por dever. Tais ações são passíveis de conhecimento, ou seja, o agente possui autoconhecimento dos estados mentais racionais de suas atitudes e consequentemente responsável moralmente pelas próprias ações. Entretanto, se os sujeitos forem somente racionais, o imperativo categórico bastaria. Mas o ser humano não é somente um agente racional, ou seja, por diversas vezes agimos por um motivo diferente do que motivos racionais, isto é, sem justificações racionais. Agimos de forma emocional, a qual em certa medida não possui racionalidade; ou agimos conforme desejos que podem ser os mais diversos. Portanto, o método do agencialismo para o autoconhecimento das



ações justificadas racionalmente, está em conformidade com as exigências da teoria moral kantiana.



REFERÊNCIAS

CARRUTHERS, Peter. *The Opacity of Mind: An Integrative Theory of Self-Knowledge*. Oxford University Press: University of Oxford, 2011.

EVANS, Gareth. *The Varieties of Reference*. Ed. John McDowell. Oxford: Oxford University Press, 1982.

GERTLER, B. Self-Knowledge and Rational Agency: A Defense of Empiricis. In: *Philosophy and Phenomenological Research*. University of Virginia: Philosophy and Phenomenological Research, LLC, 2016.

JAMES, William. *The Principles of Psychology*. Harvard: University Press. 1890/1983.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 8ª Ed. Tradução de Manoela P. dos Santos. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2013.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Edições 70: Lisboa, 2007.

KONDER, Leandro. *O que é dialética*. Col. Primerios passos. SP: Brasiliense, 2008.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 1999. Disponível em: <<ftp://ftp.dca.fee.unicamp.br/pub/docs/ia005/humanund.pdf>>. Acessado em 28 de novembro de 2016.

MCDOWELL, John. *Mente e mundo*. SP: Idéias & Letras, 2005.

MEDEIROS, Eduardo Vicentini de. *Teorias da Introspecção e psicologia moral*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

MORAN, Richard. *Authority and estrangement – an essay on self-knowledge*. Princeton: Princeton University Express and Oxford, 2001.

OLIVEIRA, Guilherme S. *Estados mentais e atitudes proposicionais: Abordagens filosóficas da psicologia do senso comum*. Dissertação Mestrado. São Paulo: USP, 2014.

RUSSELL, Bertrand. The Philosophy of Logical Atomism. In: *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*. London and New York: Routledge, 2009. Disponível em: <<https://sites.ualberta.ca/~francisp/NewPhil448/RussellPhilLogicalAtomismPears.pdf>>. Acessado em 25 de novembro de 2016.

SCHWITZGEBEL, Eric. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*:



"Belief" . Edward N. Zalta (ed.). Califórnia: Stanford University, 2015. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/belief/>>. Acessado em 27 de novembro de 2016.

SILVA FILHO, Waldomiro. *Sem ideias claras e distintas*. Salvador: EDUFBA, 2013.

VÁZQUEZ, A, S. *Ética*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1996.



<https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23167>

Artigo recebido em: 21/02/2019

Artigo aprovado em: 03/03/2019

A RECEPÇÃO DO CONCEITO DE *AUFKLÄRUNG* KANTIANO NA DIALÉTICA DO ESCLARECIMENTO

THE RECEPTION OF THE KANTIAN CONCEPT OF *AUFKLÄRUNG* IN THE DIALECTIC OF ENLIGHTENMENT

Caio Ferrari de Castro Melo¹

(caioferrari.c@gmail.com)

RESUMO

Esse trabalho investiga a questão da recepção do conceito kantiano de *Aufklärung* por Theodor W. Adorno e Max Horkheimer em sua obra *Dialética do Esclarecimento*. Tem-se como objeto o conceito de esclarecimento e a problemática a ser desenvolvida se restringe ao modo como foi incorporado o conceito kantiano de esclarecimento por Adorno e Horkheimer, seu sentido e alcance, suas continuidades e descontinuidades em relação ao que foi teorizado por Immanuel Kant. Chegamos à conclusão de que, apesar das semelhanças entre como o conceito é empregado pelos autores, Adorno e Horkheimer mobilizam o conceito de esclarecimento contrapondo-o ao seu desenvolvimento histórico.

Palavras-chave: Dialética do Esclarecimento. *Aufklärung*. Kant. Adorno. Horkheimer.

ABSTRACT

This paper investigates the reception of the Kantian concept of *Aufklärung* by Theodor W. Adorno and Max Horkheimer in their work *Dialectic of Enlightenment*. The objective of this inquiry is the concept of enlightenment and the discussion that it develops is limited to how the Kantian concept of enlightenment was incorporated by Adorno and Horkheimer, its meaning and range and its continuities and discontinuities in relation of what was theorized by Immanuel Kant. We got to the conclusion that, despite the resemblances with the way the concept was used by the authors, Adorno and Horkheimer used the concept of enlightenment to oppose to how its historic development.

Palavras-chave: Dialectic of Enlightenment. *Aufklärung*. Kant. Adorno. Horkheimer.

1. INTRODUÇÃO – TEMA, OBJETO, PROBLEMÁTICA DE PESQUISA E MÉTODO

¹ Mestrando em Teoria Geral e Filosofia do Direito pela Universidade de São Paulo (USP).

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4546962053439228>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7026-8841>.



O presente trabalho investiga a questão da recepção do conceito kantiano de *Aufklärung*, também chamado esclarecimento, por Theodor W. Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973) em sua obra *Dialética do Esclarecimento* (ADORNO E HORKHEIMER, 1985). Tem-se como objeto o conceito de esclarecimento e a problemática a ser desenvolvida se restringe ao modo como foi incorporado o conceito kantiano de esclarecimento por Adorno e Horkheimer, seu sentido e alcance, suas continuidades e descontinuidades em relação ao que foi teorizado por Immanuel Kant (1724-1804).

A teoria crítica, desde que teve seu projeto anunciado no discurso de posse de Horkheimer (1999) no Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt em 1931, procura se distinguir da chamada teoria tradicional, distinção melhor apresentada no texto *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, de 1933. A busca por se distinguir da Teoria Tradicional, bem como a proposta de revitalizar o projeto crítico do marxismo através de uma abordagem interdisciplinar, marcaram os diagnósticos de tempo dos pensadores situados nessa corrente de pensamento, de modo que muitas de suas pesquisas apontaram insuficiências, falhas e catástrofes associadas ao modo de produção capitalista e a cultura burguesa.

A incorporação de novos saberes como a psicanálise freudiana, por exemplo, além do diagnóstico de modernidade weberiano ao marxismo foram essenciais a essa crítica multifacetada da sociedade capitalista tardia. Entendemos, contudo, que, a despeito da variedade de objetos estudados por essa corrente como, por exemplo, a indústria cultural, a constituição da subjetividade da classe trabalhadora e a família moderna, em especial no período da chamada primeira geração de teóricos críticos que se inicia na década de 1930, o tema da crítica do projeto político do esclarecimento tal como propagado pela ideologia burguesa é ponto fulcral que merece ser compreendido a fim de que possamos entender como opera o modelo crítico apresentado especificamente por Adorno e Horkheimer.

Para compreender a crítica destes autores ao projeto político do esclarecimento, investigaremos, portanto, o conceito de *Aufklärung* tal como foi proposto por Immanuel Kant e depois recepcionado por Adorno e Horkheimer.

O principal método a ser empregado na realização desta tarefa é a leitura dos textos *Resposta à pergunta: O que é esclarecimento?*, de Kant (2011) e *Dialética do Esclarecimento*, de Adorno e Horkheimer (1985). Assim, pretende-se conseguir expor os movimentos argumentativos dos autores em sua estrutura e, conseqüentemente, evidenciar o modo como tematizam o conceito. Não nos furtaremos, entretanto, de fazer referência a outros textos, sejam dos próprios autores, como de comentadores, a



fim de melhor ilustrar argumentos expostos na leitura das duas principais obras acima mencionadas. No caso de Adorno e Horkheimer, serão privilegiados os textos circunscritos ao diagnóstico da década de 1940, como *Eclipse da Razão* (ADORNO E HORKHEIMER, 2015), tendo em vista a existência de diferenças na argumentação e nas conclusões destes autores ao longo da sua produção intelectual (NOBRE, 2013, p. 44).

2. O AUFKLÄRUNG DE KANT

2.1 Etimologia e história do *Aufklärung*

O termo em alemão *Aufklärung*, hoje traduzido por “esclarecimento”, que se fez muito conhecido através do texto de Kant *Resposta à pergunta: O que é o esclarecimento?*, carrega, assim como todos os conceitos, uma historicidade. Seria, portanto, um anacronismo, empregar sem nenhuma ressalva o sentido que hoje emprestamos a este conceito ao analisarmos uma situação em outra época ou contexto sociocultural. É por isso que também se faz necessária a investigação aqui proposta.

Aufklärung já foi traduzido para o português do Brasil como “iluminismo”. Contudo, o significante *Aufklärung* não só designa o movimento filosófico-científico do iluminismo, mas também uma certa prática e forma de entender a moral que o termo “iluminismo” não tem a capacidade de explicar suficientemente. Para a tradução, o uso do substantivo esclarecimento também é mais acertado por permitir a tradução de verbos como *aufklären* em “esclarecer” e de substantivos como *aufgeklärt* em “esclarecido” (ALMEIDA, 1985, p. 8).

Em dezembro de 1784, quando é publicado o reconhecido escrito de Kant a respeito do esclarecimento, o termo já vinha sendo discutido (OLIVEIRA, 2011, p. 10). Sendo assim, não foi Kant que empregou o termo pela primeira vez, mas seu texto tocava a uma discussão corrente à época em que vários outros autores como, por exemplo, Moses Mendelssohn e Friedrich Schiller também debatiam sobre o assunto.

Quem iniciou as discussões sobre o *Aufklärung* foi o pastor alemão Johann Friedrich Zöllner (1753-1804). Em escrito sobre o casamento civil e a religião formulou a pergunta: *O que é esclarecimento?*. Na época, surgia a crença absoluta na capacidade e autonomia da razão, a qual se contrapunha a outras crenças calcadas na tradição e na religião. A provocação feita pelo pastor berlinense levou a uma série de tentativas de



intelectuais da época a tentar responder à pergunta, sendo Immanuel Kant um deles.

2.2 Conceito de esclarecimento em Kant

Kant inicia o seu texto de carácter opuscular com uma sentença bem direta a respeito do esclarecimento: “Esclarecimento é a saída do ser humano de sua menoridade, menoridade essa na qual ele se inseriu por sua própria culpa” (KANT, 2011, p. 23). É possível perceber aí alguns elementos que serão explorados mais adiante e já é possível extrair algumas inferências. Para Kant, o esclarecimento é um estágio do ser humano que deixou a menoridade, sendo essa menoridade uma pernicioso condição resultante da responsabilidade do próprio ser humano enquanto “indivíduo”.

O autor utiliza o termo *Aufklärung* ao longo do texto com frequência em oposição às ideias de: “menoridade”; “preguiça”; “covardia”; “falta de resolução”; “falta de coragem”; “comodidade”; “tutorado”; “gado doméstico”; “criatura tranquila”; “passividade” (KANT, 2011, pp. 23-25; 28), entre outras.

Para Kant, a menoridade é a “[...] incapacidade de se servir do seu próprio entendimento sem a condução de outrem” (2011, pp. 23-24). Trata-se da incapacidade de usar de modo autónomo a própria razão individual para pensar e agir. O autor acrescenta que a pessoa se torna culpada pela própria menoridade não em razão de uma incapacidade natural, mas da falta de confiança ou coragem. Ser esclarecido implica, portanto, uma dimensão moral e não uma capacidade natural para se raciocinar ou agir do modo mais racional. O valor do esclarecimento não está no saber ou na verdade, mas no fundamento ético de agir conforme a própria convicção. Essa posição se alinha perfeitamente com a proposta da filosofia ética de Kant de um imperativo categórico que podemos observar especificamente na obra *Metafísica dos Costumes* (2013).

Aquele que não atingiu a maioridade (o esclarecimento, portanto) é, segundo o Kant (2011, p. 24), em consequência de sua incapacidade moral de se valer do próprio entendimento, apequenado intelectualmente por aqueles que se tornam seus tutores. Nessa condição, em que não é preciso fazer esforço, o ser humano tutorado é incentivado a entender a busca pelo esclarecimento como algo “[...] além de penoso, muito perigoso” (2011, p. 24). A atividade de tutoria primeiro enfraquece a razão do tutorado, depois lhe imputa o medo de “[...] arriscar um passo fora do andador” (2011, p. 24), reforçando ainda mais a falta de coragem que o levou a ser tutorado. Assim, a menoridade se transforma



quase como que uma natureza (2011, p. 25) e torna-se muito difícil a um ser humano se desvencilhar dela.

Kant afirma que os “preceitos e as fórmulas” (2011, p. 25) são instrumentos mecânicos de uso racional que se valem do “[...] mau uso dos dons naturais [...]” (KANT, 2011, p. 25). Esses instrumentos são considerados grilhões de uma menoridade perpétua. O autor coloca que, mesmo que essas fórmulas e preceitos fossem deixados de lado, dificilmente se conseguiria superar a menoridade, pois as pessoas não estariam habituadas a pensar livremente.

Isso não significa, no entanto, que não seja possível esclarecer-se por si mesmo. Kant defende a ideia de que um público não tutorado, deixado livre, inevitavelmente tende ao esclarecimento, mesmo que lentamente (2011, p. 26). A ideia de liberdade defendida por Kant é, especificamente, a “[...] liberdade de fazer o uso público de sua razão por toda a parte” (2011, p. 26). O uso público da razão é o uso autônomo da razão que faz alguém com conhecimento no assunto, um erudito, diante de um público letrado. Trata-se da manifestação do seu pensamento autônomo diante de outros, de um público com algum conhecimento. Kant não chega a dizer expressamente, mas, segundo entendemos, a manifestação da razão autônoma do erudito frente aos letrados tem o propósito de ser exposta ao escrutínio do público que pode, por sua vez, pensar a respeito do assunto por si próprio e, assim, expor o uso que faz da sua própria razão ao público de letrados. Dessa forma, segundo Kant, se houver liberdade de uso público da razão, um público tende a conquistar lentamente o esclarecimento que não pode lhe ser dado pronto por ninguém.

O uso privado da razão, em oposição ao uso público da mesma, é aquele que o erudito ou intelectual pode fazer em um cargo específico ou função a ele confiada. Trata-se da pressuposição de uma unanimidade artificial na razão que obriga o erudito a usar da sua razão para as finalidades da função que está exercendo. Kant entende que, no caso do uso privado da razão, não se trata exatamente de raciocinar, mas sim de obedecer (2011, p. 27). Entendemos que a situação é similar àquela descrita anteriormente de aplicar mecanicamente as “fórmulas e os preceitos”, atividade que não leva ao esclarecimento.

O uso privado da razão, contudo, pode ser compatibilizado com o esclarecimento. Se o uso privado da razão existir de forma restrita, ele não impede o progresso do esclarecimento (KANT, 2011, p. 27). O autor defende que, em uma sociedade cosmopolita, o erudito pode fazer uso de sua razão diante de um público por meio de escritos e, assim, raciocinar e se esclarecer. Para ele, o fato de um clérigo, por exemplo, ser



contratado sob a condição do uso privado da razão para professar doutrina religiosa de acordo com o estipulado pela igreja que serve, não impede o mesmo de, enquanto um erudito, dizer o que pensa fazendo uso da sua razão para criticar entidade religiosa de que faz parte (KANT, 2011, pp. 28-29).

Segundo entendemos, é possível notar aqui como a separação entre vida privada e vida pública é algo crucial para que ocorra o esclarecimento nos termos de Kant. Na vida pública, na vida do ser humano em comunidade, seja sob o comando de um empregador, seja em uma função a serviço da coletividade como o Estado, o uso privado da razão se faz necessário para executar tarefas e cumprir objetivos dados. Na vida privada, por outro lado, deve imperar a liberdade para o uso público da razão, do contrário os indivíduos não se esclarecerão. Essa separação rígida entre vida privada e vida pública, sendo que à primeira cabe a liberdade de pensamento, é essencial, portanto, para a concretização do esclarecimento dos seres humanos.

Há em Kant também uma crença de que os esclarecidos e o esclarecimento progredem, no sentido de que os homens ampliam seus conhecimentos, purificam-se de enganos e, assim, se desenvolve o esclarecimento. O autor entende que não se vive uma época esclarecida, mas sim de esclarecimento. Prognostica que há tendências evidentes que os impedimentos ao esclarecimento universal se tornaram gradativamente menores. Kant acredita que o tempo em que vive é a época do esclarecimento, o século de Frederico II, um déspota esclarecido da Prússia conhecido por defender ideias progressistas de liberdade e tolerância religiosa.

Na toada desse otimismo com relação ao progresso do esclarecimento, Kant entende que a cada grau de liberdade civil, aumenta a liberdade do espírito do povo (2011, p. 35). Por outro lado, em graus menores de liberdade civil, a liberdade do espírito do povo é menor, mas expande-se mais fortemente a sua capacidade. Isso quer dizer que, ao mesmo tempo em que há menos liberdade civil para um povo, ele tende a desenvolver mais suas capacidades nos assuntos de espírito que lhe são permitidos e, inversamente, com mais liberdade civil, os esforços do povo se tornam dispersos, mas atingem mais áreas do conhecimento humano. A inclinação e a vocação para o livre pensar que Kant entende serem naturais aos seres humanos é apresentada, portanto, como uma semente em que a liberdade é o invólucro que limita o seu desenvolvimento, mas, ao mesmo tempo, o direciona (2011, p. 36).

Temos, assim, que o esclarecimento kantiano se configura como parte de um projeto de desenvolvimento, de progresso, da humanidade em direção a um aperfeiçoamento ético e racional, com pressupostos liberais ou liberalizantes. Bem exposto o modo como Kant entende o esclarecimento, passemos a analisar o modo como Adorno e



Horkheimer se apropriam desse conceito na *Dialética do Esclarecimento* para após mostrarmos as confluências e divergências que estes autores têm para com filósofo iluminista.

3. DIALÉTICA E AUFKLÄURUNG

3.1 Notas prévias sobre contexto da produção de *Dialética do Esclarecimento*

A obra *Dialética do Esclarecimento* foi produzida em um momento específico da produção intelectual de Adorno e Horkheimer e da história da teoria crítica, o período do declínio do movimento nazifascista, mais especificamente 1944. É preciso levar isso em consideração se quisermos entender o livro. Afinal, ele possui um objetivo específico: entender porque a humanidade regride em direção à barbárie ao invés de progredir em direção a um estado verdadeiramente humano (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 11). Esse objetivo é consonante com uma característica da teoria crítica que é a tentativa de compreender as relações de dominação e as suas possibilidades de superação (NOBRE, 2013, p. 35).

É sugerido como texto para auxiliar o entendimento da obra a *Dialética do Esclarecimento* (1985), a obra de Max Horkheimer, *Eclipse da Razão* (2015). Isso porque a última é considerada como um epítome da primeira (HORKHEIMER, 2015, p.9). É possível, portanto, ter apoio no livro de Horkheimer para entender a *Dialética*. Tal chave de leitura faz ainda mais sentido se tomarmos em consideração o fato de que a produção do livro de Theodor W. Adorno e Max Horkheimer é resultado da datilografia de uma discussão entre os autores pela esposa do primeiro, Gretel Adorno. Não é possível, portanto, dizer quais partes da obra foram escritas por um ou por outro (ADORNO E HORKHEIMER, 1985, p. 9-10).

Também é característico desta obra a organização em dois capítulos intercalados por dois excursos, dois estudos de caso que relacionam filosofia e literatura, além de um capítulo final com notas e esboços. Essa organização característica dá um caráter ensaístico ao livro, o que dificulta a sua sistematização e, possivelmente, indica uma escolha estética que reflete a pretensão de evitar a interpretação sistemática dessa obra que tem como subtítulo “fragmentos filosóficos”.

O livro foi escrito na época em que os autores e o Instituto de Pesquisa Social a que estavam ligados se refugiaram nos Estados Unidos (ADORNO E



HORKHEIMER, 1985, p. 9) e já se vislumbrava a derrota do regime nazifascista na Alemanha pelos Aliados. A *Dialética do Esclarecimento* se situa no que poderíamos chamar de segundo diagnóstico e modelo crítico, o qual se desenvolve a partir da década de 1940.

Segundo NOBRE (2013, p.44), nos escritos da década de 1940, os autores haviam abandonado a perspectiva da década anterior de que o nazismo era um bloqueio temporário às perspectivas de emancipação. Isso porque, com a derrocada do nazismo, viu-se surgir um capitalismo administrado, que não tem frente a si um Estado indiferente à economia, mas um Estado que planeja e intervém na produção para perpetuá-la, o que causa um bloqueio estrutural da emancipação (NOBRE, 2013, p. 47). Isso significa que há uma primazia da política sobre a economia, uma característica do capitalismo tardio que está presente no diagnóstico da *Dialética*.

Em certa medida, está submerso na *Dialética* a tese de que o nazismo não é um acaso, ou que ele possa ser derrotado definitivamente pelas armas. Para os autores, conforme repetiram posteriormente em *Eclipse da Razão* (2015, p. 7) e *Educação após Auschwitz* (ADORNO, 1995, p. 121), para que a vitória sobre o nazismo seja definitiva, é preciso desenvolver uma reflexão crítica que possa extirpar os elementos antisemitistas que possibilitam a ocorrência de barbáries como Auschwitz, elementos estes que estão presentes na sociedade capitalista industrial moderna.

A crítica que pretendem fazer Adorno e Horkheimer se dá pelo método de evidenciar a incompatibilidade entre o esclarecimento como realmente é e o seu conceito, exigindo do objeto a realização daquilo que está contido no último (COHN, 1998, p. 6). Segundo Cohn (1998, p. 6), esse procedimento permite expor os limites da realização do conceito de esclarecimento, o qual é apresentado como se estivesse concretizado.

3.2 Sentido e alcance do conceito de esclarecimento na *Dialética do Esclarecimento*

Adorno e Horkheimer possuem uma interpretação bem particular do termo “esclarecimento”. O conceito que os autores expõem tem como um de seus sentidos um projeto político cujo o programa é o desencantamento do mundo. A meta desse projeto é extirpar a imaginação e substituí-la pelo saber, consolidando assim a dissolução dos mitos (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 17).

O esclarecimento e os esclarecedores pretendem fazê-lo submetendo ao seu intelecto a natureza, aqui tanto no sentido de fenômenos naturais exteriores aos



homens como também a própria natureza humana (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 18). A abstração, o instrumento do esclarecimento por excelência, enforma o objeto e a distância do sujeito (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 24), possibilitando assim a universalização de esquemas, fórmulas em uma lógica uniforme, sem contradições dentro do seu sistema lógico (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 71). Isso permite a sua reprodução e coloca tanto o enfoque dos objetos, como a percepção dos sujeitos, nos trilhos de um pensamento direcionado. Esse pensamento direcionado visa a autopreservação do “eu” pela submissão da natureza.

Segundo Almeida (1985, pp. 7-8), na *Dialética do Esclarecimento* (ADORNO e HORKHEIMER, 1985) o termo esclarecimento é “[...] usado para designar o processo de ‘desencantamento do mundo’, pelo qual as pessoas se libertam do medo de uma natureza desconhecida, à qual atribuem poderes ocultos para explicar seu desamparo em face dela”. Por essa razão, o esclarecimento de que falam Adorno e Horkheimer não é o iluminismo, a ilustração, um movimento filosófico de uma época determinada. Segundo o tradutor da obra para o português (ALMEIDA, 1985, pp. 7-8), esclarecimento se refere ao processo histórico de desfazimento dos mitos em que os homens acreditam, o qual corresponde ao processo de racionalização que ocorre na filosofia e na ciência. De fato, os autores não se referem especificamente ao movimento histórico do iluminismo com o termo *Aufklärung*, tanto que remetem o processo de esclarecimento à mitologia grega, especificamente à *Odisseia*.

Adorno e Horkheimer expõem duas de suas principais teses a respeito do esclarecimento no primeiro excuro através da análise da *Odisseia* como momento da história do pensamento da civilização ocidental em que se inicia o processo de esclarecimento. Nesse excuro, os autores defendem duas teses principais: 1) o mito já é esclarecimento e 2) o esclarecimento acaba por reverter à mitologia (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 15).

As consequências desse processo de esclarecimento são expostas no segundo excuro. Os autores mostram os efeitos desastrosos da forma como o esclarecimento se desenvolveu. Expõe-se o desenvolvimento do processo de esclarecimento com base em Kant, Sade e Nietzsche. O objetivo é mostrar “[...] como a submissão de tudo aquilo que é natural ao sujeito autocrático culmina exatamente no domínio de uma natureza e uma objetividade cegas” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 15).

Para os autores, o problema não está no esclarecimento em si, mas na forma como ele se desenvolveu. Defende-se que o esclarecimento se autodestruíu (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 13) e que, assim, o pensamento pragmático ou técnico



característico do esclarecimento perde seu “caráter superador” e “também sua relação com a verdade” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 13). O esclarecimento se destruiu porque se recusa a pensar sobre si mesmo. Trata-se de uma expressão do “movimento real da sociedade burguesa” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 13) que se nega a confrontar a consciência racional com a realidade efetiva para chegar à verdade. Fazendo isso, ela nega a sua pretensão de chegar à verdade.

No âmbito da cultura, é possível observar esse embotamento do esclarecimento que é causa e, ao mesmo tempo, consequência, no sistema da indústria cultural, formado principalmente por rádios, revistas e cinema. Esse sistema que se destina à circulação da cultura das massas, ignora a lógica interna de cada produção cultural e a submete completamente à lógica do sistema social, que seria dada pela economia (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 100). A indústria cultural teria, portanto, como consequência, a padronização e produção em série de obras de entretenimento as quais teriam o papel de adestrar o espectador de modo a atrofiar a sua imaginação e atividade intelectual (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 104).

A atrofia do pensamento dá margem a todo tipo de relativização da busca pelo verdadeiro e, ao mesmo tempo, rotula as tentativas de se percorrer esse caminho como utópicas, anticientíficas e mentirosas. Recai, portanto, o esclarecimento no mito. O esclarecimento, que já é direcionado desde seus pontos de partida pelo princípio da não-contradição, continuando pelos métodos que são os cientificamente aprovados e até o seu fim último, que é o da autopreservação, não permite o exercício da razão fora desses trilhos. Nesse ponto, resta ao exercício do intelecto apenas a subsunção de fórmulas e preceitos à natureza humana e exterior ao homem, expandindo e aperfeiçoando a sua capacidade de dominar os objetos em prol da autopreservação.

A repetição na aplicação de fórmulas, que é a forma característica de se fazer ciência no esclarecimento, se assemelha aos rituais míticos. Cria-se um “ritual do pensamento” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 33) em que é preciso consumir determinados atos rigorosamente para obter um mesmo resultado. No entanto, essa mística é ainda o pior dos mitos, pois o esclarecimento é rígido e totalitário. Nos rituais, pelo menos há uma singularidade dos objetos envolvidos em determinada prática mágica, mas no esclarecimento não há nenhum conteúdo que não seja substituível, subsumido pelas fórmulas prontas de se enxergar o real. “A substitutividade converte-se em fungibilidade universal” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 22).



Nesse contexto de repetição, a matemática é a expressão mais evidente desse tipo de uso do intelecto que vê na dominação o seu critério de verdade. O procedimento matemático, quando coloca uma incógnita em uma equação, já predefiniu anteriormente o comportamento do valor, seja ele qual for. É nessa predefinição que está a inverdade do esclarecimento e não na decomposição pela reflexão ou no método analítico (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 32).

O exercício da razão instrumental nos moldes em que o esclarecimento se desenvolveu exige também, para o seu sucesso, um sujeito ajustado às operações que deve realizar. Como só há uma “[...] relação entre o sujeito e o objeto, entre o significado racional e o portador ocasional do significado” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 22), o sujeito precisa ser padronizado, papel que a indústria cultural cumpre primorosamente, por exemplo, por meio do filme sonoro que guia a atenção do espectador de modo tão restrito que ele não consegue refletir sobre o que vê (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 104).

Eliminada a diferença entre os sujeitos e os objetos, que podem ser facilmente intercambiáveis dentro de um esquema já pré-definido, o processo do pensamento se torna autônomo, automático (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 33). Nesse contexto de exercício intelectual não se pensa o pensamento e não faria diferença a substituição de certos sujeitos por outros. A consequência imediata desse processo de mecanização do pensamento é que os sujeitos interiorizam para si a ratificação do mundo como ele é. Eles aprendem a manipular esses instrumentos da razão instrumental e perdem progressivamente a capacidade de pensar criticamente. Há um embotamento da razão crítica do sujeito.

Por fim, a última consequência do processo de esclarecimento na forma como Adorno e Horkheimer identificam que ele ocorreu, é a impossibilidade de se pensar os efeitos negativos do progresso do esclarecimento e o caráter reprodutor do sistema do esclarecimento no qual os sujeitos se inserem. Como o esclarecimento não se volta contra si mesmo, mas apenas se expande e se intensifica, os sujeitos não conseguem pensar nos fins políticos do uso da razão e da ciência. Esses sujeitos alienados se conformam com os efeitos negativos de desumanização que o progresso do esclarecimento promove na sua empreitada de neutralizar as singularidades dos sujeitos na sua relação com os objetos.

A razão esclarecida se torna poderosa, mas, ao mesmo tempo, cega, porque os sujeitos que a operam não conseguem dirigi-la e, assim, ficam obstaculizadas as perspectivas de emancipação, se perpetua a dominação de que os sujeitos não conseguem se livrar.

É como sintetizado pelos autores no seguinte trecho:



O mito converte-se em esclarecimento, e a natureza em mera objetividade. *O preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las. É assim que seu em-si torna para ele.* Nessa metamorfose, a essência das coisas revela-se como sempre a mesma, no substrato da dominação. (ADORNO e HORKHEIMER, 1985, p. 21, grifos nossos).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS - CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES NA RECEPÇÃO DO CONCEITO DE *AUFKLÄRUNG*

O método da crítica que Adorno e Horkheimer exercitam na *Dialética*, como podemos ver, leva o conceito de esclarecimento kantiano às suas últimas consequências. O confrontam com a situação atual do esclarecimento para revelar as insuficiências desse projeto filosófico que tem implicações políticas, morais e científicas.

Ao contrário de Kant, que tinha uma visão otimista em relação ao progresso do esclarecimento, Adorno e Horkheimer possuem uma perspectiva bem mais pessimista das consequências do desenvolvimento do esclarecimento. Enquanto Kant achava que o esclarecimento fosse progredir constante e unidirecionalmente, Adorno e Horkheimer identificam que o esclarecimento reverteu ao mito, já que apenas uma face da razão se desenvolveu em detrimento da outra. Ao invés de progredir em uma direção, o esclarecimento experimenta um voo sem piloto: “A máquina ejetou o piloto, ela corre cegamente pelo espaço” (HORKHEIMER, 2015, p. 141).

Kant era um liberal e, para ele, as massas esclareceriam por si próprias, desde que não tuteladas. A liberdade de pensamento e expressão daria a medida e a extensão do esclarecimento apenas. Ora, Adorno e Horkheimer, para além de uma visão de liberdade formal, estão levando em consideração que a sociedade de sua época possui barreiras materiais e ideológicas que não permitem o esclarecimento dos indivíduos, muito pelo contrário, enformam os sujeitos e atrofiam a sua capacidade de pensar. Segundo Kant (2011, p. 24), o tutor se arvora sobre o tutelado em razão da preguiça e da covardia deste último. O tutor embota o pensamento e assusta o tutelado, reforçando o seu afastamento do esclarecimento. Assim opera a indústria cultural, oferecendo e, simultaneamente,



adestrando os consumidores para o fácil, para um entretenimento baseado em modelos e fórmulas prontas.

Kant identifica a razão instrumental como um grilhão ao esclarecimento de uma pessoa (2011, p. 25). Adorno e Horkheimer estão de acordo com isso. Conforme já exposto anteriormente, é possível ver como Adorno e Horkheimer e Kant repudiam o uso de fórmulas e preceitos prontos. Se afastam, entretanto, os teóricos críticos do filósofo iluminista na sua interpretação a respeito de como estão relacionados esclarecimento e as fórmulas prontas. Kant, de sua posição, acredita que o esclarecimento está se desenvolvendo no sentido de não depender das chamadas fórmulas prontas. Adorno e Horkheimer, por outro lado, veem na forma como o esclarecimento se desenvolveu uma associação forte entre o uso desses artifícios e o esclarecimento.

Kant coloca que o uso privado da razão não é uma ameaça ao uso público da razão, desde que exista a liberdade para fazer o uso público. Ele admite a necessidade e a coexistência de um tipo de uso da razão com outro. Em Adorno e Horkheimer, o mesmo fenômeno, o da possibilidade de harmonia entre dois usos diferentes da razão, privado e público, é tematizado como razão subjetivista e razão objetivista. Não há, para os frankfurtianos, uma ojeriza à razão subjetivista, ou instrumental, em si, mas na forma que ela se desenvolveu, a forma de uma hegemonia de uma maneira de pensar sobre outra.

A ideia defendida por Kant de progresso é algo que está em desacordo com o que pensam Adorno e Horkheimer. Enquanto o primeiro tem uma visão de progresso baseada na ampliação do conhecimento e na purificação de enganos (KANT, 2011, p. 30), Adorno e Horkheimer defendem que esse é um progresso meramente técnico, que não leva ao progresso da humanidade. O que Adorno e Horkheimer notam, e Kant desconsidera, é que pode ser feito o uso da razão sobre outros sujeitos com o objetivo de adestramento para o consumo, levando ao embotamento do pensamento e a consequente realização do esclarecimento em mito. Podemos perceber aqui uma semelhança com algumas das teses de Walter Benjamin sobre o conceito de história, em especial a tese IX (LÖWY, 2005, p. 87) e a tese XIII. Nessa última, Benjamin defende expressamente:

A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica à representação desse avanço tem de ser a base da crítica da representação do progresso em geral. (LÖWY, 2005, p. 116).



Interessa notar que os fenômenos sociais descritos por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento* (1986) se conectam à tese de Benjamin pelo fato de que os primeiros explicam o fenômeno social que impede a crítica da representação do avanço histórico e, portanto, da própria crítica da representação do progresso em geral. O que o embotamento do esclarecimento manifestado na indústria cultural faz é, portanto, a constituição do bloqueio à crítica.

No tocante à relação entre saber e liberdade, se nos apropriarmos da metáfora da semente de Kant e a associarmos ao diagnóstico de Adorno e Horkheimer exposto na *Dialética*, é interessante notar como a restrição da liberdade na forma da negação da razão objetiva cumpriria o fim de maximizar a alocação dos esforços humanos no desenvolvimento da razão subjetivista e, conseqüentemente, no desenvolvimento das forças produtivas.

À guisa de conclusão, é possível dizer que a raiz da discordância, e, portanto, das diferenças com que vão se contrapor Adorno e Horkheimer em relação a Kant e o seu ideal de esclarecimento, esteja no fato de que Kant não considera os usos políticos da técnica e da ciência que estão ligados ao processo de esclarecimento. Kant, como um homem do seu tempo, tinha um excessivo otimismo em relação às luzes. Ele parece confundir, se adotarmos o ponto de vista de Adorno e Horkheimer, dominação com conhecimento, capacidade de conhecer para agir no mundo por si com o próprio progresso do esclarecimento, apesar de não ser um defensor da razão instrumental.

Isso é demasiadamente perigoso para o pensamento crítico e o verdadeiro progresso da humanidade. Como já demonstramos acima, o processo de esclarecimento que tem em si uma pretensão de neutralidade, que está atrelado de antemão em suas finalidades, leva ao ofuscamento pelo esclarecimento nos termos em que se desenvolveu. Tenta-se tanto confrontar a luz do sol com o olhar mundano que a claridade causa uma cegueira branca.

Entendemos, por fim, que, a despeito da existência de críticas de Adorno e Horkheimer ao esclarecimento burguês e kantiano na forma como ele se desenvolveu, no que tange às limitações e, portanto, parcialidade das investigações aqui apresentadas, os teóricos críticos mencionados possuem diversos pontos de contato com o projeto político do esclarecimento. Contudo, somente na medida em que recuperam o conceito de *Aufklärung* para contrapô-lo à forma com que se desenvolveu.



REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, pp. 99-138.

_____. “Educação após Auschwitz”. In: *Educação e emancipação*. São Paulo: Paz e Terra, 1995, pp. 119-138.

ALMEIDA, Guido Antonio de. Nota preliminar do tradutor. In: ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, pp. 7-8.

COHN, Gabriel. Esclarecimento e ofuscamento: Adorno e Horkheimer hoje. *Revista Lua Nova*, n. 43, São Paulo, Cedec, pp. 5-24, 1998.

HORKHEIMER, Max. A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. *Revista Praga*, n. 7, São Paulo, Hucitec, p. 121-132, 1999.

_____. *Eclipse da razão*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

_____. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In HORKHEIMER, Max e ADORNO, Theodor. *Textos Escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, pp. 31-68.

NOBRE, Marcos (ORG.). *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2013.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.

____ et al. *O que é Esclarecimento?*. Tradução de Paul Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”*. São Paulo: Boitempo, 2005.

OLIVEIRA, Bernardo Barros Coelho de. Introdução. In: KANT, Immanuel et al. *O que é Esclarecimento?*. Tradução de Paul Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011, pp. 9-13.

