

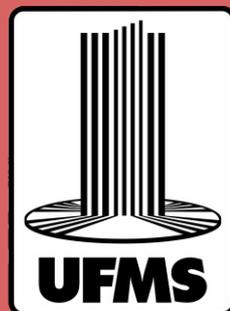
Revista
Eletrônica
ISSN 2527-1393

jul - 2020 | dez - 2020

Eleuthería

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA | UFMS

vol. 05 | n. 09



**Universidade Federal de Mato Grosso do Sul |
UFMS**

Reitor - Marcelo Augusto Santos Turine

Vice-Reitora - Camila Celeste Brandão Ferreira Ítalo

Faculdade de Ciências Humanas | FACH

Diretora - Viviana Dias Sol Queiroz

Mestrado Profissional em Filosofia | PROF - FILO

Coordenador - Ricardo Pereira Melo

Departamento de Filosofia | FACH

Coordenador - Ronaldo José Moraca

Eleutheria

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 05, N. 09 – julho de 2020 – dezembro de 2020
ISSN 2527-1393 – Publicação Semestral

Editores-Chefes Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)
Dr. Stefan Vasilev Krastanov *In Memoriam*

Editores Ariana Conceição da Silva (UFMS) Isabela Pereira da Cunha (UFMS)
Assistentes Jade Oliveira Chaia (UnB) Luciano Magalhães Alves (UFMS)
Paula Silva Ribeiro Fontes (UFMS) Sarah Tavares de Oliveira (UFMS)

Conselho Dr. Erickson Cristiano dos Santos (UFMS) Dr. José Carlos da Silva (UFMS)
Executivo Dra. Maíra de Souza Borba (UFMS) Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)
Dr. Osmar Ramão (UFMS) Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Dra. Thelma Lessa (UFMS) Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)

Conselho Dr. Alberto Romele (Université Catholique de Lille, França)
Científico Dr. Amós Nascimento (University of Washington, EUA)
Internacional Dra. Begoña Rua (Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias, Espanha)
Dra. Cyndie Sautereau (Université Laval, Canadá)
Dr. Gonçalo Marcelo (Universidade Católica Portuguesa, Portugal)
Dr. Jean Luc Amarilc (Université Montpellier III, França)
Dr. Johann Michel (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)
Dra. Kamelia Zhabilova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Kiril Nokolov Shopov (University of Veliko Tarnovo, Bulgária)
Dr. Lawrence Hamilton (University of the Witwatersrand, Africa do Sul)
Dr. Luís António Umbelino (Universidade de Coimbra, Portugal)
Dra. Marjolaine Deschênes (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)
Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Peru)
Dra. Nina Dimitrova (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Patricio Mena Malet (Universidad de La Frontera, Chile)
Dr. Paulo Tunhas (Universidade do Porto, Portugal)
Dra. Roberta Picardi (Università degli Studi del Molise, Itália)
Dra. Tatyana Batuleva (Bulgarian Academy of Sciences, Bulgária)
Dr. Valetin Kanawrov (University Neofit Rilski, Bulgária)
Dr. Vinicio Busacchi (Università degli Studi di Cagliari, Itália)

Conselho Dr. Adriano Machado Ribeiro (Universidade de São Paulo)
Científico Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Universidade Estadual de Campinas)
Nacional Dr. Alcino Eduardo Bonella (Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Ana Carolina Soliva Soria (Universidade Federal de São Carlos)
Dra. Ana Maria Said (Universidade Federal de Uberlândia)
Dra. Claudia Murta (Universidade Federal do Espírito Santo)
Dr. Cláudio Reichert do Nascimento (Universidade Federal do Oeste da Bahia)
Dra. Cilaine Alves Cunha (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Brandão (Universidade de São Paulo)
Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Universidade Federal do Ceará)
Dr. Elieser Donizete Spereta (Instituto Federal de Santa Catarina)
Dr. Elsie José Corá (Universidade Federal Fronteira Sul)
Dr. Emanuele Tredanaro (Universidade Federal de Lavras)



Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Universidade Federal de Pernambuco)
Dr. Fabio Maia Sobral (Universidade Federal do Ceará)
Dr. Fernando Frota Dillenburg (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)
Dra. Georgia Cristina Amitrano (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Gustavo Silvano Batista (Universidade Federal do Piauí)
Dr. Horácio Lújan Martínez (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)
Dr. Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Dr. João Geraldo Martins da Cunha (Universidade Federal de Lavras)
Dr. João José de Almeida (Universidade Estadual de Campinas)
Dra. Léa Carneiro Silveira (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Leonardo Almada (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Luís Fernandes dos Santos Nascimento (Universidade Federal de São Carlos)
Dr. Luiz Roberto Monzani (Universidade Federal de São Carlos)
Dr. Manuel Moreira da Silva (Universidade Estadual do Centro-Oeste)
Dr. Marcus José Alves de Souza (Universidade Federal de Alagoas)
Dr. Mauro Castelo Branco de Moura (Universidade Federal da Bahia)
Dr. Noeli Dutra Rossato (Universidade Federal de Santa Maria)
Dr. Paulo Roberto Konzen (Universidade Federal de Rondônia)
Dr. Rafael Cordeiro Silva (Universidade Federal de Uberlândia)
Dr. Renato dos Santos Belo (Universidade Federal de Lavras)
Dr. Ricardo Musse (Universidade de São Paulo)
Dr. Roberto Charles Feitosa (Universidade Federal do Rio de Janeiro)
Dr. Rodnei Antonio do Nascimento (Universidade Federal de São Paulo)
Dra. Rosa Maria Dias (Universidade do Estado do Rio de Janeiro)
Dr. Tristan Guillermo Torriani (Universidade Estadual de Campinas)

Pareceristas
Ad hoc

Dr. Admar Almeida da Costa (Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro)
Dr. Amir Abdala (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de MG)
Dr. André Domingos dos Santos Alonso (Universidade Federal Fluminense)
Dra. Cristina de Souza Agostini (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)
Dra. Ester Maria Dreher Heuser (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Dr. Gérson Pereira Filho (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)
Dr. Gustavo Hessmann Dalaqua (Universidade Estadual do Paraná)
Dr. Gutemberg da Silva Miranda (Universidade Federal de Alagoas)
Dr. Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Dr. Joel Cezar Bonin (Universidade Alto Vale do Rio do Peixe)
Dr. José Luiz Zanette (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo)
Dra. Júlia Lemos Vieira (Universidade Federal de Goiás)
Dr. Pedro Augusto da Costa Franceschini (Universidade Federal da Bahia)
Dr. Pedro Leão da Costa Neto (Universidade Tuiuti do Paraná)
Dr. Robson Costa Cordeiro (Universidade Federal da Paraíba)
Dr. Rosalvo Schütz (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Dra. Thana Mara de Souza (Universidade Federal do Espírito Santo)
Dr. Thiago Pedro Pinto (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)
Me. Luciano Magalhães Alves (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)

Endereço para
correspondência

Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Cidade Universitária
Faculdade de Ciências Humanas – Curso de Filosofia
Avenida Costa e Silva s/n – Unidade XII
Cep: 79070-900 – Campo Grande (MS)
Telefone: (67) 3345-7701 / 7702

Endereço
Eletrônico

Website: <http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index>
E-mail: etheria.revista@gmail.com

Diagramação e
Preparação dos
Originais

Jade Oliveira Chaia (UnB)



Sumário

Apresentação05 – 05

Artigos

An intertextual Reading of Paris’ (re)actions in the Iliad 6 based on Plato’s tripartite of soul06 – 23

Pedro Proscurcin Junior

Notas filosóficas sobre “tomada de decisão”24 – 38

João de Castro; Murilo Cardoso de Castro

Foucault e o nascimento da ciência moderna a partir das práticas jurídicas39 – 57

Jair Antunes; Anderson Prado; Angela Caciano

Filosofia e Literatura em Jean-Paul Sartre: “vizinhança comunicante” e “ressonância ética” como ferramentas interpretativas.....58 – 79

Renato Belo

Os desafios das democracias contemporâneas80 – 106

Joel Cezar Bonin

Experiência colateral no contexto digital: considerações à luz da semiótica e do pragmatismo107 – 123

Gabriel Engel Ducatti

1841: a divisão histórica mundial na filosofia ocidental: o “expurgo do Hegelianismo”124 – 138

Andy Blunden

Carlos Eduardo Nogueira Facirolli (tradutor)

Hegel sobre o futuro, Hegel no futuro139 – 152

Slavoj Žižek

Marcus Vinicius Quessada Apolinário Filho (tradutor)

Gérson Pereira Filho (revisor técnico)

Traduções

Itália153 – 155

Nikolai Gogol

Vírginio Gouveia (tradutor)

Considerações sobre o andamento das ideias e dos eventos nos tempos modernos.....156 – 173

Augustin Cournot

Philippe Lacour; Jade Oliveira Chaia; Felipe Matos Lima Melo; Manuella Mucury Teixeira;

Michelly Alves Teixeira (tradutorxs)

APRESENTAÇÃO

Caros leitores e caras leitoras, saudamos-vos, com muita alegria, com essa nova edição da *Revista do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul* e os e as convidamos a se aventurarem nas engrenagens do pensamento filosófico, passando por Platão, Foucault, Sartre, Hegel e outros.

Nessa nova edição da Revista *Eleuthería* é apresentada ao público uma série de artigos que remontam à história da filosofia, principalmente no campo da Ética e da Política. Este volume contém oito artigos de pesquisadores e pesquisadoras nacionais e internacionais, sendo duas traduções inéditas. Na segunda parte deste volume, trazemos também duas importantes traduções de Nikolai Gógol e Augustin Cournot.

Desejamos aos leitores e às leitoras da *Eleuthería* uma boa leitura e nos acompanhem nessa aventura pela história do pensamento e apreciem os artigos contidos aqui. Saudações da equipe editorial e os votos que o ano de 2021 seja repleto de boas novidades.

Campo Grande, 19 de dezembro de 2020.

Ricardo Pereira de Melo



**AN INTERTEXTUAL READING OF PARIS' (RE)ACTIONS IN THE *ILIAD* 6
BASED ON PLATO'S TRIPARTITE THEORY OF SOUL**

**UMA ABORDAGEM INTERTEXTUAL DAS (RE)AÇÕES DA PERSONAGEM
PARIS NA *ILÍADA* 6 COM BASE NA TEORIA TRIPARTITE DA ALMA DE
PLATÃO**

*Pedro Proscurcin Junior*¹

ABSTRACT

This paper aims to elucidate some intricate (re-)actions of Paris in the *Iliad* 6 based on Plato's tripartite theory of soul. Due to certain philosophical prejudices, some interpretations cannot identify certain nuances related to the characters' intrapsychic activities and tend to label the Homeric character as "simple" or "incomplete". Since the problem of "anachronism" is insurmountable, interpreters have to ensure the best philosophical model to understand some aspects of the Homeric psychology. For different reasons, I shall argue that an intertextual approach based on the theory of soul in Plato's *Republic* can help us better understand certain emotional impulses. Finally, the paper will take a closer look at some aspects involving the example of Paris' *epithymetic* reactions in the *Iliad* 6.

Keywords: Philosophy of Literature. Homeric psychology. Plato's tripartite theory of soul. *Iliad* 6. Paris' emotional reactions.

RESUMO

Este artigo tem como objetivo elucidar algumas (re-)ações intrincadas do personagem Paris na *Ilíada* 6 com base na teoria tripartite da alma de Platão. Devido a certas pré-concepções filosóficas, algumas interpretações de classicistas não estariam aptas a identificar dadas nuances relacionadas às atividades intrapsíquicas das personagens e tenderiam a rotular o personagem homérico como "simples" ou "incompleto". Visto que o problema do "anacronismo" é intransponível, os intérpretes devem assegurar o melhor modelo filosófico para compreender alguns aspectos da psicologia homérica. Por diferentes razões, argumentar-se-á que uma abordagem intertextual baseada na teoria da alma da *República* de Platão pode nos ajudar a entender melhor certos impulsos emocionais desses personagens. Ao final, o artigo examinará mais de perto alguns aspectos que envolvem o exemplo das reações *epitiméticas* de Paris na *Ilíada* 6.

Palavras-chave: Filosofia da Literatura. Psicologia homérica. Teoria tripartite da alma de Platão. *Ilíada* 6. Reações emocionais de Paris.

¹ Doutor em Filosofia pela Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Uni-Bonn). E-mail: pedroprj@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1478723295674261>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0053-4921>.



It is well known that Plato was influenced by Homer. For instance, this can be demonstrated by the relevance of Homeric references in his writings.² In different texts, he interprets passages of the Homeric poems and thereby tries to grasp the sense involved in them. However, the most interesting aspect related to this fact is that when Plato reads the poems, he also provides means to understand the characters' actions in the Homeric text. This does not only happen with the explicit references in his philosophical works or with the way in which he transcribes those quotations, but also when he elaborates his psychological theory³.

I believe that when Plato directly or indirectly quotes Homer, he helps us build a defining intertextuality.⁴ This kind of intertextuality is, in my view, a fundamental tool to better understand complex scenes (or contexts) in the Homeric poems, since the current philosophical framework – used by some classicists – fails to expose in detail certain characters' reactions. The aim of this paper is to apply Plato's conceptual psychology in order to analyze Paris' psychological manifestations in the *Iliad* 6. As we know, Book 6 is the most widely read book of *Iliad*. It brings a different environment to the story, since its major scenes happen within the walls of Troy, and exhibits us the intimacy of the Trojans. Paris – also known as Alexander – is in Helen's chamber, and because of his defeat by Menelaus in the *Iliad* 3 he feels “sorrow” or “grief” (ἄχος) (*Il.* 6, 336). At least this is the argument that he uses to persuade his brother (Hector). In addition, especially since Hector's admonition, he knows that his conduct has led his city (the people) and his relatives to war.⁵ To overcome this severe humiliation, he will later express his desire to go to the battlefield as fast as possible, where the Trojans struggle.

Another issue that will be incidentally addressed in this paper concerns the reason why I am applying a Platonic interpretation of Homeric emotions. As we can understand from the

² One good example is a famous monologue scene in the *Odyssey* (XX, 17-18) applied by Plato to explain the conflict inside the elements of the soul in the *Phaedo* and in the *Republic*. Of course, I am not considering here specific works like Plato's *Ion* or the general role of Homeric references in Plato.

³ Despite Plato's severe criticism of Homer in the *Republic*, he quotes the poet in different contexts and was certainly influenced by him. For an overview of Plato's criticisms of poetry and Homer, see Proscurein Jr., 2018, p. 5. See v.g. *Resp.* 377d, 378d, 393d, 599c-601a, 603c-605c, 607b. Cf. *Ion* 533d-534e; *Phdr.* 245a; *Apol.* 22b-d; *Leg.* 858c-859, among other passages.

⁴ Under the term “intertextuality” I understand the interrelationship between texts and, in the specific case of this paper, how a text (involved in a certain cultural environment) can help us understand another one. I am working with a term coined by Julia Kristeva (1980, p. 66), who was inspired by the works of Mikhail M. Bakhtin. The present analysis focuses on another degree of intertextuality in which the aim is not to observe “the transposition of one (or several) sign system(s) into the other”, as Kristeva does (1984, pp. 59-60), but rather to better explain an initial context (Homer) with the proper philosophical tools of another one (Plato). The notion of “transposition” is replaced by the one of complementarity. In the specific example of Plato's *Republic*, this last context already dialogues with the initial one and often tries to understand it. Here I am expanding the original notion and giving a more appropriate sense related to the present analysis.

⁵ Hector remembers the habits of the nobility especially at war. These habits indicate the values on the basis of which their actions will be judged by their peers. These actions have a connection with the characters' passions like lust, fear, courage etc.



traditional commentaries on the *Iliad*, some interpreters still fail to grasp how the philological interpretation has a deep connection with the philosophical framework applied. Perhaps this has something to do with their main concern, *i.e.* usually the focus on formal or grammatical aspects of the poem. What is more striking is that all interpretations of Homer inescapably make use of a philosophical vocabulary – even when the classicists intend to avoid it – which explains certain inconsistencies between what an original text tries to transmit and the conceptual structure used to understand it.

Some interpreters do not always realize that any kind of “neutral” interpretation applies a vocabulary with a historical background which echoes later philosophical concepts or frameworks. It is based on this observation that we have to understand why some commentators unwittingly apply a Cartesian or a Hegelian vocabulary to understand Homer. It is thus not surprising that some of them are inclined to see incomplete (or primitive) characters in the story.

Therefore, this paper has two main sections. In the first section, I will argue that Greek philosophical vocabularies and concepts are more suitable to understand emotional reactions of Homeric characters. Therefore, I will offer an example of a traditional interpretation to explain the common use of a Cartesian approach to Homer. My goal is to make a few important remarks on the topic, since the intertextual approach aims to provide coherent tools for text’ interpretations and it becomes a central issue within the so-called *philosophy of literature*.

In the second section, I shall argue that the paradigm of Plato’s tripartite theory of the soul, particularly in the *Republic IV*, can help us better understand Paris’ complex reactions in the *Iliad* 6. In addition, I am also arguing that – according to Plato – a Homeric character like Paris is able to make decisions without a divine assistance and that readers can understand his soul’s functions through his desires, beliefs and intentions. At the end, I shall offer some conclusions based on the intertextual analysis undertaken.

1 IMPORTANT ASPECTS OF THE TRADITIONAL INTERPRETATION AND THE INTERTEXTUAL APPROACH

In this section, I shall emphasize that Plato’s tripartite theory of soul offers a more suitable philosophical framework to identify complex characters’ reactions in the *Iliad*. Thus, I am going to briefly sketch some of the most important aspects of traditional interpretations of Homer. I have no doubt that the worst possible perspective on Homer applies the idea of primitiveness of the Homeric persons, in which the characters are generally regarded as simple



because they do not have a “consciousness” or a “will”. Using such analyses, the Homeric soul does not have a complexity and the human characters are unable to make real decisions.

Since approximately the first half of the last century, a traditional paradigm related to the Homeric Interpretation has been well exemplified by books like “*The Discovery of the Mind*” (B. Snell), “*The Greeks and the Irrational*” (E.R. Dodds) and “*Merit and Responsibility*” (A.W. Adkins).⁶ In spite of their orientation towards classicists, such books influenced philosophers all around the world. Though unintentionally, these books embrace a specific philosophical vocabulary and the authors employ a particular philosophical structure to read Homeric poems. The main problem is that such interpretations do not focus on the philosophical framework behind the vocabulary they apply, as we can expect from a traditional classical view. Furthermore, this kind of analysis is not especially concerned with the effects of an influent philosophical perspective on the literary interpretation.

If we take into account specifically Snell’s book, we are able to discern certain problems and prejudices in his interpretation.⁷ One can detect two particular philosophical influences on his theoretical approach. On the one hand, he adopts a kind of historical-evolutionary method which dates back to Hegel.⁸ This means that Snell incorporates a predetermined model of Hegelian evolution of human self-consciousness (*Selbstbewusstsein*) in his historical approach to the Homeric poems. He presumes that there is a spiritual development in the Greek soul and that this spiritual development of the Greeks is related to the notion of an autonomous and conscious “I” or “self”.⁹ Roughly speaking, his perspective expects to find different degrees of consciousness (*Bewusstsein*) in the Greek texts under analysis. For instance, he sees a development by stages in the notion of self-consciousness and this is necessarily connected with the evolution of the “spirit” or the “soul” (Snell 1955, 12). As the Homeric characters have a divided “self” and lack a unitary “I” or “self” (*i.e.* a unitary conscious “I”), for Snell they must have a primitive “self-conception” (*Selbstauffassung*) (Snell, 1955, p. 42). The Hegelian evolutionary point of view based on the lexical method has a modern philosophical foundation that has nothing to do with the original structure of the Homeric soul.

⁶ See Schmitt, 1990, p. 12; Williams, 1993, pp. 21-22; Gill, 1996, p. 3. Of course, I am dealing with a very influential paradigm of the past century. In this paper, I am not concerned with older classical approaches on the Homeric Psychology such as K. H. W. Völcker (1825), E. Rohde (1898), T. S. Zielinski (1922), U. Wilamowitz (1927) or J. Böhme (1929).

⁷ See esp. Proscurcin Jr., 2014, pp. 24-43.

⁸ Cf. Lesky, 1950, p. 105. Here I am not specifically focusing on other philosophical influences on Snell’s work, such as Kant. Cf. also Adkins, 1960, p. 2.

⁹ As Snell says: “*denn Geist, Seele usw. »sind« nur im Selbstbewusstsein*”. Snell, 1955, p. 12. Cf. Schmitt, 1990, p. 58.



In the same way, since the poems have countless words to indicate the soul's realm (φρήν (φρένες), κῆρ (κέαρ), ἦτορ, κραδίη, πραπίδες, θυμός or νόος), Snell thinks that the poet-narrator is not able to separate an organ from a spiritual or psychic function (Snell 1955, 33). Thus, θυμός or νόος are “organs of the soul” (*Seelenorgane*)¹⁰ and not “parts of the soul” (*Seelenteile*), as Plato holds. He assumes that Homeric characters have a multifaceted soul and ego and, because of that, a character like Achilles or Paris cannot have a conscious “I”. Snell expects to find a Cartesian consciousness in Homer (Proscurcin Jr., 2014, pp. 37-40). As the Cartesian unitary and conscious “self” is not there, so – he concludes – the Homeric characters must be incomplete or imperfect. As the characters lack a “self” or a conscious “I” (ego), this kind of interpretation also claims that they are unable to make “real” decisions. Snell connects the expectation to find a “conscious self” with the disappointment of a Homeric divided soul (multifaceted in many elements) and consequently tends to hold that the Homeric characters are not able to make real decisions. This is certainly a misinterpretation of Homer and this kind of reading has a misplaced philosophical basis. The influence of a Cartesian mode of interpretation may cause misleading consequences for the comprehension of the human soul in the Homeric epics (Gill, 1996, p. 60) and can lead us to believe that a divided soul is necessarily simple. Moreover, it ignores all the metaphorical and metonymical senses implied in the poems (Proscurcin Jr., 2014, p. 46), which is also a historical mistake.

Indeed, classicists are particularly concerned with the so called “anachronism” of certain interpretations. Moreover, some of them use the word “anachronism” to criticize who tries to understand Homer with later tools inspired by philosophy or linguistics. Others hold the opinion that it is necessary to interpret Homer as the Alexandrian grammarians did, *i.e.* applying the maxim *Homerum ex Homero*. This kind of analysis tries to reach the poet's intention just working with the Homeric texts. In philosophical terms, they intend to reach the poet's subjectivity. As we know, this is an impossible task. First, we still do not know if there was a single poet named “Homer”. Second, we do not have his original vocabulary to identify his intentions. The words in the poems are not neutral. Third, even if we had this primordial vocabulary, we would observe that our contemporary use implies on countless unconscious manifestations of a conceptual framework that lies in the background of a modern philosophy.

Besides, it bears mentioning that some commentators of the poems follow to the letter the Alexandrian grammarians and also use the Homeric scholia as the best tool to understand

¹⁰ For Snell, in principle the “organs of the soul” (*Seelenorgane*) do not differ from the “organs of the body” (*Körperorgane*) (Snell, 1955, p. 33). Later approaches fall into the same trap, when they interpret the Homeric functions related to the soul's realm as “psychosomatic”. See Long, 2015.



difficult passages or scenes. I assume that this tool is not the best one to specifically interpret the Homeric Psychology. Strangely enough, its use is also “anachronistic”, since those grammarians lived after Plato and Aristotle. As indicated, it is very difficult to escape the anachronistic paradox: How could an interpreter understand an ancient text avoiding a contemporary vocabulary which is naturally involved in a modern philosophical framework? Therefore, all kinds of Homeric interpretation are (or will be) “anachronistic”, since the interpreters or readers are always dealing with a later vocabulary which reflects a certain philosophical background. In the past, hermeneutical theories (*e.g.* Gadamer, Ricouer, Rorty) and linguistic or literary ones (*e.g.* Bakhtin, Tynyanov, Jakobson, Barthes, Iser, Genette, Todorov, Kristeva) have already shown the same point: it is impossible to interpret an ancient text without being “anachronistic”, especially when we read it with our modern vocabulary.

I am convinced that a reader of Homer should not ignore the philosophical issues implied in the interpretation and, in order to overcome the traditional approaches, it is essential to find an alternative theory with a more appropriate vocabulary able to clarify the character’s psychological activities or manifestations. Therefore, I think that contemporary interpreters should dedicate themselves to a better understanding of Homeric characters through a Greek philosophical vocabulary – particularly when they are dealing with the psychology involved in the plot. As we know, Plato already uses Homeric references in his works and interprets innumerable passages. Moreover, he also uses some of these passages to illustrate some aspects of his psychological theory.¹¹ As Homer’s reader, Plato already shows us a historical intertextuality that cannot be simply disregarded. As we saw, if every interpretation of the Homeric psychology is anachronistic, the smallest anachronism would be the one that is concerned with the use of the first well established Greek psychological theory. The same one that tried to understand and, more interesting, already applied Homeric references to explain its theory.¹²

This also means that in the light of Plato’s philosophy it is far easier to figure out what kind of personality a character has and to understand his or her reactions, beliefs or desires.¹³ I am more precisely suggesting that the paradigm of Plato’s doctrine of the soul (*Republic IV*) can help us explain Paris’ reactions and his moral responses in important scenes of the *Iliad 3 and 6*. With this example, I want to go beyond the traditional interpretation – developmentalist

¹¹ *E.g. Resp.* 441b7-c1.

¹² *Cf.* the example of Porphyry’s *Homeric Questions on the Iliad (Quaestiones Homericae)*.

¹³ Certainly, it is possible to reach similar conclusions with other philosophical tools (*cf.* Vyacheslavovich, 2014), but my point is that this is much more difficult than simply applying Plato’s philosophical assessments.



perspective – of the Homeric psychology and advocate an alternative philosophical approach. It is also important to emphasize that I am trying to better frame ancient connotations of Greek words with a coherent philosophical instrument. This means that in order to better identify the lexical specificity of certain words, we have to contrast them with another context,¹⁴ most importantly, a philosophical one, since we are trying to understand complex emotions.

Another key aspect refers to the fact that the most defining attribute of a human character in the *Iliad*'s plot is represented by the functions of his (or her) θυμός. This word metaphorically expresses the feelings of “courage”, “anger”, “wrath” or “grief” and stands out in war situation. Since other psychological theories presented by Plato – like the bipartition of the soul¹⁵ – do not specifically value the important role of the θυμός in a war situation and, therefore, do not take into consideration (or explain) the distinctive role of a warrior in war, I am assuming that the best psychological theory to illustrate the human reactions in this environment is the one that clearly distinguishes the functions of the θυμός. Thus, Plato's tripartite theory of the soul, particularly in the *Republic IV*, is a very important paradigm for our intertextual approach. As we shall see, it can enlighten the role of important words like θυμός or ἔρωσ and the intrapsychic conflict they express in the Iliadic context and, besides, it is able to underline Paris' possible explanations for the actions he took. In fact, I believe that Plato's tripartite theory is extremely valuable to shed light on the structure of characters' souls in the *Iliad*, something that other psychological approaches could also do, but in a more limitative way.

More specifically, the ordinary interpretation would maintain that Paris' (re)actions at the beginning of *Iliad* are incomprehensible, since he simply fled the duel with Menelaus in Book 3 and later – in Book 6 – he is irremediably staying in a chamber with Helen and avoiding to return to the battlefield. In my opinion, this kind of interpretation ignores the conflicts inside Paris' soul and the way in which the Homeric soul operates¹⁶. In the same way, the traditionalists emphasize the role of divine intervention in the plot. This means that each character's decision has a god's assistance as explanation and cannot decide without this kind of intervention. I think that this position is at least misleading, as we can see below.

¹⁴ When we detach the words of their original context, we can better discern their “lexical nuance” or “lexical color” (Tynyanov, 1972, p. 63). Although the aim is to (inter-)contextualize the words in a different sense, Tynyanov's argument should be remembered.

¹⁵ As regard to bipartition, I mean the contrast between two psychological principles or elements: reason and passions. See e.g. Plato *Gorg.* 491d-e or *Soph.* 228b.

¹⁶ In a relevant passage, Plato explains how different elements (or principles) of the soul conflict with each other and quotes Homer. He then concludes: “Here Homer has clearly represented that there is an element in us which has reflected about the better and the worse as rebuking that which feels unreasoning anger as if it were a distinct and different thing.” (*Resp.* 441b7-c1). Cf. *Phd.* 94d-e.



2 WHAT PARIS' (RE-)ACTIONS REALLY TELL US: A READING BASED ON PLATO'S TRIPARTITE THEORY

In this section, I shall emphasize the importance of Plato's philosophical framework, in particular Plato's tripartite theory of soul in the *Republic IV*, and its terminological adaptation to the description of a Homeric character. Of course, other ancient works will be mentioned (e.g. *Phaedrus*) and some associations will be made, particularly with the Aristotelian approach on human character (e.g. *Rhetoric* and *Nicomachean Ethics*).

Regarding the background involved and the scenes related to Paris' participation at the beginning of the *Iliad*, there are some important aspects to remember. The Greek achievements in the war are especially portrayed in the Books 4, 5 and 6.¹⁷ In Book 5, we are faced with Diomedes' ἀριστεία which is still being told in Book 6 (12-19 and 119-236). Book 6 refers to the 22nd day in the storyline of the poem which extends across almost six Books in total (*Il.* 2, 48 till 7, 380) (Latacz, 2002, p. 152. Cf. Stoevesandt, 2008, p. 11). Interestingly, our focus on Paris' actions – which are particularly described between the end of the third and the beginning of the seventh Book – occurs on only one day. Moreover, the poet-narrator clearly indicates that in Book 6 the gods leave the battlefield (Graziosi, Haubold, 2010, p. 25) and the human actions do not suffer the intervention of gods (Postlethwaite, 2000, p. 97).

With that in mind, we are able to start interpreting some scenes involving Paris and Hector, and try to understand the characters' intra-psychic dynamics. In the *Iliad* 6, the poet-narrator begins to show us Hector's perceptual view within the Trojan's city walls (237). It is a special fact that Hector aims to call Paris to battle against the Greeks (*Il.* 6, 280-281, 326-331). The readers or addressees can easily distinguish Hector's and Paris' main characteristics, when Hector reproaches his comportment (*Il.* 6, 325-368). First of all, it is very interesting to note that Hector tries to understand Paris' behavior and uses the word anger (χόλος) (326) as a possible explanation to his reaction or impulses. Hector is talking about Paris' escape after the duel with Menelaus. Since then, this is the first time both meet each other. The use of the word is also commented and discussed. Paris has no cause to be angry (Willcock, 1970, p. 212). Some interpreters think that Hector is trying to reconcile with his brother and, because of that, he supposes that Paris experienced the same kind of fury that the Trojans felt against him after the duel (*Il.* 3, 454) (Kirk, 1990, p. 203; cf. Stoevesandt, 2008, pp. 110-111). Others quote the bT

¹⁷ We also know that the Books II-VII depict an external analepsis. Cf. Stoevesandt, 2008, p. 11.

scholia and understand it as “a pretext for his inactivity” (Graziosi, Haubold, 2010, p. 170). I think that Paris’ motivation can be better explained if we read the verses in the sequence (*Il.* 6, 334-339). Paris says that it is not due to anger (χόλος) or to indignation (νέμεσις) that he remains outside the battlefield, but rather due to sorrow or grief (ἄχος) (*Il.* 6, 336). Now Paris seems to understand the negative effects of his behavior. He is certainly not feeling shame, as he simply left the Trojans and his brothers alone in the battlefield. In truth, he momentarily feels guilt and recognizes the need to return to the combat (*Il.* 6, 338-339).¹⁸

If we consider Plato’s psychology in the *Republic IV*, in which he discerns a “*rational element*” (λογιστικόν) from an “*irrational and desiderative*” one (ἄλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν) (*Resp.* 439d4-7) and declares that a third element (or function), the θυμοειδής, lies in between and is able to assist the “*rational element*” (441e4-6)¹⁹, we can easily associate such psychic manifestations with Paris’ attitudes in the plot. Due to two central motives, Plato’s psychological vocabulary will be applied to the scenes. On the one hand, the tripartite division is especially relevant for the *Iliad*, because it highlights the θυμοειδής – an element associated with the manifestations of the θυμός (*Resp.* 441b6). And in a war scenario, this element of the soul is easily displayed (by the narrator) and identified (by readers), as it results from active emotions that emerge during a battle, *i.e.* courage, rage, fury, shame or fear. On the other hand, the θυμοειδής is able to assist the “*rational element*” (λογιστικόν) (*Resp.* 441a2) and, for instance, can help a virtuous person in the process of rationalization of emotions. That is to say, it can assist an agent to clarify or explain emotions, desires or (re-)actions.

In terms of Plato’s terminology, it is possible to affirm that Paris – in contrast to the *epithymetic* behavior that he shows by the end of the third Book until the moment in which he meets Hector in the sixth Book – does not express courage (θυμός). From my perspective, the courage he will later express, which is a result of Hector’s admonition (*Il.* 6, 325-331), is a symbol of the overcoming of this earlier *epithymetic* reaction with Helen (*Il.* 3, 441-446)²⁰.

There are two evidences for this previous *epithymetic* state at the end of *Iliad* 3:

1) Paris is under the influence of “*passion*” (ἔρωσ) and “*desire*” (ἔμερος) (*Il.* 3, 442 and 446). Both words can be associated with sexual pleasure (ἀφροδίσια) in the context (see

¹⁸ Against the opinion that the Homeric world represents a “*shame cultur*”, I understand that a Homeric character is able to express a feeling like guilt. Cf. esp. Dodds, 1951, pp. 28-50; Williams, 1993, pp. 5, 78ff. and 88.

¹⁹ “*Does it not belong to the rational part (λογιστικόν) to rule, being wise and exercising forethought in behalf of the entire soul, and to the θυμοειδής to obey (ὕπικους) this and to be its ally (σύμμαχος)?*” (*Resp.* 441e4-6).

²⁰ Graziosi and Haubold emphasize that „*Paris finally leaves Helen’s bedroom, after having sex with her, and re-enters the battlefield*” and quote the bT-scholia ad 6, 507: δεσμός Ἀλεξάνδρου ἢ Ἑλένη (*Helen was Alexandros’ fetter*) (2010, p. 226). It is fair to say that for the bT-scholia Paris was metaphorically fettered in Helen’s chamber. In philosophical terms, this means that an element of the soul (ἐπιθυμητικόν) manifests itself and governs Paris’ soul for a certain period of time.



Proscurcin Jr., 2014, pp. 195-203). Even more interesting is that Ἀφροδίτη (Aphrodite) is responsible for the removal of the defeated Paris from the place of the duel with Menelaus and that she sets him down in his bedchamber (*Il.* 3, 380-382).²¹ Here I am not going to discuss the metaphorical use of the goddess as a personification of an emotion by the poet-narrator, but I argue that it typically illustrates Paris' behavior at that moment.

In the Homeric language, the name of Ἀφροδίτη is normally connected with a character's *epithymetic* reaction and, in my view, ἔρωσ would metonymically mean ἐπιθυμία for Plato. For example, in *Iliad* 14, we can observe how Zeus was trapped by his desire (ἔρος) (14, 294), due to Aphrodite's famous belt (*Il.* 14, 217). In that scene, he says to Hera: "For never before has love for any goddess or woman/ so melted about the heart inside me, broken it to submission,"²² (*Il.* 14, 315-316).²³ It is remarkable that Paris says something similar in the Book 3: "Never before as now has passion enmeshed my senses,"²⁴ (*Il.* 3, 442).²⁵

Both verses are expressions of an *epithymetic* reaction and can be related to the "irrational and desiderative" element (ἐπιθυμητικόν) in Plato's tripartite theory. The *epithymetic* element – that is often emphasized and explained by Plato – would have ἔρωσ as its typical expression in Homer.

In this respect, in *Phaedrus* Plato also makes clear that "love" (ἔρωσ) is a "desire" (ἐπιθυμία)²⁶ and emphasizes that when it rules the actions of a person, it causes "excess" (ὑβρις). It is also interesting to see that Aristotle in the *Nicomachean Ethics* (Book 7) also speaks about a kind of lack of self-control (ἀκρασία) in reference to desire (ἐπιθυμία) and anger (θυμὸς):

Hence anger (θυμὸς) follows reason (τῷ λόγῳ) in a manner, but desire (ἐπιθυμία) does not. Therefore, yielding to desire is more disgraceful than yielding to anger, for he that fails to restrain his anger is in a way controlled by reason, but the other is controlled not by reason but by desire. (*EN* 1149b1-4)²⁷.

²¹ In *Iliad* 5, Aphrodite is injured by Diomedes on the battlefield. The event may symbolize a Greek punishment and a kind of justice. Regarding Aphrodite's name, confer *Rhet.* 1400b23-24 (Euripides *Tro.* 989-990); *Crat.* 406c-d (Hesiod, *Th.* 195-206). See also e.g. *Symp.* 180dff., *inter alia*.

²² "οὐ γάρ πά ποτέ μ' ὦδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς/ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι περιπροχυθεὶς ἐδάμασσεν, ..."

²³ The *Iliad*'s translations in this paper follows R. Lattimore.

²⁴ "οὐ γάρ πά ποτέ μ' ὦδέ γ' ἔρωσ φρένας ἀμφεκάλυψεν, ..."

²⁵ Cf. *Cypria*, 1 and 2.

²⁶ "Now when opinion leads through reason (λόγῳ) toward the best and is more powerful, its power is called self-restraint (σωφροσύνη), but when desire (ἐπιθυμία) irrationally (ἄλόγως) drags us toward pleasures and rules within us, its rule is called excess (ὑβρις)" (*Phaedr.* 237d-238a2) (transl. H. Fowler).

²⁷ ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πῶς, ἢ δ' ἐπιθυμία οὐ. αἰσχίων οὖν: ὁ μὲν γὰρ τοῦ θυμοῦ ἀκρατῆς τοῦ λόγου πῶς ἡττάται, ὁ δὲ τῆς ἐπιθυμίας καὶ οὐ τοῦ λόγου.

For both philosophers, emotions like ἔρωσ or ἕμερος are irrational and can lead to excess (ὑβρις)²⁸. In the above context, Aristotle also quotes a passage of the *Iliad* 14 (EN 1149b16-18), in which the poet narrates the properties of Aphrodite's belt: “and on it are figured all beguilements, and loveliness/ is figured upon it, and passion of sex is there, and the whispered/ endearment that steals the heart away even from the thoughtful”²⁹ (Il. 14, 215-217).³⁰ Later Hector will condemn Paris' actions exactly as if he had committed a ὑβρις (Il. 6, 326-331). In any event, there is an internal conflict inside Paris' soul. I believe that the older brother expects some sort of behavior adjustment and Paris' compliance with community norms, as indeed will happen. Following that, it is likely to say that Paris suffered a sort of ὑβρις related to desire for ἔρωσ (*Phdr.* 238a-c)³¹.

2) After his rescue by Aphrodite – that symbolizes his *epithymetic* reaction – Paris remains in the chamber with Helen until the sixth Book. There he is alone with Helen and not any longer with the Trojans and the other warriors. In my understanding, his *epithymetic* response becomes considerably stronger in a situation like that and the *thymetic* element falls silent or simply aligns with the desires of the *epithymetic* one, since Paris does not act under the impulses of θυμός. Once again Paris' psychic state can be better explained in the light of Plato's philosophy. In the *Republic*, Plato approaches the issue of the grief in the public sphere. Plato thinks that it is better for a young man with a stroke of fate, “when he is observed by his equals” than “when he is in solitude alone by himself” (*Resp.* 604a2-5). According to Plato, the steadfastness of the θυμός acts better if a person is observed by other people. The person will “be more likely to resist and fight against his grief”. Plato even points out:

But when left alone, I fancy, he will permit himself many utterances which, if heard by another, would put him to shame, and will do many things which he would not consent to have another see him doing (*Resp.* 604a-b).³²

Due to Plato's considerations, I am convinced that Paris feels no shame till Hector's admonition in book 6. This happens not only because of his young age, but also because he is

²⁸ See e.g. Plato, *Phaedr.* 238a-b.

²⁹ ἔνθα δέ οἱ θελεκτήρια πάντα τέτυκτο: / ἐνθ' ἐνὶ μὲν φιλότῃς, ἐν δ' ἕμερος, ἐν δ' ὀαριστὺς/πάρφασις, ἢ τ' ἐκλεψε νόον πύκα περ φρονεόντων.

³⁰ Cf. Plato, *Resp.* 390c.

³¹ In Aristotelian terms, we would call it ἀκρασία related to ἐπιθυμία (EN 1149b18-20), since Paris is simply led by his emotions (πάθη) (EN 1150b21-22).

³² Here I adopt Paul Shorey's translation (1969). In Plato's early dialogue *Laches*, Socrates alludes that one can use the courage to fight against desire (ἐπιθυμίας) and pleasure (ἡδονάς). See Plato, *Laches* 191d6-e1. For *Laches*, the endurance (καρτερία) of the soul is an attribute of the courage (ἀνδρεία), although Socrates explains that it is just not possible to say that all sorts of endurances appear as courage. Cf. *Lach.* 192b9-c2.



away from the Trojan warriors, who are currently fighting. Inside the city walls, he is without the peer pressure and without control or observation. As already highlighted, the main function of the *thymetic* or spirited part of the soul is exactly to keep the steadfastness against the *epithymetic* desires. When Paris is alone in the chamber with his wife, the *thymetic* part certainly remains silent. The spirited part of the soul (τὸ θυμοειδές), which is an intermediate part (*Resp.* 439e) between the desiderative (ἐπιθυμητικόν) and the rational (τὸ λογιστικόν) part of the soul, can either lie still or stand by the *epithymetic* faculty. In any case, for Paris it is better to be at home than to feel, as Helen says, “*indignation and all things of shame*”³³ (*Il.* 6, 351) or, as Hector puts it, to hear things like that (*Il.* 6, 524).

Although shame and other emotions are not virtues (*EN* 1128b10-11), they compose the dispositions of character (ἔξεις). Aristotle claims that it is reprehensible not to feel shame (*EN* 1108a31-36).³⁴ As Aristotle suggests, a person behaves correctly (good) or falsely (bad) in respect to the emotions and with that he or she constitutes his or her dispositions (ἔξεις) (*EN* 1105b26-28). In the context of the Homeric poems, I believe that the addressees (readers) are responsible to connote and to judge such dispositions. This kind of action derives from a typical feature of Homeric poems: It is not the task of the poet-narrator to personally mention the character’s dispositions (*cf. Poet.* 1460a5-7). Due to the characters’ speeches and actions, the addressees are capable to denote or to designate the characteristics of Paris and Hector. In this respect, only the readers can say if a character is trustworthy or honest and another one unreliable and unfaithful. Homer does not do such a thing as a narrator. The task to explain these characteristics remains on the side of the addressees (or interpreters). This perspective will establish the general structure of a character’s personality. In this way, it is easy to understand the importance of the readers’ active role in shaping the meaning of different words in the epic text.

This becomes clear when we consider Paris’ youthful behavior. I am referring here to the inclinations that the young men frequently show in the face of *epithymetic* impulses, what Aristotle exemplarily shows in the *Rhetoric*³⁵. Paris has this kind of young character, *i.e.* ἡθος or ἔξις. Indeed, he cannot control his bodily desires at the end of *Iliad* 3. The poet-narrator

³³ “...νέμεσίν τε καὶ αἴσχεα...”

³⁴ “*There are also modes of observing a mean in the sphere of and in relation to the emotions. For in these also one man is spoken of as moderate and another as excessive – for example the bashful man whose modesty takes alarm at everything; while he that is deficient in shame, or abashed at nothing whatsoever, is shameless, and the man of middle character modest.*” (*EN* 1108a31-36).

³⁵ “*The young, as to character, are ready to desire (ἐπιθυμητικοί) and to carry out what they desire. Of the bodily desires (τῶν περὶ τὸ σῶμα ἐπιθυμιῶν) they chiefly obey those of sensual pleasure (τὰ ἀφροδίσια) and these they are unable to control*” (*Rhet.* 1389a3-4) (transl. J.H. Freese).



contextualizes the reaction depicting Aphrodite as the responsible goddess. However, I hold the view that the aim is to facilitate the plot or simply justify Paris uncommon acting. The sexual desire (ἔρωσ namely ἐπιθυμία) is easier to discern in the young men, but young people also tend to react in an excessive way in relation to the θυμός.

However, in the *Iliad* it is possible to discern situations in which a young man may react *noetically* before an older one that in turn acts under the *thymetic* element. In *Iliad* 23, it is particularly noteworthy how Antilochus offers a *noetic* answer to Menelaus' *thymetic* reaction, which is based on an abrupt sense of injustice³⁶. Although Antilochus is younger than Menelaus, he seems to be more reasonable in the discussion. The readers can identify the presence of the *noetic* function in Antilochus' speech and connect it with Plato's explanations of the functions of the λογιστικόν. Following that, the poet-narrator emphasizes the recovery of Menelaus' *noetic* thinking with a simile:

But his anger (θυμός)/ was softened, as with dew the ears of corn are softened/
in the standing corn growth of a shuddering field. For you also/ the heart, o
Menelaos, was thus softened within you (μετὰ φρεσὶ θυμὸς) (Il. 23, 597-600).

Again, the addressees can observe the contrast between different functions of the soul in Homer: the *thymetic* element can act against or in favor of the *noetic* one. Though younger, this time Antilochus shows a greater self-control and is able to quickly rationalize his actions. He manifests temperance (σωφροσύνη), since he can control his desires (*Resp.* 430e6-7)³⁷. We can better see this ability when we read Menelaus' answer: “*this time your youth got the better of your intelligence*” [νῦν αὖτε νόον νίκησε νεοίη.] (Il. 23, 604). It seems that an older man can have a “youthful character” in Homer, in the same way that we can see in Aristotle (*EN* 1095b6-7).

When Hector admonishes and rebukes Paris, we see – especially in the last scene of Book 6 – that he still believes in him (Il. 6, 526). It seems also that Hector's relationship to Paris in this book is pretty much like a father-son type relationship. Here, things become very interesting when we apply a Platonic reading of the passage. Within this philosophical view, it is possible to identify Hector's inflated expectation that Paris will improve his behavior. Hector knows his brother and knows that he can convince him with a rebuke or an admonition in order to make him master his desiderative part of the soul and ultimately to understand the importance

³⁶ “Enough now. For I, my lord Menelaos, am younger/ by far than you, and you are the greater and go before me. / You know how greedy transgressions flower in a young man, seeing/ that his mind (νόος) is the more active but his judgment (μητις) is lightweight. Therefore/ I would have your heart be patient with me” (Il. 23, 587-591).

³⁷ As a passage from the *Republic* shows: “Again, will our young people not need the σωφροσύνη?” (*Resp.* 389d7).



of his participation in the war. Hector has the ruler's due authority and Paris must hear (and obey) him (ὕπηκουζ) (*Resp.* 389e)³⁸. In this sense, it is likely that Hector's goal here is to awake the rational part of Paris' soul and thus it is a call for σωφροσύνη (*Resp.* 389d9-e2)³⁹.

Ultimately, Paris expresses the conviction that it is better to return to the battlefield (*Il.* 6, 338-339). He exposes the desire to fight alongside his brother. At the end of *Iliad* 6, there is a direct speech: “*Brother, I fear that I have held back your haste, by being/ slow on the way, not coming in time, as you commanded me.*” (*Il.* 6, 518-519). It seems here that the famous simile in the *Il.* 6, 506-514 supports Paris' intention. This way, Paris puts into words the disposition that is already illustrated in the ἦθος-simile and recognizes his delay, demonstrating guilt. At that moment, Paris grasps the words of Hector as a command, *i.e.* he understands at first glance Hector's “recommendation” as a “command”. Then the older brother encourages him with a compliment: “*you are a strong man*” (*Il.* 6, 522).⁴⁰

Hector is concerned and shows solidarity with his brother: “*And my heart (κῆρ)/ is grieved in its thought, (ἐν θυμῷ)*”⁴¹ (*Il.* 6, 523-524). He seems to compare an “inner world” (feelings and thoughts) with an “external world” in which he experiences the judgements of his people and relatives. Both spheres are important and reveal that he is also thinking with his θυμός.⁴² Due to Paris' former behavior, he already felt emotional pain related to this element of the soul. Furthermore, according to a Platonic reading, one can interpret that in the last speech Hector manifests a kind of *noetic* consideration and once again his θυμός assists his thinking (*Resp.* 440e6-7, 441a3, 441e4-6).

We could see that – in the case of Paris – an emotion appears (*sexual desire*: ἐπιθυμίαν) and the soul experiences an effect. Firstly, due to a lack of judgement he receives a certain designation in connection with his uncontrolled emotion of ἐπιθυμία (*Iliad* 3). Later, he can recover his θυμός and the poet-narrator shows that he can act with the faculty associated to this emotion. At the end of *Iliad* 6 the addressees observe the recovery of his courage (ἀνδρεία) and ascertain that Hector helped him. Hector's admonition or exhortation fosters Paris' *thymetic* element (θυμοειδές) to be an ally of the rational one (λογιστικόν). Since then, he begins to act

³⁸ Aristotle would in a sense agree with the use of this word. Cf. *Resp.* 441e4-6. In Aristotelian terms, Hector wants to provoke his brother similarly to when a son hears (or shows obedience) to a father (τὸ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν) for the specific purpose that Paris's appetitive element of the soul can and shall obey the rational one (τὸ λόγον ἔχον) (*EN* 1103a1-2).

³⁹ *Resp.* 389d-e: “*And for the multitude are not the main points of self-control (σωφροσύνη) these: to be obedient to their rulers and themselves to be rulers over the bodily appetites and pleasures of food, drink, and the rest?*”. Cf. *Grg.* 506e-507c. The σωφροσύνη is often associated with justice, cf. esp. *Resp.* 430d and *Leg.* 863e-864b.

⁴⁰ Supposedly he intends to provoke the good inside Paris with this compliment. See Aristotle *EN* 1101b32-33.

⁴¹ Of course, it seems to me that it would be better to understand ἐν θυμῷ as “in its θυμός”. This can be a locative case, but also an instrumental one.

⁴² See also the dialog between Hector and Andromache: *Il.* 6, 444 und 447.



in a different way.⁴³ It is as if these elements begin to act harmoniously (*cf. Resp.* 442c10-d1) and Paris gains courage (442b11-c3). From another perspective, Aristotle would probably say that Paris manifests two kinds of dispositions: initially, incontinence (ἀκρασία) concerned with ἐπιθυμία, when he stays with Helen; later, courage (ἀνδρεία) to his brother.⁴⁴

In my view, Paris recovers the function of the spirited element of the soul (θυμοειδής) in *Iliad* 6⁴⁵ and the conversations with Hector are decisive to that. The function of the *thymetic* element of the soul was always active in Hector and now motivates the younger brother to fight. The effects of the current *thymetic* function of the soul in Paris are well illustrated by the first three verses of the *Iliad* 7:

So speaking Hektor the glorious swept on through the gates,
and with him went Alexandros his brother, both of them minded
in their hearts to do battle and take their part in the fighting. (*Il.* 7, 1-3)

3 CONCLUDING REMARKS

In the *Iliad* 6, Paris shows his character through his reactions and exhibits conflictive emotions in the scenes. These emotions seem to be confused or, for some, “primitive”. This paper tried to apply a different interpretation based on the intertextual approach. I think that contemporary readers of Homer have to take into account the philosophical vocabulary involved in the interpretation of emotions and the proper Greek vocabulary to better understand the character’s psychological activities. Thus, I argued that Plato’s tripartite theory of soul is an alternative instrument to philosophically approach the Homeric psychology. Since the problem of anachronism is insurmountable, the intertextual interpretation recognizes that readers already think within different philosophical paradigms and because of that, should apply a philosophical model that has been influenced by this Homeric tradition to better contextualize the characters’ emotions in the plot.

⁴³ Later Alexander means that he is as courageous as his brother, because they had the same upbringing (*Il.* 13, 777). As a matter of fact, in the same book he encourages his companions and urges them to go to battle (*Il.* 13, 767).

⁴⁴ In this context, Aristotle again speaks of two elements of the soul (*EE* 1221b27-28), but admits that θυμός and ἐπιθυμία are different kinds of desire associated with two distinctive kinds of emotions (πάθη) that enable the addressees to assign a certain faculty (δύναμις) to a person. In this respect, Aristotle agrees with Plato that “θυμός seems to hear what the λόγος says” [ὁ θυμός ἀκούει μὲν τι τοῦ λόγου] (*EE* 1149a25-26). In another context, Aristotle talks about a division of the soul with two irrational elements in which one of them has a share in reason (*EN* 1102b13-14).

⁴⁵ Or simply that the *thymetic* element finally aligns with the *noetic* one (λογιστικόν).



The so called “inexplicable” reaction of Paris at the end of Book 3 is firstly motivated by his escape. Following this, the events of being distant from the battlefield and staying together with Helen reveal Paris’ weakness in the face of the emotion of ἔρωσ. The intertextual interpretation revealed interesting aspects of the character’s intrapsychic conflict. We could observe how a manifestation associated to the *desiderative* or *epithymetic* element of the soul (ἐπιθυμητικόν) can silence the *spirited* or *thymetic* one. In the absence of expressions of the θυμός Paris cannot get out of the city. Hector’s admonition fosters this *thymetic* emotion. At the end of *Iliad* 6, Paris’ older brother helps him recover his courage (ἀνδρεία).

When Paris is alone with Helen, he is not continent (ἐγκρατής) (cf. *Resp.* 430e6-7). Without a *noetic* deliberation he lets himself be carried away by his ἔρωσ (Ἀφροδίτη). I am convinced that for Plato, ἔρωσ metonymically means ἐπιθυμία. The uncontrolled emotion of ἐπιθυμία enables readers to observe Paris’ erotic reaction (ἐρωτικός). This kind of response shows his inability to control pleasures and appetites (ἐπιθυμιῶν). Due to this (re-)action, my impression is that Hector has to remind Paris to respect the society’s values (habits).⁴⁶ Paris explains that due to sorrow (ἄχος) (*Il.* 6, 336), he has remained outside the battlefield and now he indicates that he wants to return: “*that way seems to me also the better one.*” (*Il.* 6, 338-339). Finally, Paris seems to understand the effects of his behavior. He feels guilty and recognizes the need to return to the combat. Paris’ desires and intentions characterize his behavior and Plato’s tripartite theory helped us determine how certain manifestations of the soul (ἔρωσ, θυμός or νόος) can be associated with specific elements of the soul. The different elements expose the conflict inside Paris’ soul and show how the character acts in the face of certain emotions of pleasure and pain.

The Platonic approach is a trustful instrument to explain Paris’ mixed reactions and conflicts. However, the most important thing is to grasp Paris’ psychology through this Greek philosophical framework – grounded in desires and elements of the soul – which allowed us to depict a coherent model of Homeric interpretation.

⁴⁶ Something that Helen also tries to do (*Il.* 6 337-338).



REFERENCES

- ADKINS, Arthur W. H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon, 1960.
- BAKHTIN, Mikhail M. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- CAIRNS, Douglas L. *Homeric Psychology*. In: *The Classical Review*, vol. 42, no. 1, 1992, pp. 1-3.
- DODDS, Eric R. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press, 1951.
- GILL, Christopher. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*. Oxford: Clarendon, 1996.
- GRAZIOSI, Barbara, HAUBOLD, Johannes. *Homer: Iliad, Book VI*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- JAHN, Thomas. *Zum Wortfeld 'Seele-Geist' in der Sprache Homers*. Munich: C. H. Beck, 1987.
- KIRK, Geoffrey S. *The Iliad: A Commentary (Vol. II: books 5-8)*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- KRISTEVA, Julia. *Desire in Language. A Semiotic Approach to Literature and Art*. New York: Columbia University Press, 1980.
- KRISTEVA, Julia. *Revolution in Poetic Language*. New York: Columbia University Press, 1984.
- LATACZ, Joachim. *Zur Struktur der Ilias*. In: *Prolegomena. Homers Ilias: Gesamtkommentar* (ed. J. Latacz). 2nd ed., Munich/Leipzig: K.G. Saur, 2002.
- LESKY, Albin. *Bruno Snell: Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. 2., erw. Auflage*. In: *Gnomon*, vol. 22, H. 3/4, 1950, pp. 97-106.
- LONG, Anthony A. *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge, Harvard University Press, 2015.
- POSTLETHWAITE, Norman. *Homer's Iliad: A Commentary on the Translation of Richmond Lattimore*. Exeter: University of Exeter Press, 2000.
- PROSCURCIN JUNIOR, Pedro. *Der Begriff Ethos bei Homer*. Heidelberg, Universitätsverlag Winter, 2014.
- PROSCURCIN JUNIOR, Pedro. Some Thoughts on the Socratic Use of *Iliad* X 224 in Plato's *Protagoras* and *Symposium*: a Dialogical Context Previous to the Dialectic Method? In: *Maia – Rivista di Letterature Classiche*, ano LXX, fasc. II, 2018, pp. 220-241, Maggio-Agosto.
- RUSSO, Joseph A.; SIMON, Bennet. *Homeric Psychology and the Oral Epic Tradition*. In: *Journal of the History of Ideas*, vol. XXIX, no. 4, 1968, pp. 483-498, October-December.
- SCHMITT, Arbogast. *Selbständigkeit und Abhängigkeit menschlichen Handelns bei Homer: hermeneutische Untersuchungen zur Psychologie Homers*. Mainz/Stuttgart: Steiner, 1990.
- SMITH, Nicholas. D. *Some Thoughts about the Origins of "Greek Ethics"*. In: *The Journal of Ethics*, vol 5, no. 1, 2001, pp. 3-20.
- SNELL, Bruno. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, Claassen, 1955.



Recebido em: 17/10/2020

Aprovado em: 18/12/2020

Publicado em: 20/12/2020

- STOEVESANDT, Magdalene. *Kommentar*. In: *Homer Ilias*. (eds. A. Bierl und J. Latacz). Vol. IV – F. 2 (Sechster Gesang – Z), Berlin: de Gruyter, 2008.
- SULLIVAN, Shirley. D. *Psychological Activity in Homer: A Study of Phren*. Ottawa: Carleton University Press, 1988.
- TYNYANOV, Yuri. *El Problema de la Lengua Poética* [1924]. Buenos Aires: Siglo XXI, 1972.
- VYACHESLAVOVICH, Garin S. *Homeric Psychological Lexicon and its Historical Context*. In: *Austrian Journal of Humanities and Social Sciences*, no. 3-4, 2014, pp. 173-176.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *Die Heimkehr des Odysseus: Neue Homerischen Untersuchungen*. Berlin: Weidmann, 1927.
- WILLCOCK, Malcolm M. *A Commentary on Homer's Iliad (Books I-VI)*. London: Macmillan, 1970.
- WILLIAMS, Bernard A. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993.



NOTAS FILOSÓFICAS SOBRE “TOMADA DE DECISÃO”

PHILOSOPHICAL NOTES ON “DECISION-MAKING”

João Cardoso de Castro¹

Murilo Cardoso de Castro²

RESUMO

Este ensaio procura reunir um conjunto de notas sobre a questão da “tomada de decisão”, tendo como eixo uma reflexão sobre a interpretação do “ser” do homem que vigora na Modernidade. O que aqui se reuniu aponta para o fato de que, no interior desta interpretação hegemônica, apela-se para a figura de um “sujeito-agente”, racional e autônomo, capaz de se auto legislar, pois, se imagina fonte racional de “princípios” capazes de orientar e ordenar sua conduta. Tendo Martin Heidegger como antolhos neste empreendimento, foi possível compreender que a partir da emergência definitiva do “sujeito”, no Renascimento, todas as ações são agora suscetíveis de um elogio ou censura pois são fruto de um “eu”, capaz de pensar e decidir ora através da “razão” ora como resposta às inclinações que somos submetidos enquanto *animalitas*. Perscrutando o conjunto de referências e notas que aqui foram levantadas, pudemos constatar a enorme pobreza na ordinária interpretação do “agir” como *re-produção* seja da exaltação do livre poder da vontade de fazer acontecer, seja da “fraqueza” com que cedemos ao apelo das paixões. Entendemos que esta representação do “ser” do homem, nos impede de pensar em sua verdadeira amplitude a noção de “decisão” no interior da experiência humana.

Palavras-chave: Tomada de decisão. Homem. Heidegger. Bioética.

ABSTRACT

This essay seeks to gather a set of notes on the issue of “decision making”, based on a reflection on the interpretation of the “being” of the man who is in force in Modernity. What has been gathered here points to the fact that, within this hegemonic interpretation, there is an appeal to the figure of a rational and autonomous “subject-agent”, capable of self-legislating because it imagines a rational source of “principles” that enables to guide and order their conduct. With Martin Heidegger as blinders in this enterprise, it was possible to understand that from the definitive emergence of the “subject” in the Renaissance all actions are now susceptible to praise or reproach for the fact that they are the fruit of an “I” capable of thinking and deciding sometimes through “reason” or as a response to the inclinations we are all subjected as *animalitas*. Looking at the set of references and notes that have been raised here, we could see the enormous poverty in the ordinary interpretation of “acting” as a *re-production* of the exaltation of the free power of the will to make happen, or of the “weakness” with which we give in to the appeal of the passions. We understand that this representation of man's “being” prevents us from thinking in its true breadth the notion of “decision” within the human experience.

Keywords: Decision-making. Man. Heidegger. Bioethics.

¹ Professor Dr. de Filosofia e Bioética em cursos de graduação em coordenador de extensão do Centro Universitário Serra dos Órgãos (UNIFESO). E-mail: joaocardosodecastro@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1257510192509685>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3811-405X>.

² Pesquisador em Geoprocessamento e SIG e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: murilocdecastro@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9685105523403883>.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-8809-5443>.



INTRODUÇÃO

A questão da “tomada de decisão” é assunto recorrente no interior do campo de conhecimentos produzidos pela Bioética. Grande parte daquilo que se pensa, sobre o tema, procura estabelecer um conjunto de premissas ou conhecimentos que possam contribuir para o “julgamento” e “deliberação” em momentos decisivos, com enfoque na prática clínica. Muita tinta se verteu neste sentido, pois reconhece-se que há – nestes dois conceitos – algo de essencial no horizonte do “cuidado”, que tem como objeto de suas práticas: famílias, pacientes ou até mesmo comunidades inteiras. Buscando aprimorar este complexo processo de *julgamento e decisão*, escolas de formação nas áreas de saúde procuram estabelecer debates e reflexões sobre esta dimensão específica, no cotidiano da prática clínica. A estratégia hegemônica é apresentar situações clínicas fictícias e, com base nelas, fomentar a reflexão “discriminatória e decisória” dos estudantes. Todas as considerações sobre os aspectos éticos, que ali se julgam manifestar, são então “validadas e incrementadas” com o arcabouço teórico produzido na história do pensamento e, por conseguinte, ícones do pensamento moral como Aristóteles, Kant e Bentham, só para citar alguns, ganham destaque nas salas de aula. De um modo geral, pode-se dizer que a estratégia é estimular uma espécie de julgamento “racional” e “moral” na prática dos profissionais de saúde.

Fato é que a chamada *tomada de decisão*, na prática clínica, é entendida como um aspecto de suma importância para todos os profissionais envolvidos no cuidado da saúde. De nosso interesse, nesse complexo emaranhado de questões, é o sentido hegemônico com o que o termo “decisão” é apropriado no interior do campo da Bioética. É indiscutível que há *tomada de decisão*, implícita na totalidade de atos e fatos do “ser” humano. Resta saber qual horizonte de entendimento de “decisão” estamos a falar. A “vida”, enquanto modo de ser do homem³ (*Dasein*), especialmente na cotidianidade ordinária e coletiva, estabeleceu inúmeras leis, normas, regras, procedimentos, instruções, orientações que a qualificam e, sobretudo, se propõem a reger *decisões* nas modalidades política, econômica, social, cultural etc., inclusive bioética. No entanto, mesmo este conjunto normativo não se manifesta senão como fruto de

³ “A vida é um peculiar modo-de-ser, mas essencialmente só acessível no *Dasein*.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 161) “Vida [humana] deve ser entendida como um modo-de-ser pertencente ao ser-no-mundo. Modo-de-ser que só pode ser ontologicamente fixado numa orientação privativa no *Dasein*. O *Dasein* pode ser também considerado como puro viver. Para a investigação fisiológico-biológica ele se desloca, então, para o âmbito-de-ser que conhecemos como mundo-animal e mundo-vegetal. (2012a, p. 681)



uma “queda” (*Verfallen*) intrínseca do “ser” (*Sein*) no “aí” (*Da*). A “queda” (*Verfallen*) não deve compreendida como uma expressão negativa, mas tão somente como um modo de ser do *Dasein*. Imersos no ruído do “a-gente” (*das Man*), “nossas” *decisões* não passam de reflexos instantâneos, integralmente gerenciados por um conjunto formal ou não de cartilhas, muitas das vezes representados com fluxogramas e algoritmos. Embora na raiz de todas essas modalidades de qualificação e regência, o *Dasein* seja desde sempre a possibilidade de abertura à *situação*⁴, é este o arranjo que caracteriza o modo em que o *Dasein* é cotidianamente o seu “aí”, o qual é a abertura do *ser-no-mundo*. Assim, “esquecido” de sua possibilidade extrema, o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, é junto ao mundo da “ocupação” (*Besorgen*), sendo, por este motivo, cotidianamente “perdido” na publicidade de “a-gente” (*das Man*). No cotidiano, o *Dasein* deserta da possibilidade de *poder-ser-si-mesmo*, próprio, autêntico, decaindo (*Verfallen*) no “mundo”. Absorvido pelo “mundo” – ou ainda melhor: **tomado** pelo mundo – o *Dasein* experimenta cotidianamente seu determinismo mais violento, sujeito ao cálculo de uma existência puramente técnica. Para Heidegger, esse *não-ser* deve ser concebido como o imediato *modo-de-ser* em que no mais das vezes o *Dasein* se mantém (2012a, p. 493). Na unicidade de ser-em tomado pelo mundo, ser-em-o-mundo, já se evidencia o ser-resoluto que “aí-se-é”.

Em termos heideggerianos, no entanto, *resolução* ou *decisão* (resolução antecipatória; *vorlaufende Entschlossenheit*) é a possibilidade de uma coisa outra imperar. Para além do resultado de um “processo decisório” subjetivo-objetivo, a *decisão* já é “possibilidade cada vez factual” do projetar e determinar, onde nem projeto nem determinação são oriundos de um pensar calculativo. No horizonte de compreensão heideggeriana, na “verdadeira” (autêntica) *tomada de decisão*, contemplada na expressão resolução antecipatória (*vorlaufende Entschlossenheit*), o *Dasein*, enquanto situação, atende ao apelo do “ser”, que o convoca a ser o que ele já é: abertura (finita) temporal. Aceitando sua mortalidade, a *situação* desmancha o ego e a auto objetificação egoísta de um “eu”, que o impediu de ser aberto a suas possibilidades. É preciso minimizar, diz Zimmerman (1982, p. xxiii) os sobretons voluntarísticos presentes nesta concepção de “decisão” e autenticidade. Neste sentido, a “decisão” já é dada, tomada, seja pelo “deixar-ser” resolutivo, seja por eles (*das Man*), podendo ser assumida e, eventualmente, justificada, pela redução da abertura ao discurso calculativo dos “processos decisórios” de um

⁴ “A situação é o “aí” que se abre cada vez no ser-resoluto, o “aí”, como o que o ente existente é “aí”. A situação não é um quadro subsistente, no qual o *Dasein* sobrevém ou no qual ele também viria ele mesmo se alojar. Longe de ser um misto meramente subsistente de circunstâncias e acidentes que vêm-de-encontro, a situação só é pelo ser-resoluto e no ser-resoluto. Resoluto para o “aí” que o si-mesmo tem de ser existindo, abre-se cada vez para ele primeiramente o caráter-de-conjunção factual das circunstâncias.” (HEIDEGGER, 2012a, p. 819)



“eu” moderno. O parágrafo §60 de *Ser e Tempo* é intenso e extenso na exposição deste entendimento de *decisão* ou *resolução*. Porém, o que enveredamos neste artigo é, por uma trilha dentro do que Heidegger denomina a “Modernidade”, onde e como a única decisão possível foi velada pela ênfase em um “decididor”, um “sujeito-agente”, de “seus” atos e fatos, se fez presente e responsável pela insinuação e afirmação de “pseudo-decisões”.

A questão guarda uma relevância maior e também urgência. Provavelmente a ordenação e gerenciamento da “saúde pública” venha progressivamente estabelecer “processos decisórios” que possam ser tão racionalizados, enquanto *decisões* da vida, que até se vejam assimilados pela chamada “inteligência artificial”. Entretanto, em se tratando de “ser” humano é imprescindível não abandonar o “ser”⁵ pelo “humano”, ou seja, não considerar e valorizar o exclusivo exercício das faculdades (intelectivas, emocionais, corporais), no desconhecimento do “ser” *em que* humano se dá, *com que* humano se conhece, *de que* humano se é. Aqui comungamos com um aspecto fundamental da centralidade da “questão do sentido do ser”, no pensamento de Martin Heidegger.

Nosso percurso neste enxuto ensaio será, todavia, o de elencar, de modo muito conciso, um arcabouço teórico sobre a compreensão “tradicional” da noção de *decisão*. Isto é: de que maneira se veio a entender o sentido da “decisão”? Em qual horizonte de compreensão do real está fundado o entendimento de “decisão”? Podemos adiantar que se trata de uma apropriação inteiramente calcada nos fundamentos daquilo que Martin Heidegger denomina *metafísica* da Modernidade⁶, isto é, de uma interpretação do ente própria à determinadas eras e cujo sentido pleno, esperamos, seja esclarecido no desenvolvimento deste trabalho.

Vamos demonstrar, através de um sucinto levantamento bibliográfico e um conjunto de notas sobre o tema, que grande parte dos trabalhos desenvolvidos dentro do campo da Bioética parte de um entendimento específico do que significa “ser” humano. Tal entendimento contamina sobremaneira todos os sentidos possíveis de “decisão”, amputando suas possibilidades e reduzindo este conceito à um processo exclusivamente raciocinativo. Esta singela contribuição se faz possível na medida em que procura estabelecer os fundamentos da interpretação de “ser” humano que vigora no contexto da reflexão sobre a “tomada de decisão”

⁵ Falar do ser é uma arte difícil. Todos estamos no enredo dessa árdua fala. A vida é o drama do ser. [...] estamos na vida como que deslocados, isto é, não diretamente nela colocados. O saber que dela temos é indireto, recolhido em sucessivas experiências, conscientes algumas, a maioria inconscientes. A partir 'do que' vivemos, figuramos e representamos 'o que' é a vida. O discurso da vida é sempre oblíquo, nunca direto. Ela nos acena em cada experiência. Apenas um aceno de si própria: parece que a temos aí na experiência, logo, porém, nos apercebemos que jamais a temos. No dar-se ela se retrai. No retrair-se nos deixa na provocação do questionamento: o que é a vida? O “é” reenvia ao “ser”. A cada coisa se predica “é”, porque cada coisa é “ser”. (BUZZI, 1973, p. 20)

⁶ Aqui avançamos nossas referências ao pensamento de Heidegger não somente a *Ser e Tempo*, final da década de 1920, para o que se costuma denominar de sua “virada” (*Kehre*) absoluta em direção à “questão do ser”.



no campo da Bioética. Parafrazeando Peter Sloterdijk (2000, pp. 24-25), a questão sobre a essência do ser humano e, por conseguinte, da *tomada de decisão*, não pode entrar no rumo adequado até que nos afastemos da mais velha, obstinada e perniciosa das práticas da metafísica moderna, qual seja: definir o ser humano como *animal rationale*, mais uma idiossincrasia da latinização de antigos termos filosóficos gregos.

1 O HORIZONTE DE REFLEXÃO SOBRE A QUESTÃO DA TOMADA DE DECISÃO

Em seu ensaio *O tempo da imagem do mundo*, Heidegger nos brinda com uma colocação primorosa sobre os modelos de interpretação do ente e da verdade, que vigoraram na história da humanidade. Para Heidegger:

Na metafísica cumpre-se a meditação sobre a essência do ente e uma decisão sobre a essência da verdade. A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento da sua figura essencial. Este fundamento domina por completo todos os fenômenos que distinguem essa era. Em sentido contrário, o fundamento metafísico tem de se deixar reconhecer nestes fenômenos, para uma meditação suficiente sobre eles. A meditação é a coragem para tornar no que é mais questionável [*Fragwürdigste*] a verdade dos pressupostos próprios e o espaço dos objectivos próprios. (HEIDEGGER, 2002b, p. 99)

Primeiro, cabe esclarecer o leitor sobre o entendimento do que seja *metafísica* no pensamento heideggeriano, independente da disciplina filosófica de mesmo nome: “como destino da verdade dos entes, ou seja, da entidade já se pensa a ‘metafísica’ *como* um dar-se e acontecer que se apropria, de maneira ainda velada, mas decisiva, do esquecimento do ser” (HEIDEGGER, 2002a, p. 61). Cada momento da história ocidental se caracteriza, por conseguinte, por uma forma muito específica de entendimento da acepção de “verdade” e da determinação de “ente”, enquanto a totalidade do real (HEIDEGGER, 2002b, p. 97). A metafísica é assim uma “fatalidade única”, porque “como traço fundamental da história do Ocidente europeu, a humanidade vê-se fadada a assegurar-se no ente⁷” (HEIDEGGER, 2002a, p. 67). Como lembra Arcângelo Buzzi:

⁷ Ladrière (1994, p. 17) diz: “[...] o que ele [Heidegger] chama de ente, em conformidade com toda tradição filosófica ocidental, é tudo aquilo que, de uma maneira ou de outra, pode servir de sujeito ao verbo “ser” na terceira pessoa do singular; por conseguinte, tudo aquilo que, a qualquer título, pode ingressar no campo da experiência, quer se trate de percepção, da imaginação, do sentimento, do pensamento especulativo, da experiência poética ou da experiência mítica.”



Dizer o que seja o ser sem aprisioná-lo num determinado modo de fala é o que pretende a filosofia. Isso significa que em geral não somos filósofos, porque sempre que pensamos e falamos, falamos e pensamos de "um ser" definido e particularizado [de um ente]. Nunca "do ser". Investigar o ser é se propor colher a existência no nível anterior aos seus modos de aparecer. ... investigar o "é", que está em tudo, antes de se inclinar para este ou aquele modo de existir. Aí estão a pedra, o edifício, o animal, o homem, as religiões, a arte, a ciência, a técnica. São realidades. Estamos em contacto com elas, sabemos o que são: damos-lhes nomes. Nosso conhecimento as atinge, porém, a partir de um determinado enfoque. (BUZZI, 1973, p. 21, entre colchetes é nosso)

Logo, a noção de *metafísica* empregada pelo pensador alemão tem pouco a ver com aquela de uma disciplina e tradição filosófica. A história do pensamento consagra a *metafísica* como a disciplina que procura compreender aquilo que está "além" (meta) do físico, ou seja, que transcende a natureza material das coisas, mas que para transcendê-la se apoia no "ente". No entanto, o significado que os gregos atribuíram ao "físico" não coincide com o sentido que hoje tem esta palavra. Na antiguidade clássica o termo designava a totalidade da realidade empírica corpórea, enquanto submetida à *physis* ou seja, ao brotar, desabrochar, e assim, em geral, ao *devenir*. Por conseguinte, denominava-se *metafísico* o que, por essência, é inexperienciável, imutável e, de algum modo, espiritual.

Em Heidegger, no entanto, *metafísica* é um modo de interpretar o ente, caracterizá-lo. Conforme Eudoro de Souza (2004, p. 28) nos explica: "a uma forma do ser humano, a uma forma do ser homem, ou do ser do homem, a qualquer de formas tais, corresponde uma forma do ser mundano, uma forma de ser mundo, uma forma de ser do mundo. Homem e mundo são inseparáveis parceiros do mesmo jogo". Fato é que a *metafísica* tem data de nascimento. Com a fundação da Academia, de Platão, em 387 a.C., se instaura, ainda que de modo muito preliminar, uma *ordem da racionalidade*. O pensamento começa a obedecer a exigência de princípios que, doravante, devem substituir lendas e mitos – de Hesíodo e Píndaro – bem como o que se consagrou na tradição como "devaneios" abstratos dos pensadores originários. É desde Platão que o mundo passa a ser apreendido à luz da razão (*logos*⁸), ou seja, desde de uma perspectiva ainda divina, dada então a natureza do *logos*, mas já capaz de uma leitura raciocinativa da realidade. Um possível deslize, portanto, de perspectiva se insinua em seus

⁸ "É de *legein* que depreendemos o que é o *logos*. [...] Quem poderia negar que, desde cedo na língua dos gregos, *legein* significa falar, dizer, contar? Todavia, igualmente cedo e de modo ainda mais originário e por isso mesmo sempre, portanto, no significado de dizer e falar já mencionado, *legein* diz o mesmo que a palavra alemã *legen*, a saber: de-por, no sentido de estender e prostrar, pro-por, no sentido de adiantar e apresentar. Em *legen* vive colher, recolher, escolher, o latim *legere*, no sentido de apanhar e juntar. *Legein* diz propriamente um de-por e pro-por que recolhe a si e o outro." (HEIDEGGER, 2002a, p. 184)



sucessores. Nietzsche (1992, p. 93) tem razão quando escreve sobre este deslize: “[...] uma profunda representação delirante, que pela primeira vez veio ao mundo na pessoa de Sócrates – aquela crença inabalável de que, seguindo o fio condutor da causalidade, o pensar alcança até os abismos mais profundos do ser, e que o pensar é capaz não somente de conhecer o ser, mas até de corrigi-lo.”.

Desde os mitos nas sociedades primitivas, a filosofia na antiguidade clássica, a teologia na Idade Média até a ciência na Modernidade, o que se percebe, são as diferentes formas “discursivas” que se discorrem para lidar com tudo aquilo que perfaz o “ser” humano. No entanto, é no horizonte da filosofia clássica que o discurso sobre o “ser” dá lugar ao *logos* demonstrativo (*apophantikos*), isto é, um discurso sobre o ente. Nos mitos e, depois, entre os pensadores originários, existia ainda um esforço de guardar a abertura do pensar (*logos*) ao “ser”. Como Arcângelo Buzzzi bem colocou:

Há em todos os seres que aí estão uma profundidade nomeada com a minúscula palavra “é”. Os seres, todos eles, pedra ou árvore, animal ou homem, estrela ou formiga, simplesmente “são”. Embora se apresentem diferentes, parece que sua diferença se constitui a partir de uma identidade inominável. A esse inominável damos o nome de ser: o homem “é”, a planta “é”, a estrela “é”. Aparecem porque “são”. Aparecem deste ou daquele modo, diferentes uns dos outros, porque estão no envio, na causação do ser. Dizer o ser naquela profundidade é hoje difícil. A modernidade está habituada a só considerar o ser no seu aspecto de uso, enquanto o ser se instrumentaliza para um fim. Dizer o ser antes de seu uso, antes de toda utilidade que dele possamos fazer, é dizê-lo na verdade. O ser é verdadeiro simplesmente porque é, antes de qualquer fim a que posso encaminhá-lo, antes de qualquer uso que dele faça. Ele aí está. Considerá-lo no seu estar-aí, sem finalizá-lo, é começar a filosofar. Foram os gregos que por primeiro verbalizaram tal experiência. (BUZZI, 1973, pp. 21-22)

Com Platão, no entanto, é possível entender que temos um deslocamento daquele viço originário, tão vívido no interior do discurso mitológico e ainda entre os pensadores originários. “O mágico perde a taumaturgia da palavra”, diz Carneiro Leão (2000, p. 146) e o “raciocínio dos conceitos substitui as visões proféticas dos mistérios. O império da lógica vai se alongando e começa a cobrir todos os espaços. Para ter algum valor real nada pode deixar de ser lógico [...]. A razão suprema é a única realização que tem tudo que é [...]. Existe lógica para tudo e tudo tem a sua lógica” (2000, p. 146).



2 O ENTE “HOMEM” NAS METAFÍSICAS

Desde então, diferentes *metafísicas*, cada qual com sua característica, consomem uma reflexão sobre a essência do ente e, portanto, uma decisão sobre a essência da verdade. Neste sentido, é preciso que o fundamento metafísico possa ser reconhecido nestas manifestações para que haja uma reflexão apropriada sobre elas. Se transpomos estas colocações à nossa questão-chave – a questão da “decisão” –, podemos agora inferir que o conceito de “decisão” se encontra soterrado pelas diversas camadas de interpretação do ente que se produziram na história do pensamento. Isso significa dizer que a questão da “tomada de decisão”, bem como a maneira como nos apropriamos deste conceito, obedecem a uma interpretação muito específica do que significa “ser” humano e totalidade dos entes. Logo, o ente “homem” está também submetido à *metafísica* de seu tempo. E qual interpretação de homem vigora na *metafísica* da Modernidade? Aquela herdeira de uma apropriação enganosa da expressão aristotélica *zoon logon echon*. Para Heidegger:

O primeiro humanismo, a saber, o romano, e todos os tipos de humanismo que, desde então até o presente, têm surgido, pressupõem como óbvia a "essência" mais universal do homem. O homem é tomado como animal rationale. Esta determinação não é apenas a tradução latina do *zoon logon echon*, mas uma interpretação metafísica. Essa determinação essencial do homem não é falsa. Mas ela é condicionada pela metafísica, cuja origem essencial e não apenas cujos limites tornaram-se, contudo, em Ser e Tempo, dignos de serem questionados. O digno de ser questionado foi primeiro confiado ao pensar como aquilo que ele deve pensar; mas de maneira alguma jogado ao consumo de uma inane compulsão de dúvida. (HEIDEGGER, 1979, p. 153)

Esta é, sem dúvida, uma das raízes mais fundamentais da construção da noção de *homem* cujo vórtice é a reapropriação do pensamento greco-romano pelo Renascimento. Anterior à tal interpretação, mas de alguma maneira complementando tal apropriação, está a concepção oriunda do universo bíblico, na qual entende-se o humano enquanto “criatura”, filho de Deus e dotado de pensamento, vontade, livre-arbítrio e “criado à imagem e semelhança de Deus” (Gên. I, 26). Segundo Haar:

[...] outra tradição, baseada no Gênesis, ensina que o homem foi criado à imagem de Deus. Ele não tem apenas uma natureza, mas uma relação essencial a algo sobrenatural, ou seja, “transcendência” no sentido teológico. “Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem [eikona] e semelhança [homoiosin].” O homem carrega em sua essência, como a marca distintiva do obrador em sua obra, a imagem ou analogia correspondente (homoiosis) do



Todo Poderoso e Invisível. A teologia cristã adiciona a ideia de transcendência, segundo a qual o homem é mais do que um ser dotado de entendimento, à animalidade razoável, que toma à tradição grega sem colocá-la em questão, pois o homem como ens creatum é um ser substancial e natural. Seguro na certeza da revelação, a teologia produz uma nova cisão conflituosa dentro da essência humana: entre o lado da natureza e graça, corpo e espírito onde ambos são mantidos em cativeiro pelo “mundano”, e o lado da alma chamado à “vida sobrenatural”. (HAAR, 1993, p. xxiv)

Fato é que desde o antigo pensamento grego prevalece a convicção sobre a essência do “humano” como o ser vivente possuidor de *logos*, o animal racional. Na esteira desta convicção do que significa ser “humano”, vimos a tradição filosófica se desdobrar num verdadeiro malabarismo retórico com o intuito de resolver os conflitos entre o corpo, espírito, sensibilidade e razão. Para Haar (1993, p. xxiii), mesmo Nietzsche, em sua consagrada inversão, acaba por meramente confirmar essa dupla identidade situando o corpo no nível primário como “grande razão” e reduzindo a alma a um nome para uma dimensão do corpo:

Desde Descartes, a metafísica também tem cada vez mais certeza do lugar central do homem como subjectum, como base firme subjacente a toda verdade. [...] A metafísica grega já havia construído uma antropologia, mas ligava a essência do homem à constituição do ser das entidades como um todo, de acordo com a fórmula aristotélica: *he psuche ta onta pos esti panta*, “em certo sentido, a alma são todas as entidades.” “Algo que o próprio homem é”, comenta Heidegger”, “e ainda que o ultrapasse e se estenda para além dele, em cada caso entra em jogo com o propósito de determinar entidades como tal, como um todo.” *Psyche* em Platão e Aristóteles, como o *logos* de Heráclito, pertence à essência “fonética” que move todas as coisas. A metafísica moderna da subjetividade, por outro lado, apresenta uma estrutura que é antropocêntrica ou antropomórfica. Ou o próprio homem está no centro, estabelecendo em virtude de seu julgamento as normas do verdadeiro, do bom e do belo, e comparando tudo diante do tribunal de sua representação com o propósito de examinar e fundar a legitimidade de sua apresentação. Ou então a essência do sujeito humano, a vontade – através da tripla implantação da vontade de conhecimento, do amor e do poder – torna-se a essência mais íntima das coisas, o ser das entidades. (HAAR, 1993, p. xxiii)

Para além da objeção heideggeriana desta representação mutilada da experiência humana, e mantendo o escopo deste trabalho, resta refletir sobre as repercussões desta interpretação do que significa ser “humano”, em específico, sobre aquilo que se consagra como “tomada de decisão”. Qual é o impacto da hegemônica representação do homem como animal *rationale* – na modernidade “apenas” um sujeito para seus objetos – sobre a noção de “decisão”? De pronto, podemos adiantar uma confrontação da filosofia heideggeriana com os fundamentos da antropologia humanística. Isso se dá porque existe no horizonte da analítica existencial do *ser-aí* (*Dasein*) uma recusa ao confinamento da essência do ser humano à uma



substância acrescida de certas propriedades. Heidegger traz à tona uma perspectiva da vida humana enquanto abertura e possibilidade. Mas como refletir precisamente sobre os desdobramentos do confinamento da perspectiva do homem como um corpo acrescido de uma propriedade, a razão?

As possibilidades de encaminhamento destas questões são muitas. Uma delas, a percepção de que, ao falar do sujeito “moderno”, estamos na verdade falando de duas instâncias que se complementam: um “isto”, submetido às inclinações do “mundo”; e um “eu”, este sim, racional, capaz de se sobrepor ao primeiro através de um exercício de autonomia. Grande parte da história do pensamento se funda nesta dualidade improvável. Esta citação de Peter Sloterdijk é preciosa para nossa argumentação:

Se procuramos motivações mais profundas para este “erro” da humanidade histórica, uma delas é o fato de que os atores da metafísica moderna fizeram uma descrição equivocada da totalidade dos entes. Eles dividiram, como vimos, o que é subjetivo e objetivo e colocam a alma [razão], o que tem um eu, o humano, de um lado, e o cósmico, o mecânico, o não-humano, do outro. A aplicação prática desta distinção é o domínio. Se qualquer razão legítima pode ser dada para domínio e disposição sobre algo, é que, de acordo com esse esquema, a alma [razão] finge ter uma supremacia indiscutível sobre o não-psíquico, sobre o cósmico. (SLOTERDIJK, 2011, p. 142)

Mas e a “decisão”? Do que se trata? Na esteira desta percepção de “homem”, uma “decisão” seria então uma escolha orientada ora pelo aspecto racional do homem ora submetida às inclinações de sua experiência. Sendo a primeira aquela merecedora de um elogio, e cujos resultados são “virtuosos”, e até almejados; à segunda, cabe desprezo e censura. As antigas noções de *sujeito* entre gregos e medievais, *hypokeimenon* e *subjectum* respectivamente, que ainda guardavam alguma natureza de “impessoalidade” deram lugar, na Modernidade, a uma interpretação do “ser” humano como indivíduo, como “agente” racional e autônomo. Para Heidegger (2002b, p. 111) isso significa então que “o homem se torna naquele ente no qual todo o ente, no modo do seu ser e da sua verdade, se funda. O homem torna-se centro de referência do ente enquanto tal.”⁹ Neste sentido, pode-se dizer que a essência da noção de “decisão”, na Modernidade, é baseada no ato da vontade do homem, que se coloca a si mesmo,

⁹ Aqui cabe apenas uma ressalva apenas, para não nos distanciarmos do tema do texto. Como afirma Heidegger (2014, p. 549), já no pensamento grego se prenunciava aparentemente certa referencialidade ao humano no tocando à totalidade do “sendo”: “Se nos lembrarmos mesmo ainda de que, já na filosofia grega anterior a Platão, um pensador, a saber, Protágoras, ensinou que o homem seria a medida de todas as coisas, então toda metafísica, e não apenas a metafísica moderna, parece de fato ser construída em função do papel normativo do homem no interior do ente na totalidade. [...] No entanto, isso não nos dá de maneira alguma o direito de também tomar o homem agora pela medida de todas as coisas, de distingui-lo como o ponto central de todo ente e de colocá-lo como o senhor de todas as coisas.”



de modo voluntarista, e, somente a si mesmo.

A bem da verdade, não é exagero dizer que este horizonte de compreensão sobre a questão da tomada de decisão, no campo da Bioética, é radicalmente hegemônico. O mesmo se repete no conhecimento vulgar ou na própria história do pensamento quando se tematiza a questão “*o que é o homem?*”. De maneira muito reduzida, esta posição se assenta na ideia de que caberia aos profissionais da saúde a responsabilidade de refletir sobre suas escolhas, de modo que suas decisões sejam “as mais acertadas e as melhores para seus pacientes – do ponto de vista desses últimos –, considerando não somente a relevância técnica, científica, mas igualmente a pertinência ética” (LIMA, REGO e SIQUEIRA-BATISTA, p. 32). No campo da saúde, é lugar comum o discurso sobre a necessidade de se criar “condições para o alvorecer da genuína autonomia e para o seu efetivo exercício”, afinal é ética é um “saber para atuar como agente racional autônomo, ou seja, como humano... Eis o caminho para se discutir a humanização” (REGO, GOMES E SIQUEIRA-BATISTA, p. 485).

Logo, no horizonte das aplicações éticas modernas, fica clara a possibilidade, quiçá uma necessidade, de uma sobreposição disto que se consagrou como “razão”, mas que de fato é apenas “raciocínio”, cálculo, sobre as inclinações, paixões¹⁰. A “decisão” do homem moderno, renascentista, portanto, deriva de um improvável entendimento do conceito de “vontade”. Trata-se de uma espécie de “dominação” da instância “raciocinativa” sobre todo o “resto”, imposição de uma parte sobre outra, ambas supostamente compondo esta substância¹¹ chamada “*animal rationale*”. Segundo Heidegger:

Nesse âmbito se inclui a ἀρετή [arete] pensada de modo romano, como virtus, em italiano virtu, de onde a palavra “virtuosidade”. A “decisão” no sentido moderno é a ordenação fixada da vontade em si mesma e pertence, metafisicamente, ao contexto da vontade de vontade, cuja forma mais próxima se mostra como vontade de poder. A decisão, no sentido moderno, não está fundada, metafisicamente, na ἀλήθεια [aletheia], mas na autocerzeza do

¹⁰ Espinosa (2009, p. 273) faz uma reflexão interessante sobre o tema: “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir-se deles, chorá-los, censurá-los ou (os que querem parecer os mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer uma coisa divina e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplos modos uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem. De onde resulta que, as mais das vezes, tenham escrito sátira em vez de ética [...]”.

¹¹ Segundo Macdowell (1993, p. 162): “[...] se a interpretação do ente intramundano em vez de partir do fenômeno originário do lidar cotidiano, tal qual ele se manifesta no plano pré-predicativo, toma o próprio conhecer, como fio condutor, ela passa forçosamente por cima do fenômeno existencial do mundo e, por conseguinte, não percebe a própria estrutura do ser-no-mundo. O ser do ente é compreendido então como estar aí à vista. O homem, como o ente que conhece, se entende correspondentemente como eu substancial, sujeito de diferentes atos, pelos quais se refere de quando em quando ao ente que se lhe objeta. A interpretação ontológica do homem parte, assim, não do seu ser próprio, mas sim do ente intramundano como estante”.



homem como sujeito, isto é, na subjetividade. A decisão concebida de maneira moderna é o querer do que é querido em seu próprio querer; nesse querer ela é arrebatada pelo querer. “Ser arrebatado”, em latim, é fanatice. A característica distintiva da decisão moderna é “o fanático”. (HEIDEGGER, 2008, p. 113)

A noção de “autonomia” é verdadeira pedra angular para uma aproximação ainda mais contundente da noção de *decisão* que vemos operar no horizonte da reflexão bioética. Vigora, de maneira praticamente absoluta, um entendimento cartesiano de *autonomia*, aquela que doa ao “humano”, tal sujeito, o poder de *decisão*, no esquecimento e abandono do “ser”, do “ser-resoluto” do qual o “humano” e “mundo” já são *decisão*, enquanto “ser-em-o-mundo”. Não é “fulano” que decide, “fulano” já é *decisão* em si.

O termo “autonomia”, fruto da conjunção das palavras gregas *auto* e *nomos* foi radicalmente desfigurado de seu sentido mais profundo por uma agenda interpretativa da Modernidade. Para Bornheim (1992, p. 247), é com “Descartes que o homem passa a ser senhor do objeto”. Esta percepção é complementada por uma nova acepção da liberdade, fundada sobretudo numa superação das interpretações antigas da liberdade, a grega e a medieval. Segundo Bornheim, Descartes consegue restringir a liberdade ao livre arbítrio, isto é, “não se trata mais de vencer o jugo dos tiranos e manter a plenitude da condição grega de cidadão, nem de dominar essa outra tirania, a da carne na acepção paulina, e sim de afirmar que o homem, pelo livre arbítrio, promove-se à condição de senhor – senhor de sua escolha” (1992, p. 247). A subjetividade, é entendida como a ideia de que existe alguma “coisa” (*res cogitans*) que é tanto proprietária de certos estados mentais quanto *agente* de certas atividades. O “agenciamento” do agir se estabelece de maneira radical. Cabe ao ser “humano” o auto legiferar desde uma vontade racional e toda ação pode estar sob o jugo das deliberações de um sujeito-agente, racional. Heidegger escrutina esta transição fundamental:

O homem é o fundamento insigne que se encontra na base de toda representação do ente e de sua verdade, o fundamento sobre o qual todo representar e seu re-presentado são e precisam ser posicionados, caso devam ter uma estabilidade e uma consistência. O homem é *subiectum* nesse sentido insigne. O nome e o conceito de “sujeito” passam agora para a nova significação e se transformam no nome próprio e no termo essencial para o homem. Isso significa: todos os entes não humanos transformam-se em objeto para este sujeito. A partir de então, *subiectum* não é mais considerado como o nome e o conceito para os animais, as plantas e as pedras.

A entidade possui agora o sentido de re-presentidade do sujeito que representa. Isso não significa de maneira alguma que o ente seria uma “mera representação” e que essa representação seria uma ocorrência na “consciência” humana, de modo que todo ente evaporaria na construção nebulosa de simples pensamentos. Tal como Kant mais tarde, Descartes nunca



duvidou de que o ente, enquanto algo que é constatado em si e a partir de si em seu sendo, seria real. No entanto, a pergunta persiste: o que significa nesse caso ser e como o ente precisa ser alcançado e assegurado pelo homem enquanto aquele que se tornou sujeito? (HEIDEGGER, 2014, p. 576)

Logo, seguindo os passos de Heidegger (*ibid.*), tudo que se manifesta no interior da experiência humana é “re-presentidade”, devidamente assegurada por uma re-presentação calculadora de um “eu” suposto pela metafísica moderna. Esta re-presentidade é o instrumento por meio da qual são assegurados ao “humano” o seu modo de proceder em meio ao ente: seu escrutínio, sua conquista, seu assenhoreamento bem como a colocação do ente à “sua” disposição. Nietzsche, sempre genial, já alertava para essa profunda representação ilusória. Uma fé, dizia o alemão. A crença inabalável de que o “eu” é capaz de pensar e atingir os abismos mais profundos do ser, não somente conhecendo suas estruturas mais essenciais, mas inclusive “corrigindo” suas manifestações. Uma sublime ilusão metafísica, sem dúvida.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este ensaio se esforçou, tanto quanto possível, para refletir sobre rudimentos da desfigurada interpretação do “ser” humano como fundamento insigne que se encontra na base de toda re-presentação do ente e de sua verdade. Procuramos explicitar de que maneira o ser “humano”, “sujeito-agente”, autônomo, da metafísica moderna é, nesse sentido, uma substância clivada, dividida. Esta “nova” significação do “ser” humano, como ser “humano”, “sujeito-raciocinativo” (nome próprio e termo essencial para o humano) transforma tudo mais em objeto. Este “enquadramento” do “ser” humano realçou de maneira radical a primazia do sujeito diante do objeto sobretudo porque desta constatação emerge um “sujeito raciocinativo”, ilusoriamente único capaz de poder apreender o “todo”, lhe atribuindo uma “ordem”, uma “ordenação” raciocinativa, calculativa, que lhe faculta a possibilidade de se discutir sobre uma interpretação específica das noções de *escolha* e *tomada de decisão* e de que maneira esta compreensão amputada da experiência humana é decisiva para nossas formas de vida. Na esteira deste entendimento, “agimos”, “decidimos”, “escolhemos” como efeito ora de inclinações ora do “raciocínio” e, neste sentido, tudo aquilo que fazemos é suscetível de um elogio ou de uma censura, precisamente pois pertencem à um “homem” capaz de se auto legislar, autogovernar.

É importante esclarecer ao leitor sobre a dificuldade de se empreender uma reflexão



Recebido em: 03/08/2020

Aprovado em: 20/10/2020

Publicado em: 20/12/2020

sobre um tema desta envergadura no enxuto espaço de um artigo. Diante da vastidão de possibilidades, nos coube apenas reunir um conjunto de notas com o propósito de encaminhar a meditação, servindo no mais das vezes tão somente como um convite ao pensamento. Contra a tradicional clivagem do “humano”, incapaz de conceber a singularidade e exceção do “ser” humano, da “pessoalidade”, de maneira suficientemente elevada, fica exposta, de maneira subliminar, a possibilidade de se conceber uma outra perspectiva para o “ser” humano e, por conseguinte, de “decisão”, enquanto “abertura”, sem nenhum relacionamento especial com as modernas apropriações da noção de ser “humano” e “eu”, na esteira da contribuição de Heidegger e sua analítica do *ser-aí* (*Dasein*), capaz de um encaminhamento radicalmente inovador e admirável para esta questão deveras importante para a reflexão ética e, por conseguinte, para o campo da Bioética.



REFERÊNCIAS

- BORNHEIM, Gerd. O sujeito e a norma. In: NOVAES, Adauto (org.). *Ética*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- BUZZI, A. *Introdução ao pensar*. Petrópolis: Vozes, 1973.
- ESPINOSA, Baruch. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- HAAR, Michel. *Heidegger and the essence of man*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Coordenação da tradução Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.
- HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora UNICAMP, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. *A Essência da Liberdade Humana*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012b.
- HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche*. Volume único. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- LADEIRA, Talita Leite; SILVA JUNIOR, Aluísio Gomes da; KOIFMAN, Lilian. Fundamentos éticos na tomada de decisão de discentes de fisioterapia. *Interface*, Botucatu, v. 21, n. 62, p. 675-685, set. 2017. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141432832017000300675&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 29 dez. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/1807-57622016.0273>.
- LADRIÈRE, J. *Ética e Pensamento Científico: a abordagem filosófica do problema bioético*. São Paulo: Editora Letras & Letras, 1994.
- LIMA, Maria de Lourdes Feitosa; REGO, Sérgio Tavares de Almeida; SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo. Processo de tomada de decisão nos cuidados de fim de vida. *Rev. Bioét.*, Brasília, v. 23, n. 1, p. 31-39, abr. 2015. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S198380422015000100031&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 29 dez. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/1983-80422015231043>.
- RIBEIRO, Carlos Dimas Martins; REGO, Sergio. Bioética clínica: contribuições para a tomada de decisões em unidades de terapia intensiva neonatais. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 13, supl. 2, p. 2239-2246, Dec. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141381232008000900028&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 dez. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232008000900028>.
- SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo; SCHRAMM, Fermin Roland. A eutanásia e os paradoxos da autonomia. *Ciênc. saúde coletiva*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 1, p. 207-221, Feb. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S141381232008000100025&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 dez. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/S1413-81232008000100025>.
- SLOTERDIJK, Peter. *Sin Salvación – tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Akal, 2011.



FOUCAULT E O NASCIMENTO DA CIÊNCIA MODERNA A PARTIR DAS PRÁTICAS JURÍDICAS

FOUCAULT AND THE BIRTH OF MODERN SCIENCE FROM JUDICIAL PRACTICES

Jadir Antunes¹

Anderson Prado²

Angela Caciano³

RESUMO

Este trabalho analisa como Michel Foucault, através de uma pesquisa de perspectiva genealógica, mostra a emergência das formas racionais de produção da verdade na Modernidade a partir das práticas judiciárias medievais. As práticas políticas de dominação feudais possibilitaram ao soberano vencedor se apoderar das práticas judiciárias e institucionalizar o Direito como instrumento de poder do Estado. O método investigativo de aferição da verdade inventado para a nova forma jurídica foi o inquérito, *inquisitio*. Este, então, acabou por tornar-se a forma ou modelo geral de produção da verdade não apenas no campo do Direito e das práticas judiciárias, mas, também, em todas as demais formas de saber racionais, filosóficas e científicas modernas até o Século das Luzes. Tal forma de produção da verdade produziu seus efeitos que são sentidos em grande medida ainda na contemporaneidade.

Palavras-chave: Michel Foucault. Genealogia. Inquérito. Saber-Poder. Verdade.

ABSTRACT

This paper analyzes how Michel Foucault, through a research from a genealogical perspective, shows the emergence of rational forms of truth production in Modernity based on medieval judicial practices. The political practices of feudal domination made it possible for the winning sovereign to seize judicial practices and institutionalize law as an instrument of state power. The investigative method of verifying the truth invented for the new legal form was the inquiry, *inquisitio*. This, then, ended up becoming the general form or model of production of the truth not only in the field of Law and judicial practices, but also in all other forms of modern rational, philosophical and scientific knowledge until the Century of Lights. The effects produced by such form of truth's producing are felt still in a great extent even in the contemporary times.

Keywords: Michel Foucault. Genealogy. Inquiry. Knowledge-Power. Truth.

¹ Professor Dr. da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO-PR). E-mail: jair1903@gmail.com.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6337959231271181>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6282-0827>.

² Doutor em História Latino-Americana pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS) e Professor do Instituto Federal do Paraná (IFPR). E-mail: pradohistoria@yahoo.com.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5675445137146369>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0612-7382>.

³ Mestranda no Programa de Mestrado Profissional em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. E-mail: 123angela.caciano@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5172112964259811>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1030-2689>.



Introdução

No início da década de 1970, Michel Foucault passa a desenvolver pesquisas no campo chamado *genealógico*. Seu propósito geral, agora como professor da cátedra de “História dos sistemas de pensamento” no *Collège de France*, é compreender como surgiram, e como se modificaram, os sistemas de pensamento ocidentais modernos. Mais especificamente, como se formaram, a partir de relações de poder e de saber, a filosofia racionalista e as ciências naturais, empíricas e humanas, modernas e contemporâneas. O ponto de partida desta pesquisa são as práticas judiciárias medievais. Foi na série de cinco conferências ministradas no Brasil no ano de 1973, intitulada *A verdade e as formas jurídicas*, onde Foucault procurou mostrar a origem-emergência do poder e do saber modernos e sua relação com o Direito, ou melhor, com as práticas jurídicas.

A pesquisa histórico-filosófica de Foucault tem no método genealógico desenvolvido por seu grande mestre⁴, Friedrich Nietzsche, o fio condutor de sua perspectiva de trabalho. Para Roberto Machado, “O projeto genealógico [de Nietzsche] ... é uma tentativa de superação da metafísica através de uma histórica descontínua dos valores morais que investiga tanto a origem – compreendida como nascimento, como invenção – quanto o valor desses valores” (MACHADO, 2002, p. 59). Foucault interpreta este método da genealogia a seu modo e de acordo com seus próprios objetivos de pesquisa. E em *terrae brasilis* que Foucault delinea, pela primeira vez, seu projeto sobre a intrincada relação entre poder e saber na constituição dos saberes modernos – tanto da filosofia e quanto das ciências (naturais, empíricas e humanas), os quais teriam então rompido com a perspectiva teológica do conhecimento medieval e adotado uma perspectiva racionalista e em certa medida já “materialista” (empirista) à produção da verdade. Foucault propôs então uma genealogia dos saberes modernos, de suas tecnologias, de seus efeitos de poder, bem como do surgimento de novos sujeitos e, sobretudo, do sujeito de conhecimento, racional, iluminista, o qual teria se tornado o padrão de homem moderno para a tradição filosófico-científica⁵:

⁴ “Pode-se verificar uma relação de Foucault com o pensamento de Nietzsche... uma série de estudiosos vê Foucault como inteiramente nietzschiano” (PETERS, 2000, p. 61).

⁵ Como explica Franklin Leopoldo e Silva o nascimento do sujeito moderno cartesiano: “O que quer dizer [para Descartes] *tomar o sujeito como ponto de partida do conhecimento*? Significa dizer que não apenas para haver conhecimento é preciso um sujeito que conheça, coisa que ninguém jamais duvidou, mas significa principalmente que o sujeito é o polo irradiador de certeza e que é a partir do que se encontra no sujeito que se constitui o conhecimento verdadeiro, entendendo-se aqui o sujeito como exclusivamente o pensamento” (SILVA, 2005, p. 11).



Meu objetivo [nessas conferências] será mostrar-lhes como as práticas sociais [surgidas na Idade Média] podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e sujeitos de conhecimento. O próprio sujeito do conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história (FOUCAULT, 2011, p. 8).

Como filósofo nominalista, Foucault não procura as raízes do saber moderno na metafísica ou mesmo nos sistemas filosóficos e científicos propriamente ditos, pois esses são pontos de chegada – são resultados, os efeitos do saber-poder – e não seus pontos de partida. Assim, para desenvolver tal projeto de pesquisa genealógica da constituição dos saberes modernos, Foucault procura as raízes do saber moderno nas práticas sociais medievais, mais especificamente a partir da nova conformação política originada pela formação dos grandes reinos feudais e pela nova conformação do Direito naquele período.

Em nosso texto procuraremos mostrar, então, como Foucault genealogista desvelou as origens, no sentido de emergência e proveniência, do poder soberano medieval/moderno a partir de práticas políticas nas formas da guerra e das práticas judiciárias condenatórias. A partir de práticas políticas de guerra entre senhores feudais, o soberano, vitorioso no combate, se apropriou das armas e das riquezas dos vencidos e impôs-lhes obediência. Sobretudo, apropriou-se do poder de impor o Direito, passando a ter o monopólio de ditar as leis. Para tanto, criou o Poder Judiciário vinculado ao Estado e inventou um grande mecanismo de investigação jurídica, possibilitando-o ampliar, legitimamente, seu poder soberano.

Este novo mecanismo inventado pelo Direito do soberano foi o Inquérito; um grande instrumento de produção da verdade, da verdade jurídica, que possuía uma dupla função: investigativa e legitimadora. Por um lado, na forma de método de investigação, o Inquérito tinha a função de produzir saber na forma de verdade racional-científica, elaborado por meio de uma investigação de cunho empírico dos fatos delituosos. Por outro lado, na forma de instrumento processual, o Inquérito tinha como função servir ao soberano como meio legítimo de subjugação política e econômica dos súditos, onde a sentença determinava a punição pela infração cometida, fosse ele um simples súdito, fosse, sobretudo, um grande senhor insubmisso à soberania do poder absoluto.

Antes de continuarmos nesse caminho de interpretação da obra de Foucault sobre as origens do poder centrado na figura do soberano, parece-nos interessante e ao mesmo tempo apropriado ressaltarmos, porém, que Foucault demarcou nas três primeiras conferências de A



verdade e as formas jurídicas, bem como em alguns cursos do *Collège de France*, e ainda na primeira e segunda partes de *Vigiar e punir* que não é uma característica do poder ser ele igual em todos os tempos e em todas as sociedades. Ou seja, para Foucault não tem o poder a característica de ser difuso de modo “universal” e intempestivo, tal como se caracteriza na “sociedade disciplinar”.

Nas formas sociais pré-disciplinares – feudal e moderna – o poder aparece como uma arma política do soberano, sendo exercido monoliticamente do alto da estrutura estatal. Aqui, trata-se da predominância do macro-poder político-jurídico do rei. Na terceira e quarta partes de *Vigiar e punir*, bem como em *A vontade de saber*, ao contrário, Foucault mostra o poder socialmente difuso, espalhado nas diversas redes sociais, como micros-poderes. Estamos então em plena sociedade disciplinar, e o poder e o saber (agora na forma do Exame) têm a função de disciplinar as condutas ao nível microfísico, exercido infinitesimalmente nas teias sociais por todos os indivíduos, com maior ou menor intensidade, dependendo de sua posição nas relações de poder. Nesse sentido, seguindo os passos de Foucault, ressaltamos o fato de o poder na era feudal/moderna não ter as mesmas características contemporâneas, não podendo assim ser analisado nos mesmos moldes, como bem alerta Roberto Machado, demarcando a especificidade do poder disciplinar à sociedade burguesa tal qual constituída a partir do final do século XVIII e início do XIX:

Essa análise [do poder disciplinar], porém, é histórica e específica. Não é, certamente, todo poder que individualiza, mas um tipo específico que... Foucault intitulou disciplina. Além disso, esse poder é característico de uma época, de uma forma específica de dominação. A existência de um tipo de poder que pretende instaurar uma dissimetria entre os termos de sua relação, no sentido de que exerce o mais possível anonimamente e deve ser sofrido individualmente é, segundo Foucault, uma das grandes diferenças entre a sociedade em que vivemos e as sociedades que a precederam” (MACHADO, 2006, p. 175).

Com esta apresentação convidamos o leitor agora a nos acompanhar nessa interpretação sintetizada de como teriam se constituído historicamente, para Foucault, o poder e o saber modernos, emergidos do grande emaranhado político proveniente das práticas sociais medievais, especialmente do campo jurídico.

1 A EMERGÊNCIA DO PODER POLÍTICO ESTATAL MEDIEVAL E A INVENÇÃO DO PODER JUDICIÁRIO



Em aula-conferência de 1976, Foucault faz uma espécie de balanço das pesquisas daquela década em relação às interações entre poder, direito e verdade:

O que tentei investigar, de 1970 até agora, grosso modo, foi o *como* do poder; tentei discernir os mecanismos existentes entre dois pontos de referência, dois limites: por um lado, as regras do direito que delimitam formalmente o poder e, por outro, os efeitos de verdade que este poder produz, transmite e que por sua vez reproduzem-no. Um triângulo, portanto: poder, direito e verdade (FOUCAULT, 2009c, p. 179).

Durante a Alta Idade Média – entre os séculos V e X –, segundo Foucault, teria predominado, sobretudo quando do desaparecimento do Estado romano, o direito germânico. Este possuía uma forma de prática jurídica muito semelhante, em vários aspectos, àquela forma grega da época homérica, da qual Foucault explica que os litígios eram também resolvidos na forma das chamadas provas-desafio de caráter mítico-religioso. No direito germânico, da mesma forma, os litígios criminais eram resolvidos entre os litigantes, também por uma justa em forma de prova, onde o acusador lançava um desafio ao acusado, que podia aceitar o desafio e sofrer as consequências no caso de perder o litígio, ou então renunciar à prova e aceitar a derrota e pagar a punição, que poderia ser uma pena física ou, então, na forma de uma transação econômica. Nesta forma jurídica germânica uma contestação proposta pelo ofendido contra o ofensor era decidida apenas entre ambos (ou seus familiares), e sem a intervenção de um poder de julgar externo. O sistema de provas não se pautava pela racionalidade científica, e sim por provas de mostra de importância social do acusado, ou provas físico-corporais (ordálios e lutas) e, sobretudo, provas de caráter mágico-religiosas; a finalidade era a vitória de um e a derrota do outro, seja pela força ou pela transação econômica: “Esse sistema era uma maneira de provar não a verdade, mas a força, o peso, a importância de quem dizia” (FOUCAULT, 2011, p. 59).

Nesse período de grande fragmentação política, especialmente após a desagregação do Império Carolíngio e, conseqüentemente, o fim da segurança empreendida pelos seus exércitos, a tendência foi de os senhores de terras fecharem-se em microestados (feudos) autossuficientes e organizar sua proteção com exércitos próprios. É nesse contexto político fragmentário, economicamente estagnado e regido pelo direito germânico de resolução individual dos litígios, onde Foucault explica a emergência (*Entstehung*)⁶ das condições provenientes (*Herkunft*) das lutas do período anterior conformadoras do nascimento (*Geburt*) da modernidade ocidental.

⁶ Os termos em alemão aqui destacados são empregados por Foucault e fazem parte do texto *Nietzsche, a genealogia e a história*, onde, para demarcar a especificidade do método genealógico, ele apresenta uma diferença



Neste contexto, explica Foucault, predomina uma espécie de guerra dos senhores feudais entre si pelo controle do poder político, das armas, da ampliação das terras ou de caráter monetário. A forma principal de promover a circulação das riquezas seria através da guerra e da captura com exigência de pagamento de resgate. Para aumentar suas riquezas, um senhor possuidor de armamento invade e ocupa as terras de outro senhor, fazendo-lhe refém. Exige-lhe, então a entrega das armas e um pagamento, uma compensação pecuniária em troca da desocupação do feudo ou do burgo:

Pode-se dizer, esquematicamente, que um dos traços fundamentais da sociedade feudal europeia ocidental é que a circulação dos bens é relativamente pouco assegurada pelo comércio. Ela é assegurada por mecanismos de herança, ou de transmissão testamentária e, sobretudo, pela contestação belicosa, militar, extrajudiciária ou judiciária. Um dos meios mais importantes de assegurar a circulação dos bens na Alta Idade Média era a guerra, a rapina, a ocupação de terra, de um castelo ou de uma cidade (FOUCAULT, 2011, p. 63).

A guerra para assegurar a circulação, posse e concentração dos bens e dos armamentos teria sido o modo principal, segundo Foucault, com os senhores mais poderosos no período feudal teriam promovido o aumento do seu poder político, o acúmulo de riquezas, a ampliação de suas fronteiras e a constituição de grandes exércitos monárquico-estatais:

Há... uma dupla tendência característica da sociedade feudal. Por um lado, há uma concentração de armas em mãos dos mais poderosos que tendem a impedir sua utilização pelos menos poderosos. Vencer alguém é privá-lo de suas armas, derivando daí uma concentração do poder armado, que deu mais força, nos estados feudais, aos mais poderosos e finalmente ao mais poderoso de todos, o monarca (FOUCAULT, 2011, p. 64).

A outra tendência característica das guerras feudais e da consequente concentração de poder político, econômico e militar nas mãos do rei, destacada por Foucault, especialmente a partir do final do século XII e ao longo do século XIII, foi a circunstância de o senhor vencedor sobrepor-se aos vencidos não apenas derrotando-os no campo de batalha e sujeitando-os a seu poder, mas também tomando para si o controle direto das práticas jurídicas e usando-as a seu favor. O soberano apossa-se do poder de fazer justiça, criando um Poder Judiciário vinculado

que a palavra alemã “origem” pode ser escrita por vários significados, e Nietzsche teria demarcado uma diferença entre a palavra *Ursprung*, significando origem no sentido metafísico, e os outros, demarcando origem em sentido histórico (Ver FOUCAULT, 2009a). *Erfindung*, invenção, é também empregado nas conferências sobre *A verdade e as formas jurídicas*. Sobre o tema ver o artigo “Foucault e a genealogia nietzschiana como método de produção da *Wirkliche Historie*” In: ANTUNES, PRADO, DA COSTA, 2019, pp. 7-23).



ao Estado, transformando o aparato judiciário em instrumento de poder político, dando-lhe um novo formato e uma nova função totalmente diferentes daqueles predominantes no Direito Germânico:

Por outro lado, e simultaneamente [à concentração do armamento bélico], há as ações e os litígios judiciários que eram uma maneira de fazer circular os bens. Compreende-se, assim, porque os mais poderosos procuravam controlar os litígios judiciários, impedindo que eles se desenvolvessem espontaneamente entre os indivíduos e porque tentaram apossar-se da circulação judiciária e litigiosa dos bens, o que implicou a concentração das armas e do poder judiciário, que se formava na época, nas mãos dos mesmos indivíduos” (FOUCAULT, 2011, p. 64).

O rei percebe no Direito, diz Foucault, nas práticas jurídicas, uma grande arma política, um instrumento político-judiciário a seu serviço, tanto para aumentar seu aparato político-militar quanto para aumentar seu poder econômico. A tática é centralizar o sistema judiciário nas mãos do Estado e utilizar o Direito como forma legítima de reforçar o poder político, mediante a submissão dos senhores à nova soberania imperante e, ao mesmo tempo, utilizá-lo como arma legítima para processar penalmente o senhor insubmisso, impondo-lhe uma multa pecuniária e, sobretudo, aplicando-lhe o ardiloso e odioso instituto do confisco patrimonial:

(...) O Estado ou melhor, o soberano ... é não somente a parte lesada, mas a que exige reparação (...). Vai-se exigir [o soberano] do culpado não só a reparação do dano feito a um outro indivíduo, mas também a reparação da ofensa que cometeu contra o soberano. É assim que aparece, com o mecanismo das multas, o grande mecanismo das confiscações. Confiscações dos bens que são, para as monarquias nascentes, um dos grandes meios de enriquecer e alargar suas propriedades. As monarquias ocidentais foram fundadas sobre a apropriação da justiça, que lhes permitia a aplicação desses mecanismos de confiscação. Eis o pano de fundo político dessa transformação (FOUCAULT, 2011, p. 67).

As práticas jurídicas se tornam, portanto, armas políticas de submissão de outros senhores e também forma de maior enriquecimento do monarca, pois, na nova conformação jurídica as vitórias do soberano nos litígios contra outros senhores lhe proporcionavam a ampliação de seu poder soberano e a apropriação dos bens do vencido. O Direito seria então uma forma de continuidade legalizada da guerra entre senhores: “Estamos em uma fronteira fluída entre o direito e uma certa maneira de continuar a guerra. Este acordo [do pagamento de um resgate] se situa na fronteira entre o judiciário e o belicoso e é uma das maneiras mais frequentes de alguém enriquecer” (FOUCAULT, 2011, p. 63).



Foucault, assim, mostra como nesse período as relações de poder econômico e político entre senhores feudais se davam pela guerra, pela belicosidade, e o Direito medieval era, nesse sentido, uma forma de ritualizar a guerra, de dar à guerra entre os senhores, ares de legitimidade ao poder do vencedor para se apropriar tanto das riquezas quanto das armas do perdedor, além de submissão política: “A riqueza é o meio pelo qual se pode exercer tanto a violência quanto o direito de vida e de morte sobre os outros. Guerra, litígio judiciário e circulação de bens fazem parte, ao longo da Idade Média, de um grande processo único e flutuante” (FOUCAULT, 2011, p. 64).

A partir dessas práticas fluídas entre guerra e Direito para concentrar poder há nesse período, portanto, uma espécie de revolucionamento das formas políticas, econômicas, jurídicas, culturais e, mais ainda, ao nível das formas do saber, de novas formas de investigação da verdade, as quais teriam mudado a história do Ocidente:

Toda a segunda metade da Idade Média vai assistir à transformação destas velhas práticas [do direito germânico] e à invenção de novas formas de justiça, de novas formas de práticas e procedimentos judiciários (...), de práticas e procedimentos que são absolutamente capitais para a história da Europa e para a história do mundo inteiro... (FOUCAULT, 2011, p. 62).

Um dos principais resultados das práticas da guerra entre senhores para determinar quem tem mais riquezas e armas, e portanto, pode exercer um maior poder político sobre o outro; quem, finalmente, se tornaria o soberano, o monarca feudal e com o poder de exercer uma prática jurisdicional sobre um vasto território seria o fato de que este monarca-vencedor da guerra agora se apropriou das práticas judiciárias e criou um Poder Judiciário controlado por si: “nos interessa aqui é ver como se formou um poder judiciário” (FOUCAULT, 2011, p. 64). E a invenção (*Erfindung*) deste Poder Judiciário pelo Estado moderno nascente, a ele vinculado e diretamente controlado e utilizado como instrumento de poder político tem a característica de ser agora

uma *Justiça* que não é mais contestação entre indivíduos e livre aceitação por esses indivíduos de um certo número de regras de liquidação [como no direito germânico], mas que, ao contrário, vai se impor, do alto, aos indivíduos, aos oponentes, aos partidos. Os indivíduos então não terão o direito de resolver, regular ou irregularmente, seus litígios; deverão submeter-se a um poder exterior a eles que se impõe como poder judiciário e poder político (FOUCAULT, 2011, p. 65).



A criação desse poder judiciário vinculado ao poder soberano, ao poder direto do rei, segundo Foucault, nem na Grécia nem em Roma chegou a existir: seria uma criação totalmente moderna⁷. O poder de julgar, como aparece na peça de Sófocles, teria sido uma grande conquista do povo ateniense, dos cidadãos, da democracia ateniense contra o poder do déspota ou da aristocracia⁸. Ali, o direito de depor como testemunha em um julgamento, testemunhar em um crime, mesmo contra o governante ou governantes, era um grande orgulho do cidadão comum, pois ele sabia ter o poder de impor, com seu testemunho, um enorme freio ao poder do tirano.

Foucault mostra o poder judiciário na época medieval/moderna com uma função exatamente contrária àquela grega. Agora, o poder de julgar existe não para limitar o poder tirano do rei. O oposto é verdadeiro: o Direito tem agora a missão de auxiliar o rei a fortalecer seu poder, a servir-lhe como instrumento de aumento de poder político e econômico. Agora, o poder judiciário, o poder de dizer a verdade através de uma investigação por inquérito, está a serviço do poder político absoluto e absolutista.⁹ E, além dessa função de assegurar a legitimidade do poder, o Direito tem também a missão de produzir saber, de produzir verdade, de uma verdade que gera mais poder, de concentração tanto do mecanismo do saber – o inquérito – quanto de seus resultados pela manipulação estatal dos litígios, como veremos a seguir.

2 O INQUÉRITO E A INVENÇÃO DA FORMA DO SABER MODERNO

⁷ Michel Villey mostra o caráter prático, empírico, do Direito Romano: “Se eles [os romanos antigos] já formam um povo hábil na arte jurídica, se as bases do direito moderno existem já entre eles, é unicamente *na prática*. Sempre a prática do direito precedeu a teoria. A justiça romana funciona, o que nos pode parecer estranho, sem possuir por guia obra legislativa bem desenvolvida; e, no entanto, dum maneira segura” (VILLEY, 1991, pp. 38-39; grifado no original).

⁸ Foucault analisa na segunda conferência o nascimento do inquérito na Grécia antiga, através da peça de Sófocles, *Édipo-Rei*. Compara a forma de estabelecimento da verdade na forma da *prova-desafio* da época homérica forma do inquérito na Atenas clássica, mostrando como neste método investigativo judicial se estabelece a verdade a partir de uma forma racional, valorizando provas materiais e especialmente o testemunho dos indivíduos presentes ao evento. Este inquérito de tipo edipiano teria perdurado durante toda a época democrática grega e também sob o Império Romano, e teria desaparecido quando da queda do Estado em Roma com as invasões germânicas.

⁹ Paul Veyne, historiador francês e amigo de Foucault, explica que o rei não administra seu reino imbuído de grande reflexão prévia dos atos de governo; ele simplesmente age, pratica os atos e comandos que lhe são dados factualmente, cotidianamente; age impulsionado pelas circunstâncias, conforme as práticas político-administrativas dele exigem no momento: “O rei exerce, por ‘vontade de poder’, o ofício de rei: atualiza as virtualidades de sua época histórica, que lhe traçam, em pontilhado, a prática de guiar um rebanho ou, se o Senado desaparece, de amimar o povo; isso se impõe a ele, que nem sequer imagina que possa intervir de alguma maneira; nem sonha como as coisas poderiam ser diferentes. Ignorando sua própria vontade de poder, que percebe reificada em objetos naturais, ele só tem consciência de suas reações, quer dizer, sabe o que faz quando reage aos acontecimentos tomando decisões, mas não sabe que essas decisões de detalhe são função de uma certa prática social, do mesmo modo que o leão decide como leão (VEYNE, 1995, pp. 161-162).



A invenção do Poder Judiciário monárquico teria trazido novamente à baila o velho Direito Romano, um direito de Estado esquecido no último meio milênio, mas modificado agora por técnicas judiciais desconhecidas na Antiguidade. O novo sistema jurídico penal, agora estatizado, segundo Foucault, rompeu com as formas de solução de litígios do direito germânico, o qual, como dissemos, não procurava resolver o litígio por meio de uma investigação para descobrir quem cometeu o crime baseado em provas materiais, empíricas, mas por um desafio belicoso, uma luta, uma prova de quem é o mais forte, pelo estabelecimento de uma justa.

Com a emergência do poder judiciário do Estado, porém, uma nova grande arma para extorquir poder econômico e político por meios jurídicos é inventada, permitindo ao soberano a expansão de seu poder político e econômico por meio de processos judiciais condenatórios, tanto sobre a vida e morte dos súditos, quanto sobre os bens dos mesmos pela via das multas e mais ainda do mecanismo do confisco.

Esta grande invenção promovida pelo novo Poder Judiciário estatal, o qual será o grande acontecimento¹⁰ (*événement*) emergente (*Entstehung*) no campo do saber dessa época será o inquérito (*enquête, inquisitio*), vinculado ao poder soberano. Ele será ao mesmo tempo instrumento do poder político e ferramenta de investigação da verdade.

A origem-proveniência (*Herkunft*) do inquérito, diz Foucault, pode ser encontrada nas mais remotas formas de resolução e conflitos jurídicos da Antiguidade grega, mais precisamente na era democrática de Atenas, como aparece na peça *Édipo-Rei*, de Sófocles. Mas, mais recentemente, teria provindo do velho direito administrativo do Império Carolíngio e do Direito Canônico da Igreja, o qual tinha ao mesmo tempo caráter espiritual e administrativo – controle dos bens e controle das almas: “O modelo – espiritual e administrativo, religioso e político, maneira de gerir e de vigiar e controlar as almas – se encontra na igreja: inquérito entendido como olhar tanto sobre os bens e as riquezas, quanto os corações, os atos, as intenções, etc. É esse modelo que vai ser retomado no procedimento judiciário” (FOUCAULT, 2011, p. 71).

Inquérito (*enquête* em francês), *inquisição* (*inquisitio* em latim), significa, conceitualmente, pesquisa investigativa, busca, averiguação da verdade por meio de provas

¹⁰ “É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, ou uma batalha, mas uma relação de forças que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada, mascarada” (FOUCAULT, 2009a, p. 28).



materiais ou racionais. Inquirir algo é perguntar sobre seu ser, sobre sua verdade, sobre o que é. Sobretudo, inquérito é investigar as causas materiais de determinado acontecimento. É uma investigação real, empírica, para descobrir a materialidade e a autoria do delito – para determinar qual foi o fato empírico ocorrido e definido como crime, como ele é descrito juridicamente e qual a devida sanção e, por fim, quem foi o autor – como explica, resumidamente, em *Vigiar e punir*:

Desde que a Idade Média construiu, não sem dificuldade e lentidão, a grande procedura do inquérito, julgar era estabelecer a verdade de um crime, era determinar seu autor, era aplicar-lhe uma sanção legal. Conhecimento da infração, conhecimento do responsável, conhecimento da lei, três condições que permitiam estabelecer um julgamento como verdade bem-fundada (FOUCAULT, 2014, p. 23).

E, do ponto de vista do conhecimento jurídico, das práticas judiciárias de investigação da verdade, o que é o inquérito? Explica Foucault:

[...] foi no meio da Idade Média que o inquérito apareceu como forma de pesquisa da verdade. *Foi para saber o exatamente quem fez o quê, em que condições e em que momento*, que o ocidente elaborou as complexas técnicas do inquérito que puderam, em seguida, ser utilizadas na ordem científica e na ordem da reflexão filosófica (FOUCAULT, 2011, p. 12; grifos nossos).

O inquérito, explica Foucault, não é o conteúdo do saber. Ele é a forma, a ferramenta, o instrumento próprio de investigação, a forma do saber de inquirir e estabelecer a verdade, é a grande forma de investigação empírica de estabelecimento da verdade:

O que foi inventado nessa reelaboração do Direito é algo que, no fundo, concerne não tanto aos conteúdos, mas às formas e condições de possibilidade do saber. O que se inventou no Direito dessa época foi uma determinada maneira de saber, uma condição e possibilidade de saber, cujo destino vai ser capital no mundo ocidental. Esta modalidade de saber é o inquérito, que apareceu pela primeira vez na Grécia e ficou encoberto depois a queda do Império Romano durante vários séculos. (FOUCAULT, 2011, pp. 62-63).

Mas o novo inquérito, além de ser a forma de se apurar a verdade jurídica por meio de uma investigação efetiva, é também, como dissemos, uma arma a serviço do rei, uma arma exclusiva do poder soberano, uma arma para aumentar seu poder tanto político quanto econômico. E o inquérito aparece aqui como o procedimento desse poder.

Como mostramos acima, para Foucault, na Alta Idade Média o poder de um senhor era medido sobretudo pela quantidade de armas postas em movimento na guerra contra outro.



Agora, porém, na época das grandes monarquias e Estados nacionais, e com a estatização das práticas judiciárias, o rei não necessita mais recorrer à guerra contra outros senhores não reconhecedores da legitimidade de sua soberania. Controlando o poder judiciário como instrumento de seu poder, o soberano se utiliza do inquérito como ferramenta para subjugar poderes insubmissos. Com o poder judiciário como instrumento de seu próprio poder, o rei pode agora simplesmente propor uma ação penal, um processo judicial contra o poder insubmisso acusando-o de ter cometido uma determinada infração penal às leis do Estado. O inquérito é então o procedimento investigativo e tem por objetivo levantar a verdade sobre o litígio do qual o poder soberano é a parte acusadora e o poder insubmisso é a parte ré, a parte acusada de ter cometido o delito. O mecanismo da sentença é o grande momento de declaração da vitória do poder soberano sobre o poder vencido. Ela será prolatada ao final pelo Procurador do rei, o qual cumpre, ao mesmo tempo, as funções de acusador, investigador e juiz, e pode condenar o réu, o poder vencido, a uma pena física – suplício, morte simples, banimento – e ou, ainda mais interessante para o poder soberano, condená-lo à perda dos bens, os quais serão confiscados e anexados ao tesouro real¹¹.

Essa nova maquinaria de poder inventado pelo rei tem quatro características principais, e segundo Foucault, são invenções absolutamente novas na história ocidental: a) a invenção de uma *Justiça*, de um Poder Judiciário imposto do alto (como mostramos acima); b) a invenção da figura do *Procurador do rei*; c) a invenção da noção de *infração*¹² (*Brechen* em alemão; *infraction*, em francês) à lei; e d) a invenção dos mecanismos da *multa* e do *confisco*. Estas novas figuras não teriam precedentes no Direito Romano e nem em qualquer outro direito até então existente. Juntamente com a reformulação do instituto da sentença (*sentence*), eles formarão o diabólico¹³ aparato de poder-saber das monarquias modernas.

O Procurador, por exemplo, é um personagem que se apresenta como sendo a extensão do braço do soberano, seu *longa manus* como se diz em linguagem jurídica, e o representa em

¹¹ “A estatização da justiça penal que ocorreu na Idade Média é extremamente importante para compreender o modo como as práticas judiciárias se reestruturaram na modernidade, ao final do século XVIII e início do XIX. O Estado, na segunda metade do medievo, passou a ter o poder de investigar e punir por seus magistrados, fazendo aparecer a verdade a respeito dos fatos passados através do inquérito. Tal pode ser considerado um dos principais elementos genealógicos que fará emergir na modernidade suas formas judiciárias e seu modo de constituição do sujeito” (MORAIS, 2014, p. 309).

¹² Nietzsche explica na *Genealogia da moral* que o infrator é aquele que rompeu violentamente o *Contrat Social* com a comunidade: “(...) o criminoso [*Verbrecher*] é sobretudo um ‘infrator’ [*Brechen*], alguém que quebra a palavra [*Wortbrüchiger*] e o contrato [*Vertrag*] com o todo, no tocante aos benefícios e comodidades da vida em comum, dos quais até então participava (NIETZSCHE, 2009, p. 56; para edição alemã NIETZSCHE, 1887, p. 31).

¹³ A expressão é do próprio Foucault: “Há ainda uma última descoberta, uma última invenção tão diabólica (*aussi diabolique*) quanto a do procurador e da infração [o mecanismo das multas e das confiscações]” (FOUCAULT, 2011, p. 67).



todas as questões onde a lei tenha sido infringida e o Estado tenha interesse em sua reparação: “Onde há um crime, delito ou contestação entre dois indivíduos, ele se apresenta como representante de um poder lesado pelo único fato de ter havido um delito ou um crime” (FOUCAULT, 2011, pp. 65-66). Na origem, ele ocupa ao mesmo tempo as funções de acusador (promotor público), investigador (delegado de polícia), e juiz de direito, o funcionário do Estado incumbido de prolatar a sentença (condenatória ou absolutória).

A noção de infração é também outro desses instrumentos diabólicos inventados (*Erfindung*) pela máquina judiciária estatal. Infração (*infractio*) pode ser então definida como sendo uma ofensa causada à majestade do rei, à lei estabelecida pela soberania e benevolência do Estado. Trata-se então de uma lesão ao Estado, pois as leis são criação exclusiva do soberano e representam a dignidade de sua majestade. Desse modo, diferentemente da forma germânica anterior, praticar um crime não é apenas causar dano a alguém, mas é causar dano a um particular e principalmente causar uma ofensa ao rei e ao poder soberano, à justeza de suas leis. E com a invenção dos mecanismos da *multa* e do *confisco*, e seriam duas formas jurídicas de aumento do tesouro real e de alargamento do território do reino/Estado, a sentença imprime uma pena de reparação à ofensa ao soberano. E a pena geralmente não se restringe a marcar o corpo ou a alma do condenado (na forma do suplício do corpo, do banimento, etc.), mas sobretudo pena na forma de pena de cunho econômico e patrimonial na forma da multa ou do confisco dos bens.

Mas se o inquérito é, por um lado, um instrumento político do Estado para aumentar seu poder, ele é também, por outro lado, um método de investigação da verdade, da verdade penal; um método de investigação em busca de saber qual fato de relevância jurídica aconteceu, qual sua materialidade empírica, quem é o autor, e qual sanção legalmente definida deve ser aplicada. A investigação por inquisição pretende estabelecer a verdade sobre o fato jurídico ocorrido.

Mas, afinal, como se dá o *procedimento* do inquérito como método de produção a verdade? Como explica Foucault, a verdade, no campo do Direito Penal especialmente, pode ser estabelecida de duas maneiras principais: de maneira imediata, atual, quando o acontecimento é presenciado por outrem, ou seja, quando o autor é visto praticando o crime e é imediatamente preso pelos próprios populares ou pela força policial recém-chegada. Esse tipo de ação imediata chama-se *flagrante delicto* (*flagrant délit*), e ocorre quando um sujeito é surpreendido *in acto* na prática delituosa. Nessa modalidade de estabelecimento da verdade não há a necessidade de investigação, pois a verdade está ali presente, evidente por si. O flagrante delicto é *de per se* uma modalidade de estabelecimento da verdade intrajurídica, comum a todos



os ordenamentos, mesmo nos mais primitivos. O inquérito, ao contrário, é uma prática jurídica investigativa ativada exatamente pelo fato de a verdade não ser atual, não ser evidente. Não se sabe qual crime foi praticado e sobretudo não se sabe quem foi seu autor. Estabelece-se aí um procedimento de inquérito, sendo este então um mecanismo de investigação visando a descoberta da verdade – fatural e jurídica – sobre o evento delituoso.

Foucault explica que se o inquérito é o modelo de investigação da verdade no Direito, e de outros campos do saber racional e científico moderno até o século XVIII isso se deve exatamente porque a verdade sobre o objeto não está evidente, não é da ordem da atualidade. O investigador (na figura do Procurador) não sabe a verdade sobre o crime. Sua função será investigar, inquirindo as pessoas mais notáveis do lugar e aqueles que testemunharam a ação ou sabem de alguma informação indicadora da verdade sobre o ocorrido. Os indícios apontados nos autos de um crime acontecido no passado recente e de autoria de certa pessoa, se tornam, no presente, provas da culpabilidade do acusado¹⁴. O Procurador usa aqui de uma “ficção jurídica” para equiparar a investigação por inquérito com aquele procedimento do flagrante delito, apresentando as provas do delito pretérito *como se (comme si)* fossem da ordem presente, da atualidade¹⁵: “O inquérito vai ser o substituto do flagrante delito (...). Tem-se aí uma nova maneira de prorrogar a atualidade, de transferi-la de uma época a outra e de oferecê-la ao olhar, ao saber como se ela ainda estivesse presente. (FOUCAULT, 2011, p. 72).

O inquérito, ao reatualizar o passado metamorfoseando-se em flagrante delito para tornar atual o fato passado como se estivesse acontecido nesse instante é uma invenção uma invenção fundamental na história ocidental de estabelecer a verdade não só no campo jurídico, mas para todas as formas de saber: “Essa inserção do procedimento do inquérito reatualizando, tornando presente, sensível, imediato, verdadeiro, o que aconteceu, como se estivéssemos presenciando, constitui uma descoberta capital” (FOUCAULT, 2011, p. 72).

O inquérito é, portanto, a *forma do saber*, o modo de produção da verdade na modernidade não apenas nas práticas jurídicas, mas também e sobretudo a forma de produção

¹⁴ Foucault explica em *Vigiar e punir* que mesmo a confissão extraída sob tortura era uma prática jurídica válida e, apesar de sua barbárie, foi largamente utilizada e tinha validade jurídica comprovada, se confirmada na presença do magistrado. Com isso, queremos dizer que no procedimento inquisitório medieval/moderno, o interrogatório sob tortura para extorquir a confissão do acusado, se hoje é condenado como meio execrável, foi largamente utilizado não apenas pela justiça da Igreja, como comumente se pensa, mas teria sido um grande instrumento de extração forçada da verdade utilizado sobretudo pelo Poder Judiciário do Estado moderno (Cf. FOUCAULT, 2014, pp. 38-45).

¹⁵ Como explica Villey sobre as mudanças postas pelo Pretor ao Direito Quiritário para beneficiar o estrangeiro em litigância com um romano: “Inserir-se-á na fórmula uma curta frase, que convida o juiz a raciocinar *como se* o litigante fosse cidadão e não peregrino; aquilo a que se chama uma *ficção*” (VILLEY, 1991, p. 61).



do saber na filosofia Humanística, Renascentista e, em certa medida, mesmo na filosofia Iluminista, bem como nas ciências empíricas:

[...] o que chamamos de *inquérito (enquête)* – inquérito tal como é e como foi praticado pelos filósofos do século XV ao século XVIII, e também por cientistas, fossem eles geólogos, botânicos, zoólogos, economistas – é uma forma bem característica da verdade em nossas sociedades (FOUCAULT, 2011, p. 12).

As conclusões de Foucault ao final destas três primeiras conferências – as quais formam uma unidade temática em torno da origem-invenção (*Erfindung*) do saber-poder modernos a partir das práticas judiciárias medievais – podem ser assim resumidas:

1) Foucault não acredita, como filósofo nominalista, estar a invenção do inquérito, nos meados da Idade Média, inserida num projeto de uma suposta progressão racional do espírito humano, como era Hegel, por exemplo: “A história universal é a exibição do processo divino e absoluto do Espírito, nas suas formas supremas; é a exibição da série de estágios através dos quais ele alcança a sua verdade, a autoconsciência de si” (HEGEL, 1995, p. 69). Para Foucault, acreditar que o sistema racional do inquérito tenha sido mera evolução em relação ao sistema da prova-desafio do direito germânico seria acreditar numa filosofia da história, como se a história tivesse um objetivo a ser alcançado, um *telos* em direção ao absoluto hegeliano, o qual havia definitivamente rejeitado.

Foucault pensou a história em termos da *Wirkliche historie* de Nietzsche, para quem a história está sempre em devir, e o móbile são as lutas, o desejo, a vontade de poder (*Wille zur Macht*), dados nas práticas sociais e com objetivos políticos de dominação. O inquérito é, portanto, uma arma de poder e de saber, um saber-poder a serviço de quem tem os instrumentos para o exercício do poder:

Não foi racionalizando os procedimentos judiciários que se chegou ao procedimento do inquérito. Foi toda uma transformação política, uma nova estrutura política que tornou não só possível, mas necessária a utilização desse procedimento no domínio judiciário. O inquérito na Europa Medieval é sobretudo um processo de governo, uma técnica de administração, uma modalidade de gestão; em outras palavras, o inquérito é uma determinada maneira do poder se exercer (FOUCAULT, 2011, pp. 72-73).

A emergência (*Entstehung*) do direito moderno – na forma sobretudo do Inquérito – a partir de práticas políticas tem suas origens-proveniência (*Herkunft*) na história do emaranhado de transformações sofridas na sociedade feudal desde pelo menos a queda do Império



Carolíngio, passando por muitas guerras, possibilitaram o nascimento (*Geburt*) de uma nova conformação jurídico-política na forma das grandes monarquias feudais e do Estado nacional moderno:

Seu aparecimento [do inquérito] é um fenômeno político complexo. É a análise das transformações políticas da sociedade feudal que explica como, por que e em que momento aparece esse tipo de estabelecimento da verdade a partir de procedimentos jurídicos completamente diferentes (FOUCAULT, 2011, p. 73).

2) O segundo aspecto destacado por Foucault relaciona-se à punição não apenas do corpo, mas também da alma. Explica que, tendo o inquérito origem nas práticas eclesiásticas da Igreja medieval, ele não tem como função encontrar a verdade apenas em seu sentido material, empírico. Foucault mostra que no transcorrer do tempo o inquérito vai associando ao conceito de delito/crime também conotações religiosas, semelhantes à falta e ao pecado. A noção de infração à lei do soberano, sobretudo na época das monarquias absolutistas da Época Clássica, trata o dano não mais como mera ofensa e necessidade de reparação individual, como na época germânica. Agora, a partir da introdução da noção de infração, o dano ofende sobretudo a soberania, a lei, o poder. Ele não será mais simplesmente infração material, mas também uma falta moral, quase religiosa ou com conotação religiosa, e uma ofensa ao poder soberano:

Tem-se assim por volta do século XII uma curiosa conjunção entre a lesão à lei e a falta religiosa. Lesar o soberano e cometer um pecado são coisas que começam a se reunir. Elas estarão unidas profundamente no Direito Clássico. Dessa conjunção ainda não estamos totalmente livres (FOUCAULT, 2011, p. 74).

É este aspecto de punição da alma o objeto privilegiado do poder punitivo na sociedade disciplinar investigado em *Vigiar e punir*.

3) O terceiro ponto destacado por Foucault nessas reflexões finais sobre a história do inquérito é o de que este, como método de investigação sobre a verdade, sobre uma forma de saber, mesmo tendo nascido (*geboren*) nas práticas judiciárias do século XII, bem rapidamente se tornou o método científico modelo para diversas outras áreas do conhecimento. Assim, já a partir do século XIII ele teria se difundido, por exemplo, para as áreas da prática administrativa, na apuração dos censos e estatísticas populacionais dos Estados. Na área econômica, toda uma estrutura inquisitiva para levantamento do nível das riquezas, e de dinheiro e recursos em circulação é criada. Estes dois campos ligados ao poder do Estado, administração e economia,



teriam se desenvolvido a um nível tão elevado de precisão que a forma do inquérito ali aplicada teria dado origem às ciências da Economia Política e da Estatística. Teria também sido a forma como se organizaram as filosofias e racionalistas e empíricas e as ciências modernas:

Estas técnicas de inquérito difundiram-se igualmente em domínios não diretamente ligados aos domínios de exercício de poder: domínio do saber ou do conhecimento, no sentido tradicional da palavra (FOUCAULT, 2011, p. 74).

Mais ainda, a forma do inquérito teria se difundido, a partir dos séculos XIV e XV, em tipos de saberes que procuraram estabelecer a verdade a partir de testemunhos nos domínios da Geografia, Astronomia, Climatologia, etc., bem como numa técnica de viagem que teria resultado no descobrimento da América:

Todo o grande movimento cultural que, depois do século XII, e começa a preparar o Renascimento, pode ser definido em grande parte como o desenvolvimento, o florescimento do inquérito como forma geral de saber (FOUCAULT, 2011, p. 75).

Transcrevemos as palavras finais do próprio Foucault sobre a intrínseca relação entre Estado, política, economia, direito, inquérito, poder, saber e verdade na modernidade ocidental:

(...) o inquérito não é absolutamente um conteúdo, mas a forma do saber... Parece-me que a verdadeira junção entre processos económico-políticos e conflitos de saber poderá ser encontrada nessas formas que são ao mesmo tempo modalidades de exercício de poder e modalidades de aquisição e transmissão do saber. O inquérito é precisamente uma forma política, uma forma de gestão, de exercício do poder que, por meio da instituição judiciária, veio a ser uma maneira, na cultura ocidental, de autenticar a verdade, de adquirir coisas que vão ser consideradas como verdadeiras e de as transmitir. O inquérito é uma forma de saber-poder (FOUCAULT, 2011, pp. 77-78).

CONCLUSÃO

Retomando a preocupação nutrida por Foucault nos anos iniciais de sua cátedra de “História dos sistemas de pensamento” no *Collège de France* sobre como teriam surgido e como se modificados os sistemas de pensamento ocidentais modernos, finalizamos este texto, por certo incompleto, afirmando que Foucault procurou fazer uma aplicação prática do método genealógico nietzschiano, ao qual aderiu como modelo para guiar seus pensamentos sobre as



origens históricas das práticas e discursos que teriam enformado o pensamento racionalista e a ciência moderna.

Procuramos demonstrar como o Foucault genealogista descortinou as origens, no sentido nietzschiano de emergência e proveniência, do poder soberano medieval/moderno a partir de práticas políticas nas formas da guerra e das práticas judiciárias condenatórias. Foi a partir de práticas políticas de guerra entre senhores feudais, que o soberano, vitorioso no combate, se apropriou das armas e das riquezas dos vencidos e impôs-lhes obediência. Além disso, o soberano se apropriou do poder de impor o Direito, passando a ter o monopólio de ditar as leis. Para este intento, criou o Poder Judiciário vinculado ao Estado, que naquele momento se estruturava como moderno, e inventou um grande mecanismo de investigação jurídica, possibilitando-o ampliar, legitimamente, seu poder soberano.

No processo de pesquisa acerca do poder punitivo estatal moderno, Foucault constata a constituição do inquérito como sendo mecanismo de exercício do poder do soberano sobre seus súditos, ao mesmo tempo em que inaugura uma nova forma de se investigar a verdade dos fatos ocorridos. Este último aspecto torna-se o elemento fundamental para a produção do saber na forma de verdade racional-científica, elaborado por meio de uma investigação de cunho empírico. O desenvolvimento do método de investigação da verdade na forma racional científica é o que funda, em sua concepção, a própria modernidade racional-científica.

Teria sido, pois, a invenção deste mecanismo de investigação científico-jurídica, o Inquérito, oriundo das práticas políticas, o instrumento ao qual se pôde desenvolver formas de saber de produção da verdade até então inéditas na história do Ocidente, e mesmo na história mundial. Em seu desenvolvimento posterior, na perspectiva foucaultiana, este mecanismo de investigação teria possibilitado, ou orquestrado, as formas de produção do saber “verdadeiro” das filosofias Humanística, Renascentista e, em grande medida, da filosofia Iluminista, bem como das ciências empíricas e, especialmente, das ditas Ciências Humanas, como formas de poder-saber e saber-poder na contemporaneidade.



REFERÊNCIAS

- ANTUNES, J.; DA COSTA, L. R.; PRADO, A. (Orgs.). *Foucault e histórias de poder*. São Paulo: Editora Todas as Musas, 2019.
- FOUCAULT, M. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Roberto Machado e Eduardo J. Morais; supervisão final Léa P. A. Novaes et al. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003, 160p.
- FOUCAULT, M. La vérité et les formes juridiques. In: *Dits Ecrits*, tome II, texte 139. <http://libertaire.free.fr/MFoucault194.html>. Acesso em 15/01/2019.
- FOUCAULT, M. Nietzsche a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado; 27ª reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 2009a, pp. 15-37.
- FOUCAULT, M. Genealogia e Poder. Aula do Collège de France de 07/01/1976. In: *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado; 27ª reimp. Rio de Janeiro: Graal, 2009b, pp. 167-177.
- FOUCAULT, M. Soberania e Disciplina. Aula do Collège de France de 14/01/1976. In: *Microfísica do poder*. Org. e trad. Roberto Machado; 27ª reimpressão. Rio de Janeiro: Graal, 2009c, pp. 179-191.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*; trad. Raquel Ramallete. 42ª edição. Petrópolis-RJ: Vozes, 2014.
- HEGEL, F. *A Razão na história: introdução à filosofia da história universal*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- MACHADO, R. *Foucault, a ciência e o saber*. 3ª ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.
- MACHADO, R. *Nietzsche e a verdade*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- MORAIS, R. M. de O. Direito e verdade em Michel Foucault. In: *Revista Direito e práxis*. Vol. 5, nº 8, 2014, pp. 284-314. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/9979>. Acesso em 18/01/2109.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. Uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Zur Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift. Leipzig: Verlag von C. G. Neumann, 1887. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/GM>. Acesso em 15/01/2019.
- PETERS, M. *Pós-estruturalismo e filosofia da diferença*. Trad. Tomaz Tadeu da Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- SILVA, F. L. *Descartes: a metafísica da modernidade*. 2ª edição. São Paulo: Moderna, 2005.
- VEYNE, P. Foucault revoluciona a história. In: *Como se escreve a história*. Trad. de Alda Baltar e Maria A. Kneipp. 3ª edição. Brasília: Editora da UnB, 1995.
- VILLEY, M. *Direito Romano*; trad. Fernando Couto. Porto: Rés Editora, 1991.



FILOSOFIA E LITERATURA EM JEAN-PAUL SARTRE

“vizinhança comunicante” e “ressonância ética” como ferramentas interpretativas

PHILOSOPHY AND LITERATURE BY JEAN-PAUL SARTRE

“communicating neighborhood” and “ethical resonance” as interpretative tools

Renato dos Santos Belo¹

RESUMO

O presente artigo procura desenvolver duas expressões tomadas da leitura interpretativa proposta por Franklin Leopoldo e Silva acerca do filósofo Jean-Paul Sartre. Trata-se das noções de “vizinhança comunicante” e “ressonância ética”. Em um primeiro momento, queremos tematizar o significado de Sartre ter utilizado diferentes modalidades expressivas (Filosofia e Literatura) para veicular seu pensamento. Em seguida, queremos indicar que a situação humana torna nossas ações inescapáveis de um horizonte e perspectivas éticos. Para tanto, investigaremos o impacto da fenomenologia na trajetória intelectual de Sartre e o controvertido conceito de engajamento. Veremos que a fenomenologia tem papel decisivo na reelaboração que Sartre empreende da filosofia, tomada agora em registro existencial e não apenas epistemológico, e também na construção de uma literatura capaz de ecoar a dramaticidade e concretude do vivido.

Palavras-chave: Sartre. Filosofia. Literatura. Engajamento. Ética.

ABSTRACT

This article seeks to develop two expressions taken from the interpretative reading proposed by Franklin Leopoldo e Silva about the philosopher Jean-Paul Sartre. These are the notions of “communicating neighborhood” and “ethical resonance”. At first, we want to discuss the meaning of the philosopher having used different expressive modalities to convey his thought. Then, we want to indicate that the human situation makes our actions inescapable from an ethical horizon and perspectives. Therefore, we will investigate the impact of phenomenology on Sartre’s intellectual trajectory and the controversial concept of engagement. We will see that the phenomenology plays a decisive role in Sartre’s reworking of philosophy, taken now in existential register and not only epistemological, and also in the construction of a literature capable of echoing the drama and concreteness of the lived experience.

Keywords: Sartre. Philosophy. Literature. Engagement. Ethics.

INTRODUÇÃO

Nietzsche dizia, em um misto de elogio e lamentação, que Platão, o jovem Platão, era uma espécie de poeta. E que Sócrates, com sua visão a um só tempo autoritária e restrita do

¹ Professor Dr. da Universidade Federal de Lavras (UFLA). E-mail: renato.belo@ufla.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6070938854002769>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3763-2162>.



pensamento, da racionalidade e da filosofia, é que teria sido o responsável por sua desgraça². Talvez se possa ver aqui uma espécie de conluio entre filosofia e literatura³, cuja certidão de nascimento atesta e legitima, por sua ancestralidade, o ponto que tentarei desenvolver neste artigo. Trata-se, ainda que sumária e preliminarmente, de fazer algumas observações que considero pertinentes sobre a relação entre filosofia e literatura em Sartre. E vou me utilizar para tanto de duas expressões que tomo de empréstimo de um dos mais relevantes comentadores de Sartre, o professor Franklin Leopoldo e Silva⁴. As expressões, que terei ocasião de desenvolvê-las com algum vagar, são as de “vizinhança comunicante” e “ressonância ética”. Usarei esses recursos compreensivos do pensamento de Sartre para explorar, basicamente, o estatuto dos gêneros (filosófico? literário? filosófico-literário?) na obra do pensador francês, bem como a controvertida noção de engajamento.

De alguma maneira, a questão sobre a relação entre filosofia e literatura se coloca para todo filósofo que escolhe recorrer a essas duas modalidades expressivas para apresentar seu pensamento, como é o caso de Sartre. Por que articular filosofia e literatura na exposição de um pensamento? Isso pode se dar porque a filosofia seria insuficiente para configurar a totalidade da ordem humana, cuja dramaticidade escaparia a seu escopo (sobretudo se considerarmos o que se tornou a filosofia desde a instauração do modelo platônico, recorrendo, uma vez mais, à interpretação de Nietzsche⁵). Outra maneira de ver a questão é aquela que entende que o filósofo se refugia na literatura para escapar, pela via do concreto, às abstrações da filosofia (nesse sentido, os recursos literários, talvez inexistentes na filosofia, estariam a serviço da concretude de tratamento exigida pela dramaticidade do vivido). Ou, ainda, a literatura teria um papel auxiliar para a filosofia, operando pela mera exemplificação de teses filosóficas (por essa via,

² Referimo-nos aqui à descrição do personagem Sócrates, ou o Sócrates moribundo, conforme aparece em *O nascimento da tragédia*. “A Sócrates, porém, parecia que a arte trágica nunca ‘diz a verdade’: sem considerar o fato de que se dirigia àquele que ‘não tem muito entendimento’, portanto não aos filósofos: daí um duplo motivo para manter-se dela afastado. Como Platão, ele a incluía nas artes aduladoras, que não representa o útil, mas apenas o agradável, e por isso exigia de seus discípulos a abstinência e o rigoroso afastamento de tais atrações, tão pouco filosóficas; e o fez com tanto êxito que o jovem poeta trágico chamado Platão queimou, antes de tudo, os seus poemas, a fim de poder tornar-se discípulo de Sócrates”. (NIETZSCHE, 1992, pp. 87-88).

³ No caso em estudo, o do filósofo Jean-Paul Sartre, uma certa ambiguidade entre filosofia e literatura acompanha sua visão sobre o tema, ora apontando limites precisos entre os dois gêneros, ora promovendo certa mistura de gêneros.

⁴ Da ampla produção do professor Franklin Leopoldo e Silva a respeito do pensamento de Sartre (aulas, artigos, livros, palestras), destacaremos o texto “A transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade”, presente em SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre - Ensaios introdutórios*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

⁵ Não é sem alguma liberdade que sugerimos essa aproximação, cujo desenvolvimento metódico escapa ao escopo deste artigo. Queremos apenas indicar essa provável rearticulação dos gêneros presentes em Sartre, o que seria motivado pela singularidade de seu objeto: a realidade humana (não subsumível aos elementos categoriais elaborados por certa vertente da tradição filosófica).



a literatura teria papel auxiliar frente à trama conceitual operada pela filosofia)⁶. Outra hipótese seria a decisão de tornar mais acessível a um público geral problemas cujo tratamento estritamente filosófico estaria restrito a técnicos e especialistas⁷. Nenhuma dessas hipóteses parece suficiente para esgotar essa questão que permeia a experiência intelectual de Sartre. Contudo, nenhuma delas parece totalmente disparatada, sob certas perspectivas. Em que medida o problema se coloca aos olhos do próprio Sartre?

Numa entrevista concedida ao final de sua vida, Sartre nos oferece uma resposta, ao mesmo tempo, provocativa e desconcertante⁸. Tudo o que eu escrevi, diz Sartre, foi, a um só tempo, filosofia e literatura. O mesmo Sartre, em outro momento, como que querendo desconcertar ainda mais seus intérpretes, dizia ser a literatura uma maneira de lidar com imagens e a filosofia uma maneira de lidar com conceitos⁹. Sendo, assim, coisas sensivelmente distintas. Cristina Diniz Mendonça traz o exato tom da questão: “Filosofia e literatura ao mesmo tempo? Os romances como forma literária e filosófica? As obras consideradas de ‘filosofia pura’ como forma filosófico-literária? Esse híbrido sartriano é antes um enigma a ser decifrado” (MENDONÇA, 2001, p. 1).

É preciso dirigir a qualquer pensador da história da filosofia uma pergunta prévia: qual o projeto que orienta e organiza a totalidade de sua empreitada filosófica, ainda que isso se dê por vezes de maneira aparente ou superficialmente dispersa e multifacetada? Em relação a Sartre, esse questionamento é tanto mais difícil quantas foram as modalidades expressivas que o filósofo escolheu para elaborar sua reflexão: o tratado, o romance, o ensaio, a biografia. E é nesse amplo diapasão que a questão da relação entre filosofia e literatura se coloca para o filósofo. Mas como compreender o lugar que o trabalho ficcional¹⁰, no sentido da elaboração imaginária e não estritamente conceitual, ocupa no projeto de Sartre?

⁶ Remetemos nesse sentido ao trabalho PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade. Introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: Editora L&M, 1995.

⁷ Na famosa conferência, de 1945, intitulada, *O existencialismo é um humanismo*, Sartre caracteriza nestes termos o caráter austero de seu pensamento, pelo menos como exposto em *O ser e o nada*: “Parece que à falta de uma doutrina de vanguarda, análoga ao surrealismo, as pessoas ávidas de escândalo e de agitação voltam-se para esta filosofia, que, aliás, nada lhes pode trazer nesse domínio; na realidade, é a doutrina menos escandalosa e a mais austera possível; ela é estritamente destinada aos técnicos e aos filósofos”. (SARTRE, 1973, pp. 10-11).

⁸ As entrevistas concedidas por Sartre foram sempre estimulantes para seus intérpretes porque eivadas de ambivalência. Veja-se, para o assunto em questão, “Entretiens avec Sartre”, IN: SICARD, M. *Essais sur Sartre*. Paris: Galilée, 1989.

⁹ O exame atento dos textos de Sartre parece não confirmar uma separação tão estanque. Ademais, se observarmos o último trabalho do filósofo, *O idiota da família*, seu método biográfico-filosófico parece caminhar para certo embaralhamento dos gêneros.

¹⁰ Neste artigo apenas nos ocuparemos de considerações amplas e gerais sobre a relação entre filosofia e literatura em Sartre. Estudos específicos sobre a articulação entre seu pensamento e suas obras consideradas estritamente ficcionais estão sendo por nós desenvolvidos.



Qualquer leitor razoavelmente sistemático da obra de Sartre já se colocou a questão sobre o estatuto de seus textos literários (quando não aquela do estatuto literário de seus textos filosóficos). Uma das respostas possíveis e, em alguma medida, bastante difundida é aquela que pretende que a literatura guardaria, para Sartre, certa relação de dependência e subordinação no mesmo passo em que serviria, em grande medida, para ilustrar teses filosóficas. Seria, segundo essa leitura, uma maneira mais concreta que o filósofo encontrou para tornar mais acessível seu pensamento, por vezes marcado por dificuldades impostas pela exigência conceitual própria à filosofia.

Certamente essa visão razoavelmente restrita da situação entre filosofia e literatura em Sartre já recebeu, à exaustão, sua relativização necessária: por exemplo, quando Thana Mara de Souza¹¹ nos lembra que filosofia e literatura apresentam, em Sartre, uma relação de interdependência e seriam, em verdade, dois momentos distintos, mas complementares da compreensão da ordem humana.

1 EM TORNO DA NOÇÃO DE “VIZINHANÇA COMUNICANTE”

Em Franklin Leopoldo e Silva, essa dualidade expressiva ganha o estatuto de uma “vizinhança comunicante” por meio da qual o filósofo diz e não diz as mesmas coisas: “Com isso, queremos dizer que a expressão filosófica e a expressão literária são ambas necessárias em Sartre porque, por meio delas, ele *diz e não diz* as mesmas coisas” (SILVA, 2004, p. 12).

Em grande medida, como já podemos perceber, esse enigma já estava presente no próprio filósofo. Dizer o mesmo distintamente e expressar uma diferença no interior dessa igualdade porque o meio pelo qual se diz não é irrelevante para a própria constituição daquilo que se diz ou do que se quer alcançar ao dizer.

Eu sou um filósofo? Ou eu sou um literato? Penso que o que eu trouxe desde minhas primeiras obras é uma realidade que é os dois: tudo o que escrevi é, ao mesmo tempo, filosofia e literatura, não meramente justapostas, mas cada elemento dado é ao mesmo tempo literário e filosófico¹². (SARTRE, 1989, p. 380, tradução nossa).

¹¹ Remetemo-nos aqui ao trabalho SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada*. São Paulo: Editora da USP, 2008.

¹² Suis-je philosophe? Ou suis-je littéraire? Je pense que ce que j'ai apporté depuis mes premières œuvres, c'est une réalité que soit les deux: tout ce que j'ai écrit est à la fois philosophie et littérature, non pas juxtaposées, mais chaque élément donné est à la fois littéraire et philosophique.



Esse comentário que Sartre dedica a sua própria trajetória nos aponta, num mesmo gesto, para a relação intrínseca entre a expressão literária e a expressão filosófica, tanto quanto exige um esforço de aquilatar justamente o estatuto dessa espécie de híbrido. Ou, para ser mais exato, essa comunicação inusitada ou “passagem interna”¹³ que expressa e caracteriza o sentido de uma “vizinhança comunicante”. Uma espécie de configuração da relação entre filosofia e literatura em Sartre cuja noção de passagem seria muito mais significativa do que aquela de fronteira para a sua adequada compreensão. Abandono da ideia mesma de fronteira para configurar o problema literário-filosófico em Sartre justamente porque, “pelo contrário, haveria uma forma de passar de um a outro que seria uma via interna, sem que, nesse caso, a comunicação direta anulasse a diferença”. (SILVA, 2004, p. 13).

Também não seria o caso de dizer, de maneira estanque, que a literatura trabalha com imagens enquanto a filosofia é da ordem do conceito. Essa maneira de lidar com a questão ainda soa insuficiente. O próprio Sartre parece ambíguo, ou ambivalente, a esse respeito. Quando perguntado por que, em seus manuscritos literários, havia incontáveis correções ao passo que elas eram quase inexistentes nos manuscritos filosóficos, o filósofo dizia que, em filosofia havia apenas uma maneira de dizer o que se quer, enquanto há outras tantas maneiras em literatura¹⁴. Contudo, o mesmo Sartre confessava que teria abusado de imagens numa obra como *O ser e o nada*. Isto é, resta ainda a questão de como equacionar essas duas modalidades expressivas recorrentemente usadas por Sartre.

Esse ponto do problema parece apontar para dois regimes cuja formulação esquemática queremos enunciar aqui: o plano das descrições fenomenológicas (estruturais) e o plano das vivências narradas historicamente. Essa chave de leitura é fundamental, por exemplo, quando examinamos o estatuto da obra capital de Sartre, *O ser e o nada*. Um ensaio de ontologia fenomenológica que, se recupera termos e questões da tradição filosófica, não o faz sem operar uma espécie de torção ou leitura subversiva. Também ali o problema da mistura de gêneros se evidencia.

Muito já se falou sobre a apropriação sartriana da fenomenologia de Husserl¹⁵. Frequentemente se enfatiza a distância entre Sartre e Husserl nesse aspecto como se a questão estivesse num mero mal-entendido na leitura que Sartre realiza de Husserl. Propor um tratado

¹³ A expressão realça o caráter intrínseco das modalidades expressivas com as quais estamos lidando em Sartre.

¹⁴ Referimo-nos ao conjunto de entrevistas publicados em SARTRE, Jean-Paul. *Situations IX*. Paris: Editora Gallimard, 1972. Especialmente a sequência de entrevistas sob o título “Sur moi-même”.

¹⁵ Referimo-nos às obras publicadas por Sartre entre 1934 e 1940: *A imaginação* (1936), *A transcendência do ego* (1937), *Esboço de uma teoria das emoções* (1938) e *O imaginário* (1940).



de ontologia fenomenológica¹⁶ (uma espécie de quadrado-redondo – e as zombarias continuam no mesmo tom...), seria a expressão máxima desse mal-entendido. Ora, se nós somos capazes de entender o estatuto da fenomenologia em Husserl (uma fenomenologia da razão, que não se confunde com uma fenomenologia do ser)¹⁷, Sartre também não o seria? Parece-me que a questão central não está nessa querela, aparentemente fascinante ao bem-comportado historiador da filosofia.

Aqui, uma vez mais, o professor Franklin Leopoldo e Silva inaugura uma chave de leitura acerca da apropriação subversiva da fenomenologia por Sartre, isto é, aquela que permite realinhar as relações entre o universal e o particular sem que fiquemos presos às noções, respectivas, do mais abstrato e do mais concreto ou ainda de uma simples determinação do particular pelo universal:

a descrição no plano do universal *já é concreta*: é isso que diferencia a ontologia fenomenológica do exame tradicional da *natureza* humana; e a compreensão das vivências individuais pela via da ficção só atinge o plano da existência concreta porque insere o drama existencial particular na estrutura universal do ser da consciência: é isso que libera a narração sartriana da tipologia romanescas tradicional em que, por exemplo, a personagem encarna ou explicita uma essência, o que faz que o indivíduo permaneça na órbita da abstração (SILVA, 2004, p. 13).

Dito de outro modo, não se trata de compreender as estruturas descritas ontologicamente (na verdade, uma onto-fenomenologia) como se elas fossem um outro nome para o que a tradição chamou de universal, nem, por outro lado, tomar as vivências narradas fenomenologicamente (e historicamente) como sinônimo do tradicional particular ou concreto¹⁸. A leitura de Husserl teve consequências decisivas na forma como Sartre reelabora o discurso filosófico e certamente ele viu no “retorno às coisas mesmas”¹⁹ a via de acesso ao

¹⁶ Alusão ao subtítulo de *O ser e o nada*. Tal encaminhamento dado por Sartre à fenomenologia frequentemente é encarado como contrário à distinção operada por Husserl entre orientação natural e orientação fenomenológica, precisamente estabelecida pelo filósofo alemão em suas lições publicadas como *A ideia da fenomenologia* (HUSSERL, 1989, pp. 39-49).

¹⁷ Para a compreensão do sentido da fenomenologia em Husserl e sua distinção em relação a seus “discípulos” existencialistas, remetemos ao competente e rigoroso trabalho MOURA. Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Editora da USP, 1989.

¹⁸ É importante notar aqui a presença em *O ser e o nada* de, pelo menos, um duplo regime: aquele das descrições ontológicas e estruturais e o plano das descrições e narrativas fenomenológicas.

¹⁹ Os chamados herdeiros de Husserl (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, entre outros) realizaram inflexões ontológicas em seus projetos fenomenológicos. Tal abordagem, certamente, foi favorecida por certa interpretação da ontologia universal de Husserl: “Dito de novo: a Fenomenologia transcendental sistematicamente desenvolvida em pleno seria, *eo ipso*, a Ontologia universal verdadeira e autêntica; não apenas uma Ontologia formal e vazia, mas também, ao mesmo tempo, uma Ontologia que incluiria em si todas as possibilidades regionais de ser, segundo todas as correlações que lhe pertencem”. (HUSSERL, 2013, p. 193).



território de uma abordagem concreta. Contudo, é preciso, pelo menos indicar, que Husserl e Sartre partem de projetos distintos²⁰, já que Sartre desde o começo censura as orientações do pensamento de Husserl após as *Investigações lógicas*²¹. Esse novo direcionamento é bastante distinto do interesse primeiro que conduziu Sartre à fenomenologia quando Raymond Aron, no bar “*Le Bec de Gaz*”, diz a Sartre que, sendo fenomenólogo, “ele poderia fazer filosofia ao falar de sua bebida” e que “o pensamento de Husserl respondia exatamente às expectativas” de Sartre (COOREBYTER, 2000, p. 11).

O enigma desse híbrido, filosofia e literatura, passa pela correta compreensão da apropriação da fenomenologia efetuada por Sartre. Pretender um tratado de ontologia fenomenológica, isto é, uma obra para a qual a ontologia não se ocupa do ser enquanto ser, mas da “descrição do fenômeno de ser como ele se manifesta.”²² (SARTRE, 1991, p. 14, tradução nossa) significa num mesmo gesto se ocupar da realidade fenomênica e implodir com a primazia do conhecimento. De tal maneira que o fenômeno de ser passa a ser de alguma maneira acessível a nós, pelo tédio, pela náusea, pelas figuras do prisioneiro de guerra, do judeu, da mulher, do homossexual, todos esses elementos, presentes em *O ser e o nada*.

Em *A imaginação*, um texto do jovem Sartre, o filósofo avalia a fenomenologia husserliana nos seguintes termos:

O grande acontecimento da filosofia de antes da guerra é certamente a publicação do primeiro tomo da *Revista anual de filosofia e de pesquisas fenomenológicas* que continha a principal obra de Husserl: *Esboço de uma fenomenologia pura e de uma filosofia fenomenológica*. Tanto quanto a filosofia, este livro estava destinado a revolucionar a psicologia. (SARTRE, 2010, p. 119).

Será preciso ampliar o escopo da influência da fenomenologia no pensamento de Sartre. Para além do confessado papel da fenomenologia na filosofia tradicional e na psicologia empírica, penso que se possa dizer que ela estava também destinada a revolucionar a literatura. Em que sentido? Começemos a delinear essa resposta a partir de algumas considerações sobre

²⁰ Ver, neste sentido, o “Prefácio” de Carlos Alberto de Moura à tradução de brasileira de *Ideias I* (HUSSERL, 2006, pp. 15-23).

²¹ Sartre entende, por exemplo, como desnecessária e periculosa, além de contrária à fenomenologia, o surgimento de um Eu transcendental em Husserl logo após a publicação das *Investigações lógicas*. Neste sentido: “Nós vimos há pouco que Husserl, embora mais sutilmente, cai na mesma questão. Sei perfeitamente que ele reconhece ao Eu uma transcendência especial que não é a do objeto e que se poderia denominar uma transcendência ‘por cima’. Mas com que direito? E como explicar esse tratamento privilegiado do Eu se não por preocupações metafísicas ou críticas que nada têm a ver com a fenomenologia?” (SARTRE, 2015, p. 30).

²² la description du phénomène d’être tel qu’il se manifeste.



o ensaio de Sartre “Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”²³, assim como pela recuperação de alguns aspectos da apresentação que o filósofo fez para a impactante revista “*Les temps modernes*”²⁴.

Naquele pequeno texto elaborado em 1933, Sartre se insurge contra a filosofia universitária francesa, o velho espiritualismo francês, representado pelas figuras grandiosas de seus mestres e professores: Brunschvicg, Lalande, Meyerson, Bréhier²⁵. Sartre caracteriza essa filosofia como uma espécie de filosofia alimentar, marcada por um espírito-aranha que apanhava e deglutia as coisas na consciência, reduzidas agora a meros conteúdos. “Nutrição, assimilação. Assimilação, dizia Lalande, das coisas às ideias, das ideias entre elas e dos espíritos entre eles.” (SARTRE, 2005, p. 55). Essa filosofia falava apenas a língua da epistemologia e estava, qual mônada leibniziana, de portas e janelas fechadas para a realidade histórica, que, no entanto, invadia a mente daqueles jovens estudantes, ansiosos por realizar a filosofia, pelo fazer mundo da filosofia, por uma filosofia que pudesse também falar das experiências concretas de um mundo cuja radicalidade histórica era vivida, de maneira turva e pesada, no dia a dia da Europa²⁶.

Esses jovens se apegavam a um lema indicado num livro de Jean Wahl, *Vers le concret*²⁷ (rumo ao concreto). Na verdade, a direção para o concreto ainda era algo idealista e burguês. Eles queriam partir do concreto puro e encontrar o absoluto da existência. Mas lhes faltavam, confessava Sartre, as ferramentas para escapar da linguagem abstrata e ultrapassada de seus mestres. O marxismo era, de certa maneira, desconhecido, e teria que esperar quase duas décadas para que esses jovens fizessem a “segunda travessia do Reno” para encontrá-lo. Houve, contudo, uma primeira viagem de travessia e descoberta e nela se encontrou a fenomenologia alemã, totalmente utilizada a serviço da contestação da ordem universitária então existente, uma espécie de *status quo* filosófico.

Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência. Vocês veem esta árvore aqui – seja. Mas a veem no

²³ Este ensaio, publicado em 1939, é fruto das pesquisas realizadas por Sartre, na Alemanha, da fenomenologia de Husserl, nos anos de 1933/34, período em que o filósofo foi bolsista do governo francês.

²⁴ Gostaríamos de recuperar alguns aspectos deste texto na medida em que ele dialoga com o texto *Que é a literatura?*

²⁵ Este último não citado nominalmente no ensaio de juventude: *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (SARTRE, 2005, pp. 53-57).

²⁶ Em *Questões de método*, texto que precede a *Crítica da razão dialética*, Sartre comenta esse período de formação de forte impacto para toda sua geração. Passados tantos anos, é no marxismo, ou numa certa leitura dessa visão de mundo, que Sartre irá identificar as ferramentas teóricas das quais a sua geração teria sido privada.

²⁷ Livro da década de 1930, lido pela geração de Sartre, com republicação no início dos anos 2000: WAHL, Jean. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 2004.



lugar exato em que está: à beira da estrada, em meio à poeira, só e curvada sob o calor, a vinte léguas da costa mediterrânea. (SARTRE, 2005, p. 55).

Contra a filosofia digestiva universitária francesa, Sartre encontrara a intencionalidade da consciência. Esse conceito husserliano é o antídoto contra os rumos da filosofia universitária. “Toda consciência é consciência de alguma coisa”. Esse o mantra repetido pela geração de Sartre. As coisas não estão *na* consciência, sequer a título de representação. Elas estão fora, no mundo, no meio das coisas, coisas entre coisas. A consciência não poderia assimilar as coisas, pois suas naturezas são absolutamente distintas. A consciência é um explodir em relação às coisas, mas impossível para elas entrarem *na* consciência, já que a consciência não tem interior. Ela é puro movimento, uma espécie de vento que ruma às coisas. O mundo se configura, assim, por princípio, exterior à consciência, embora relativo a ela²⁸. A consciência, libertada da língua de segurança do velho espiritualismo francês, é um absoluto de existência e não apenas de conhecimento.

O conhecimento ou pura “representação” é apenas uma das formas possíveis da minha consciência “de” tal árvore: posso também amá-la, temê-la, detestá-la, e essa superação da consciência por si mesma, que chamamos de “intencionalidade”, reaparece no temor, no ódio e no amor. (SARTRE, 2005, p. 57).

Essa virada existencial da filosofia, proporcionada pela fenomenologia, encontra seu correlato na maneira como Sartre vê o trabalho do escritor e a função da literatura. Também a literatura não pode mais se refugiar na vida interior. O escritor está inescapavelmente enraizado em seu tempo. Ele é um autor que fala sobre esta vida, condicionada pela experiência da guerra e, quem sabe, também da revolução. Ele é sempre em situação, inscrito numa realidade histórica, que lhe dá os temas e também as formas. Ele pode sempre escolher o silêncio ou não iluminar certos setores da realidade em benefício de outros, mas, diz Sartre: “O escritor está *em situação* na sua época; cada palavra tem ressonância. Cada silêncio também.” (SARTRE, 1999, p. 119). Trata-se da recusa de uma literatura de sobrevoos, marcada por uma concepção ideológica de arte pela arte. O escritor é sempre e intencionalmente o escritor de seu tempo, um escritor em situação e não é possível se resguardar na universalidade abstrata dos temas universais porque imortais. “A imortalidade é um alibi terrível: não é fácil viver com um pé no túmulo e o outro fora.” (SARTRE, 1999, p. 120).

²⁸ O fenômeno, nesse sentido, é um relativo-absoluto. Ele é relativo à consciência, instância doadora de sentido, mas resguarda sua dignidade ontológica, já que sua existência bruta independe da consciência.



O grande exemplo tomado por Sartre para ilustrar essa literatura da subjetividade como interioridade é Marcel Proust. Qual o velho espiritualismo francês, também Proust representa uma velha ordem posta agora em xeque pelas conquistas da fenomenologia e as imposições de seu realismo. Marcado pelo método analítico na tentativa de compreender a ordem do humano, Proust apenas pode nos fornecer uma imagem abstrata da experiência concreta. “Tal é a origem” [a prisão do método analítico], diz Sartre, “da psicologia intelectualista da qual as obras de Proust nos oferecem o exemplo mais completo.” (SARTRE, 1999, p. 123).

Husserl reinstalou o horror e o encanto nas coisas. Ele nos restituiu o mundo dos artistas e dos profetas: assustador, hostil, perigoso, com portos seguros de dádiva e de amor. Ele limpou o terreno para um novo tratado das paixões que se inspiraria nessa verdade tão simples e tão profundamente desconhecida pelos nossos refinados: se amamos uma mulher, é porque ela é amável. Eis-nos libertados de Proust. Libertados ao mesmo tempo da ‘vida interior’; em vão procuraríamos, como Amiel, como uma criança que se aninha no colo, as carícias, os mimos de nossa intimidade, pois afinal de contas tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros. Não é em sabe-se lá qual retraimento que nos descobriremos: é na estrada, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens. (SARTRE, 2005, p. 57).

Sartre identifica esse espírito analítico e de interioridade na própria maneira como se elabora a prosa de Proust. Para Sartre, Proust teria confundido a condição comum do homem, que é de ordem metafísica (a necessidade de nascer, de morrer, de ser finito...) com uma natureza humana. É assim, por exemplo, que Proust pensa ser suficiente, para descrever o amor heterossexual de Swann por Odette, partir de sua própria experiência homossexual. Essa identidade entre o amor heterossexual, elevado à condição de padrão e normalidade pela sociedade de Proust (assim como pela nossa), e o amor homossexual, absolutamente distinto daquela experiência, por sua condição de interdição e marginalidade, essa identificação por Proust só é possível por ele se valer desse duplo de interioridade e analiticidade, encarnado no ideal de uma natureza humana. Da mesma forma ele também se vale de sua experiência burguesa para projetar aquele amor de Swann por Odette. Proust impõe, assim, os traços da particularidade (sua condição sexual, sua origem de classe) à condição comum dos homens, “acredita na existência das paixões universais cujo mecanismo não variaria sensivelmente quando se modificasse o caráter sexual, a condição social, a nação ou a época dos indivíduos que as sentem.” (SARTRE, 1999, p. 123).

Para Sartre, a filosofia e a literatura partilham uma tarefa comum: elucidar e aquilatar as reais mediações entre o particular e o universal presentes no drama da existência humana.



Nem a filosofia tradicional nem a literatura de interioridade parecem suficientes para elaborar essa síntese e essa tensão. O homem vive sempre o universal como particular. “O acaso não existe ou, pelo menos, não da maneira como se imagina: a criança torna-se essa ou aquela porque vive o universal como particular.” (SARTRE, 2002, p. 56). Por essa perspectiva, cabe tanto ao filósofo quanto ao literato viver a contradição e o dilaceramento de tentar superar a insuperável herança de sua classe e de sua infância na elaboração de um retrato adequado da experiência humana. Da mesma forma que os personagens fictícios ficam insuficientes quando mecanicamente se valem de uma suposta natureza humana, da mesma maneira os personagens reais, as pessoas reais apenas são compreendidas numa rearticulação entre o particular e o universal. Quem foi Paul Valéry?, pergunta Sartre a seus contemporâneos. Ele foi um escritor pequeno burguês, dirá algum. Ora, mas nem todo escritor pequeno-burguês foi Paul Valéry e esse ponto é a herança nuclear da apropriação por Sartre da fenomenologia alemã (SARTRE, 2002, p. 53).

E é essa rearticulação da compreensão do universal e do particular (um universal singular)²⁹ que está na base das ideias de “vizinhança comunicante” e “passagem interna” propostas pelo professor Franklin Leopoldo e Silva para a compreensão adequada do estatuto da obra sartriana, exigindo uma modalidade expressiva que não é nem apenas literária e nem apenas filosófica. É que surgem, esses recursos expressivos variados, porque assim o exigem as características da ordem humana, nem totalmente conceitual nem totalmente imagética, que o filósofo se põe a compreender:

Creemos que seria essa uma forma de resguardar ao mesmo tempo o caráter concreto do universal e a presença do universal no particular. O universal, sabemos, não é uma entidade transcendente; e o particular não é a singularidade isolada. No entanto, o fato de serem comunicantes não implica que a passagem à qual se aludiu seja *dada*: trata-se de realizá-la, e isso é uma tarefa da consciência histórica, porque a ordem humana é histórica. (SILVA, 2004, pp. 13-14).

Trata-se sempre de equacionar o problema da interioridade e da exterioridade. Ou melhor, da interiorização da exterioridade e da exteriorização da interioridade. A literatura e a história são o palco privilegiado do tratamento dessa dimensão. Para Sartre, a história está repleta dessas ocasiões em que a subjetividade se vê em tensão com as condições objetivas e em que é preciso decidir. Veja-se, como exemplo, o caso da luta pelos direitos civis no sul dos

²⁹ Conceito que está em marcha desde a publicação da *Crítica da razão dialética* até a aventura de monumental de compreender Flaubert, nos volumes de *O idiota da família*.



Estados Unidos na década de 50 do século passado: o papel de Rosa Parks³⁰ e as conquistas dos negros no estado do Alabama³¹.

2 EM TORNO DA NOÇÃO DE “RESSONÂNCIA ÉTICA”

Vejamos agora a noção de “ressonância ética”, fundamental para compreendermos a vinculação entre expressão literária e expressão filosófica em Sartre. Ao final de *O ser e o nada*, Sartre promete uma moral existencialista:

Mas a ontologia e a psicanálise existencial (ou a aplicação espontânea e empírica que os homens sempre fizeram dessas disciplinas) devem mostrar ao agente moral que ele é o *ser pelo qual os valores existem*. (...). Todas essas questões, que nos reenviam à reflexão pura e não cúmplice, só podem ter sua resposta no terreno da moral. A elas consagraremos uma próxima obra³². (SARTRE, 1991, pp. 691-692, tradução nossa).

Esse prometido tratado sobre a moral, em sentido sistemático, nunca veio a público. O que isso significa? A impossibilidade de apresentação de uma efetiva moral existencialista? Certamente não. Está em curso, no entanto, a impossibilidade de sistematização da ética existencialista em um manual ou tratado, pois a realidade humana institui o valor de sua ação contemporaneamente à escolha de determinada ação. Ao não possuir validade prévia à ação efetiva (são valores à medida em que são escolhidos), eles também não podem figurar em um

³⁰ Para uma apreciação geral da questão, consultar HANSON, Joyce. *Rosa Parks: a biography*. Santa Barbara (California): Greenwood, 2011.

³¹ Essa assunção sempre singular realizada pelo particular frente ao universal é apresentada por Sartre em *Questões de método*. “Um funcionário da manutenção pegou um avião em um campo vizinho de Londres e, sem nunca ter pilotado, atravessou o Canal da Mancha. Trata-se de um homem de cor: é-lhe proibido fazer parte do pessoal de voo. Essa proibição torna-se para ele um empobrecimento *subjetivo*; mas o subjetivo supera-se imediatamente na objetividade: esse futuro recusado reflete-lhe o destino de sua ‘raça’ e o racismo dos ingleses. A revolta *geral* dos ingleses de cor contra os colonos expressa-se *nele* pela recusa singular dessa proibição. Ele afirma que um futuro *possível para os brancos é possível para todos*; essa posição política, da qual não tem, com toda a certeza, uma consciência clara, ele a vive como obsessão pessoal: a aviação torna-se *sua* possibilidade como *futuro clandestino*; de fato escolhe uma possibilidade *já reconhecida* pelos colonos aos colonizados (simplesmente porque não se pode suprimi-la de saída): a rebelião, do risco, do escândalo, da repressão. (...). Esse jovem rebelde é tanto mais *indivíduo e singular* na medida em que, em seu país, a luta exige provisoriamente atos individuais. Assim, a singularidade única dessa pessoa é a interiorização de um duplo futuro: o dos brancos e o de seus irmãos, cuja contradição é vivida e superada em um projeto que a lança para um futuro fulgurante e breve, *seu* futuro, interrompido imediatamente pela prisão ou a morte acidental”. (SARTRE, 2002, pp. 79-80).

³² Mais l’ontologie et la psychanalyse existentielle (ou l’application spontanée et empirique que les hommes ont toujours faite de ces disciplines) doivent découvrir à l’agent moral qu’il est *l’être par qui les valeurs existent*. (...). Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage.



código de condutas. Donde a presença das questões éticas em praticamente todos os textos de Sartre, constituindo o que queremos indicar com o recurso à noção de “ressonância ética”.

Quando Sartre, pouco tempo após a publicação de *O ser e o nada*, profere a famosa conferência *O existencialismo é um humanismo*, notadamente uma tentativa de vulgarização ou de tornar mais acessível ao grande público as teses fundamentais exploradas em *O ser e o nada*, é surpreendente a presença da temática moral naquele texto³³. Aparentemente essa maneira de expor seu pensamento pode soar contrastante com as rígidas descrições ontológicas presentes na obra de 1943, mas por que a exposição simplificada e reduzida do pensamento existencial se dá justamente pela problematização de uma moral existencialista? Aparentemente, repito, apenas lateralmente presente em *O ser e o nada*?

Aqui, e uma vez mais, a noção de “vizinhança comunicante” (oriunda da relação entre filosofia e literatura em Sartre) faz par com aquela de “ressonância ética”, que, para cumprir suficientemente a primeira, daria conta de amarrar o multifacetado pensamento de Sartre. Conforme a interpretação do professor Franklin Leopoldo e Silva:

De forma mais restrita, poder-se-ia dizer que os problemas éticos esboçados em *O ser e o nada* são reencontrados em *Os caminhos da liberdade*, e que a maneira como são aí tratados aponta para o modo como serão retomados na *Crítica da razão dialética*. Paralelamente, os estudos sobre Baudelaire e Jean Genet só podem ser adequadamente compreendidos se forem tratados como abordagens concretas dos delineamentos éticos esboçados nas questões gerais acerca da existência, como por exemplo a má-fé, o ser-para-si e o ser-para-outro. Essas remissões devem ser entendidas, nos termos enunciados, a propósito da *vizinhança comunicante*, isto é, não como exemplificações concretas da teoria, mas como algo que aponta para o equilíbrio (instável?) entre o tratamento teórico e o exame da particularidade vivencial. *O idiota da família* (não terminado, é bom sublinhar) indicaria talvez a possibilidade de *realizar* tal equilíbrio: nunca saberemos o resultado que teria sido obtido. (SILVA, 2004, pp. 16-17).

A fim de que possamos compreender o sentido em que se fala em “ressonância ética” para a relação entre filosofia e literatura em Sartre, convém abordar alguns pontos presentes em *Que é a literatura?*, notadamente por conta do conceito de engajamento³⁴.

A primeira versão da noção de engajamento em Sartre aparece na apresentação da revista *Les temps modernes*³⁵. Tratava-se ali de indicar o engajamento como uma exigência da

³³ Vale notar se tratar de exposição do existencialismo para o grande público. Nesta empreitada, fica visível e saliente a ressonância ética das austeras descrições fenomenológicas de *O ser e o nada*.

³⁴ Para uma crítica filosófica dessa problemática em Sartre, confrontar o texto de Adorno, “Engagement”. In: ADORNO, T. *Notas de literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1965.

³⁵ A tradução deste importante texto foi traduzida para o português pela Revista Praga, 8, edição de 1999.



literatura e não mera opção ou escolha dentre outras. Nesse sentido, a oposição entre os defensores da arte pela arte e aqueles de uma literatura político-partidária, como o realismo soviético, não se coloca. Estamos engajados assim como estamos todos embarcados, para usar a expressão de Pascal³⁶.

É possível falar numa “ressonância ética” na concepção de literatura de Sartre porque leitor e escritor estabelecem entre si uma relação ética, pois a literatura é reveladora da liberdade e contingência humanas, mesmo que ela se apresente como uma necessidade na contingência, quer dizer, forja a necessidade do mundo a partir de sua contingência originária. A literatura arranca as coisas de sua ingenuidade primeira. Depois de nomeada e lida nenhuma situação pode ser simplesmente negligenciada, ninguém pode verdadeiramente se dizer inocente diante do mundo (SARTRE, 1948, p. 72).

Mas como se daria esse poder e alcance da literatura capaz de arrancar as coisas de sua ingenuidade primeira e atingir o âmago da questão ética? Em primeiro lugar, é preciso lembrar a distinção que Sartre opera entre a literatura e as outras formas de manifestação artística. Não, a pintura, a escultura não se relacionam com seu objeto da mesma maneira que a literatura, não há paralelismo entre as artes³⁷. Mesmo no interior da própria literatura, a prosa é essencialmente diferente da poesia. Enquanto o poeta lida com as palavras como se fossem coisas, o escritor se utiliza delas para visar algo que lhe é diferente, ele está em busca daquilo que ela significa, em resumo, ele trata as palavras como signos (SARTRE, 1948, pp. 59-60). Para o escritor (prosa) a linguagem é significação e por isso apenas nesse caso podemos falar de engajamento ou, pelo menos, a prosa tem um modo próprio de se fazer engajada³⁸.

Só a prosa descreve e compreende a realidade humana, nos termos do engajamento sartriano, porque só ela lida com as palavras como signos, remetendo-nos a algo para além delas. O pintor quando pinta um quadro o faz se utilizando das tintas, dos traços, com a intenção de criar uma coisa; o poeta serve às palavras, encarando-as como coisas; mas apenas o escritor busca o sentido para além das palavras, delas se servindo como instrumento de sua ideia (SARTRE, 1948, p. 63).

³⁶ Para uma apreciação ao mesmo tempo cronológica e abrangente do tema, refiro-me a DENIS, Benoît. *Literatura e engajamento: de Pascal a Sartre*. Bauru: EDUSC, 2002.

³⁷ Em *Que é a literatura?*, Sartre deixa em aberto o tema do engajamento da pintura. Apenas sabemos que não se trata daquele defendido para a prosa. Para uma apreciação da questão a partir da pintura, remetemos à Conferência proferida por Sartre, em 1960, na Universidade Mackenzie, no Brasil, publicado no número 16 da Revista *Discurso* (1987), do Departamento de Filosofia da USP.

³⁸ O tema do engajamento da pintura é enfrentado por Merleau-Ponty, em posição crítica a Sartre, em *A linguagem indireta e as vozes do silêncio* (MERLEAU-PONTY, 2013, pp. 57-122).



É pelo exame atento da arte de escrever que Sartre pretende responder a seus críticos mais severos, que recusaram exatamente a noção de engajamento: “E já que os críticos me condenam em nome da literatura, sem jamais dizerem o que entendem por isso, a melhor resposta a lhes dar é examinar a arte de escrever, sem preconceitos”³⁹. (SARTRE, 1948, p. 58, tradução nossa). O primeiro ponto que nos permite falar em engajamento na literatura (prosa) e não nos autoriza a estendê-lo às outras artes diz respeito justamente à noção de significação. Enquanto para a prosa a palavra é signo que remete à significação, nas outras artes o que há é uma significação tímida, obscura. A palavra na prosa é um meio de acesso à significação. Não se exige das outras artes e dos outros artistas o engajamento, ou pelo menos não o mesmo tipo de engajamento, porque só na prosa temos uma tomada de posição em relação às coisas externas, só na prosa a palavra nos encaminha ao exterior e por isso faz sentido perguntar pelos motivos do escritor.

As artes significantes são, assim, o lugar por excelência do engajamento. Vejamos: a prosa, ao lidar com signos, torna estrutural a relação daquilo que se escreve com o mundo, acontecimento que apenas raramente e em condições históricas bastante precisas pode ser assumido pelas artes não-significantes⁴⁰. Vale a pena insistir, as palavras para o prosador são signos (remetem para algo fora e diferente delas); as palavras para o poeta, assim como as cores para o pintor, os sons para o músico, são coisas, são seu próprio sentido, encarnam o mundo em vez de se dirigirem a ele.

Na prosa, o escritor coloca a forma em segundo plano em relação ao conteúdo. Não se trata de recusar a beleza à prosa, mas é que a forma sempre está a serviço do conteúdo. É claro que o escritor se preocupa também com o estilo, também com a forma, mas o fato de a palavra na prosa ser signo faz com que tudo isso nos remeta ao sentido e ao mundo. Diferentemente das outras formas de arte em que nos seduzimos por elas, nos demoramos nelas, na prosa, toda a estrutura do texto nos reenvia para o universo do sentido. Sempre podemos, é certo, ler um romance prestando atenção na forma, nos detalhes da escrita. O escritor sempre pode escrever um romance preocupado com o estilo em detrimento do conteúdo. Entretanto, nestes casos, a arte literária deixará de comunicar como prosa e a palavra se tornará objeto e não signo. O poeta está aquém das palavras, já o prosador está além delas, próximo ao objeto; o poeta está num

³⁹ Et puisque les critiques me condamnent au nom de la littérature, sans jamais dire ce qu’ils entendent par là, la meilleure réponse à leur faire c’est d’examiner l’art d’écrire, sans préjugés.

⁴⁰ Figuram como artes não-significantes todas aquelas em que o artista lida com coisas e não com signos, como a música, a poesia, a pintura, por exemplo. Já as artes significantes envolvem a prosa e suas manifestações: o romance, o conto, a novela.



lugar outro que o da comunicação. (SARTRE, 1948, 64). O prosador institui no mundo a essencialidade e a necessidade, ausentes pela própria estrutura contingente da realidade.

A certa altura de *Que é a literatura?* Sartre nos diz: “Como esperar que se provocará a indignação ou o entusiasmo político do leitor quando, precisamente, [o poeta] o retira da condição humana e o convida a considerar, com os olhos de Deus, a linguagem pelo avesso?”⁴¹ (SARTRE, 1948, p. 70, tradução nossa). Como já dissemos, o poeta fala de fora da linguagem, faz das palavras coisas e não estabelece propriamente uma relação comunicante com o leitor. A prosa, ao contrário, mobiliza o leitor, o encerra na condição humana. O poeta lida com a linguagem pelo avesso e o prosador se utiliza das palavras rumo ao que elas significam.

A prosa, para Sartre, é o instrumento privilegiado de uma certa atividade, como dirá o filósofo, “a palavra é um certo momento particular da ação e não se compreende fora dela.”⁴² (SARTRE, 1948, p. 71, tradução nossa). Sendo a prosa o elemento privilegiado de uma certa atividade, e sendo o poeta um contemplador desinteressado das palavras, é ao prosador que é legítimo perguntar o motivo de sua escrita.

O prosador se utiliza de palavras, que são signos, quer dizer, que remetem ao mundo. Ele nomeia as ações e condutas retirando-lhes sua ingenuidade. E é esse mesmo ato de nomeação que opera um desvendamento e desvelamento do mundo. Em outras palavras, o escritor age sobre o mundo. Se é assim, é legítimo perguntar também qual o aspecto do mundo que ele deseja ou se ocupa de desvendar (SARTRE, 1948, p. 73). Ele dirige sempre uma ação interessada sobre o mundo. Desvenda o mundo e o homem para os outros homens e o que ele quer é que o homem assuma a sua inteira responsabilidade diante do que lhe é revelado. Sua função, assim, é desvendar o mundo e fazer com que ninguém se sinta inocente diante dele.

É legítimo, ainda, fazer ao escritor outra pergunta. Por que, em sua prosa, ele se ocupou deste ou daquele assunto? Por que resolveu iluminar este e não outro setor da realidade? Quer dizer, se se fala com a intenção de operar uma mudança no mundo, por que esta mudança e não tantas outras?

A exigência do engajamento, dirá Sartre, é uma decorrência da própria opção por escrever. “Cada um tem suas razões: para este, a arte é uma fuga; para aquele, um meio de conquistar. Mas se pode fugir para a solidão, para a loucura, para a morte; pode-se conquistar pelas armas”⁴³. (SARTRE, 1948, p. 89, tradução nossa). É justamente a inessencialidade da

⁴¹ Comment espérer qu'on provoquera l'indignation ou l'enthousiasme politique du lecteur quand précisément on le retire de la condition humaine et qu'on l'invite à considérer, avec les yeux de Dieu, le langage à l'envers?

⁴² La parole est un certain moment particulier de l'action et ne se comprend pas en dehors d'elle.

⁴³ Chacun a ses raisons: pour celui-ci, l'art est une fuite; pour celui-là, un moyen de conquérir. Mais on peut fuir dans un ermitage, dans la folie, dans la mort; on peut conquérir par les armes.



literatura, tornada pelo escritor sua necessidade, que importa a Sartre enfatizar. Se o ato de escrever é uma opção entre tantas outras, se os motivos que levam os escritores a tomar a pena e se pôr a falar não são eventos necessários da literatura, então, é porque a literatura envolve uma escolha ética bem mais profunda, donde a exigência do engajamento de que fala Sartre. É a gratuidade da literatura transmutada em necessidade pelo escritor que o enche de responsabilidade sobre toda a palavra. As palavras, dirá Sartre, são a minha espada:

É meu hábito e, então, meu ofício. Por muito tempo eu tomei minha pena por uma espada, no presente eu conheço nossa impotência. Não importa: eu faço e farei livros; é preciso; em todo caso, sempre servem. A cultura não salva nada nem ninguém, ela também não se justifica. Mas é um produto do homem: ele nela se projeta, nela se reconhece; somente este espelho crítico lhe oferece sua imagem⁴⁴. (SARTRE, 2007, p. 205, tradução nossa).

Há, ainda, outro motivo essencial para notarmos essa “ressonância ética” da literatura em Sartre. Esse motivo é também aquele que impede que o engajamento possa ser considerado como elemento da doutrinação do leitor, que a literatura engajada seja sinônimo de literatura político-partidária. Esse motivo primordial é o fato de o escritor apelar para a liberdade do leitor e não para a sua passividade. Num sentido, escritor e leitor fazem par, já que a atividade de escrever exige a de ler. Um escritor não pode ser leitor de si mesmo.

Em nenhum outro lugar essa dialética é mais manifesta do que na arte de escrever. Pois o objeto literário é um estranho pião, que não existe senão em movimento. Para fazê-lo surgir é preciso um ato concreto que se chama leitura, e ele só dura enquanto essa leitura puder durar⁴⁵. (SARTRE, 1948, p. 91, tradução nossa).

Cabe ao leitor, nesse esquema dialético, a instituição da objetividade da obra, além de permitir a leitura, uma vez que ler é trabalhar com expectativas, que o escritor não as pode ter para si mesmo. A leitura, quer dizer, a atividade do leitor, é o correlato dialético da escrita. Temos, assim, do lado do escritor, criação e desvendamento, ao passo que do lado do leitor, o que surge é atividade e descoberta. Assim, a leitura é uma criação dirigida. Dito de outro modo,

⁴⁴ C'est mon habitude et puis c'est mon métier. Longtemps j'ai pris ma plume pour une épée, à présent je connais notre impuissance. N'importe: je fais, je ferai des livres; il en faut; cela sert tout de même. La culture ne sauve rien ni personne, elle ne justifie pas. Mais c'est un produit de l'homme: il s'y projette, s'y reconnaît; seul, ce miroir critique lui offre son image.

⁴⁵ Nulle part cette dialectique n'est plus manifeste que dans l'art d'écrire. Car l'objet littéraire est une étrange toupie, qui n'existe qu'en mouvement. Pour la faire surgir, il faut un acte concret qui s'appelle la lecture, et elle ne dure qu'autant que cette lecture peut durer.



o escritor cria a obra, mas não pode lê-la, o sentido objetivo da obra lhe escapa. O leitor, por seu turno, descobre a obra e ao fazê-lo dá-lhe sentido e objetividade.

“Toda obra literária é um apelo” (SARTRE, 1948, p. 96). O escritor, ao se manifestar pelas palavras, apela para a generosidade do leitor. Temos, assim, o engajamento de duas subjetividades, duas liberdades em prol do desvendamento dialético do mundo. O escritor é um iniciador, ele opera um desvendamento por meio da linguagem e o leitor, pela leitura. “Assim, o escritor apela à liberdade do leitor para que ela colabore na produção da sua obra”⁴⁶. (SARTRE, 1948, p. 97, tradução nossa). O escritor apela, bem entendido, à liberdade do leitor e não à sua passividade. Não se trata de requisitar uma liberdade alienada, que poria em risco a produção de um fim absoluto.

Raskolnikoff, eu já disse, não só seria uma sombra sem a mistura de repulsa e de amizade que eu nutro por ele e que o faz viver. Mas, por uma reversão que é própria do objeto imaginário, não são suas condutas que provocam minha indignação ou minha estima, mas minha indignação, minha estima que dão consistência e objetividade às suas condutas⁴⁷. (SARTRE, 1948, p. 100, tradução nossa).

É por isso que o leitor não é simplesmente conduzido pelo escritor, mas o que se tem é uma criação dirigida.

A obra literária, assim como o mundo, é detentora de uma objetividade e realidade que não dependem do leitor, já que ele não é o criador de sua realidade ontológica. No entanto, o leitor empresta à obra um sentido, sem o qual ela seria rabiscos no papel. A literatura é assim, um encontro de liberdades, a ponto de instituir um paradoxo dialético: quando mais liberdade experimentamos na leitura, mais a exigimos no outro, quanto mais ele exige de nós, mais exigimos dele. É claro que o escritor conduz o leitor, mas como uma força suave que o acompanha da primeira até a última página. Se o escritor impusesse a passividade ao leitor, não haveria propriamente leitura e a relação entre duas liberdades seria extinta. “E reciprocamente, a exigência do autor é que eu eleve ao mais alto grau as minhas exigências. Assim, a minha liberdade, ao se manifestar, revela a liberdade do outro”⁴⁸. (SARTRE, 1948, p. 105, tradução nossa). Escritor e leitor juntos comungam para alcançar a finalidade da literatura: recuperar este

⁴⁶ Ainsi l'écrivain en appelle à la liberté du lecteur pour qu'elle collabore à la production de son ouvrage.

⁴⁷ Raskolnikoff, je l'ai dit, ne serait qu'une ombre sans le mélange de répulsion et d'amitié que j'éprouve pour lui et qui le fait vivre. Mais, par un renversement qui est le propre de l'objet imaginaire, ce ne sont pas ses conduites qui provoquent mon indignation ou mon estime, mais mon indignation, mon estime qui donnent de la consistance et de l'objectivité à ses conduites.

⁴⁸ Et réciproquement l'exigence de l'auteur c'est que je porte au plus haut degré mes exigences. Ainsi ma liberté en se manifestant dévoile la liberté de l'autre. (A tradução é nossa).



mundo, mostrá-lo como ele é, mas como se tivesse origem na liberdade humana. Por essa perspectiva, não é lícito pensar a literatura e o engajamento do escritor, de que fala Sartre, como doutrinação. Ao contrário, trata-se sempre de apelo à liberdade, do escritor e do leitor, não se podendo falar em qualquer tipo de servidão ou manipulação.

Feitos esses apontamentos iniciais e sumários, vale a pena indicarmos, ainda que sem desenvolvê-lo exaustivamente, um último ponto. O recurso a esses modos expressivos de que se vale Sartre, assim, não é mera opção ou oriunda de algum talento de escritor próprio ao filósofo, mas uma exigência, dados, de um lado, o projeto de compreensão e elucidação integral da realidade humana e, de outro lado, a estrutura e a condição dramáticas dessa mesma realidade que apenas se efetiva na história, no mundo entre os homens. Essa peculiaridade da presença da realidade humana no mundo impõe um horizonte ético de compromisso do filósofo e que é também inescapável se levarmos em consideração como Sartre compreende a palavra filosófica ou literária. Do filósofo? Não apenas do escritor? Sem querer falar como Borges, para o qual a filosofia parece figurar como subgênero da literatura⁴⁹, pensamos que, em Sartre, literatura e filosofia parecem caminhar juntas na concepção de engajamento da prosa e da pessoa:

o absoluto é Descartes, o homem que nos escapa porque está morto, que viveu em sua época, que a pensou no dia-a-dia com os meios que tinha, que formou sua doutrina a partir de certo estágio das ciências, que conheceu Gassendi, Caterus e Mersenne, que em sua infância amou uma moça suspeita, que guerreou, que engravidou uma criada, que atacou não apenas o princípio de autoridade em geral, mas precisamente a autoridade de Aristóteles, e que se postou em sua época, desarmado mas não vencido, como um marco; o que é relativo é o cartesianismo, essa filosofia portátil, que passeia de século em século e na qual cada um encontra o que quer. Não é correndo atrás da imortalidade que nos tornaremos imortais: não seremos absolutos por ter refletido em nossas obras alguns princípios desencarnados, suficientemente vazios e nulos para passar de um século a outro, mas porque combatemos com paixão em nossa época, porque teremos gostado dela apaixonadamente e porque teremos que aceitar perecer inteiros com ela. (SARTRE, 1999, pp. 120-121).

Mas não apenas isso, o que já seria um oceano, diga-se de passagem. Essa alusão que nos faz olhar para uma espécie de Descartes na completude de uma vida e de uma obra indica justamente a apreensão sempre parcial proporcionada pelos recursos estritamente filosóficos e conceituais, se se tem como objeto próprio a pessoa humana. Daí a ideia de uma obra que não pode ser explicada pela vida ou de uma vida que não se reduz à obra, mas que se exigem

⁴⁹ Referimo-nos à célebre frase do escritor argentino Jorge Luís Borges segundo a qual “Os metafísicos de Tlön não buscam a verdade nem sequer a verossimilhança: buscam o assombro. Julgam que a metafísica é um ramo da literatura fantástica”. (BORGES, 1972, p. 26).



mutuamente. Donde a incursão na literatura, cujos recursos, embora também parciais se considerados isoladamente, comungam, em Sartre, para a compreensão integral da realidade humana.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

As modalidades expressivas de que Sartre lançou mão para a elaboração de seu pensamento encontram sua raiz na tentativa de apreensão totalizante da ordem do humano, da singularidade concreta que é a pessoa humana e isso se dá porque as ferramentas analíticas e abstratas enraizadas na filosofia tradicional exigem, no entender de Sartre, uma rearticulação discursiva cuja potência aponte para a descrição compreensiva do humano, o que acaba por indicar a própria superação daquela perspectiva predominantemente analítica. Dito de outro modo, o ser cuja realidade se configura pela estrutura paradoxal de ser à maneira de não ser e de não ser à maneira de ser exige mais do que o conceito para sua progressiva e totalizante apreensão. Daí também o valor das ferramentas compreensivas “vizinhança comunicante”, para tentar apreender os termos da relação entre filosofia e literatura em Sartre; e “ressonância ética” porque a compreensão que Sartre tem do ser humano conduz a uma situação no mundo inescapavelmente circunscrita pelo alcance e valor éticos de suas ações. Essas considerações, assim, talvez nos ajudem na elucidação desse desconcertante intercâmbio entre os gêneros expressivos e, finalmente, na quase proposta de um gênero misto, materializado, ainda que de forma inacabada, na monumental biografia sobre Flaubert⁵⁰.

Emile Bréhier, em suas considerações à conferência de Merleau-Ponty, de 1946, intitulada O primado da percepção e suas consequências filosóficas, assim observava: “Vejo suas ideias se expressando pelo romance e pela pintura mais do que pela filosofia. Sua filosofia termina no romance” (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 57). Guardadas as devidas proporções, e dadas as familiaridades entre as filosofias de Sartre e Merleau-Ponty, o comentário de Bréhier é útil para se aquilatar a envergadura do empreendimento de Sartre e que se expressou pela recorrência a distintos gêneros discursivos, como tentamos indicar neste artigo. Sabemos que Sartre buscou explorar a biografia em diferentes momentos de sua experiência intelectual e aquela dedicada a Flaubert, volumosa e inacabada, parece coroar uma tentativa sempre almejada de compreensão da realidade humana, marcada pela suspeita de que o discurso

⁵⁰ Recentemente foram publicados no Brasil os três volumes desta biografia SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família*. Porto Alegre: L&PM, 2014 (3 volumes).



filosófico tradicional não seria capaz de efetivar em todas as suas peculiaridades. Onde a ideia de “quase filosofia” e “quase literatura” que parece desconcertar o leitor de primeira hora.

As noções de “vizinhança comunicante” e “ressonância ética”, conforme sugeridas por Franklin Leopoldo e Silva, assim, procuram indicar a “passagem interna” entre filosofia e literatura em Sartre no mesmo passo em que aponta as consequências éticas do pensamento de Sartre e que, muito provavelmente, não poderia ter sido desenvolvido de forma separada, precisando perpassar toda a sua obra. Empreendimento por vezes incompreendido por aqueles que, como Bréhier, resguardam território quase imaculado para a filosofia.

Ao encontrar a fenomenologia de Husserl, Sartre já sabia da necessidade de reelaborar o discurso filosófico e das implicações éticas de sua abordagem. Trata-se de uma exigência que decorre do esforço compreensivo de uma realidade, notadamente a realidade humana, que se mostra irreduzível ao princípio da identidade, justamente porque se recusa a compreender a pessoa humana como um ser que é o que é. Tal empreendimento está no coração da filosofia de Sartre e exigiu a rearticulação das modalidades expressivas. Não podemos indicar, contudo, ainda, todas as características e alcance da questão em Sartre. Parece certo o papel decisivo da apropriação sartriana da fenomenologia, como abertura para novas possibilidades de realizar a empresa filosófica, o que fora notado também por Merleau-Ponty: “A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta ‘profundidade’ quanto um tratado de filosofia. (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 19). E se essa perspectiva de uma dupla abordagem parece contemplar os primeiros textos de Sartre, o desenrolar de sua experiência intelectual aponta para algo ainda mais radical: a compreensão ética do humano de forma que a via estanque da filosofia e da literatura puras talvez não possam abarcar. Onde a relevância das ferramentas interpretativas que tentamos mobilizar neste trabalho.



REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. *Notas de literatura*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1965.
- BORGES, Jorge Luís. *Ficções*. São Paulo: Editora Abril, 1972.
- COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie*. Paris: Ousia, 2000.
- DENIS, Benoît. *Literatura e engajamento de Pascal a Sartre*. Bauru/SP: EDUSC, 2002.
- HANSON, Joyce. *Rosa Parks: a biography*. Santa Barbara (California): Greenwood, 2011.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- MENDONÇA, Cristina Diniz. *O mito da resistência. Experiência histórica e forma filosófica em Sartre*. Tese de Doutorado defendida na FFLCH/USP, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. A linguagem indireta e as vozes do silêncio. In: *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac & Naify, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas consequências filosóficas*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1989.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade. Introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations II. Littérature et engagement*. Paris: Gallimard, 1948.
- SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo*. In: *Os Pensadores, Vol. XLV*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SARTRE, Jean-Paul. *Conferência de Jean-Paul Sartre*. Universidade Mackenzie (1960). In: *Revista Discurso, N. 16*, 1987.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'êtr e le néant*. Paris: Gallimard, 1991.
- SARTRE, Jean-Paul. Apresentação de "Les Temps Modernes". In: *Revista Praga, 8*, 1999.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética. Tomo I*. Porto Alegre: DP&A Editora, 2002.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situações I. Críticas literárias*. São Paulo: Cosac& Naify, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul. *Les mots*. Paris: Gallimard, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul. *A imaginação*. Porto Alegre: L&PM, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *O idiota da família*. Porto Alegre: L&PM, 2016 (3 volumes).
- SICARD, M. *Essais sur Sartre*. Paris: Galilée, 1989
- SILVA, Franklin Leopoldo e. *Ética e literatura em Sartre*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- SOUZA, Thana Mara de. *Sartre e a literatura engajada*. São Paulo: EDUSP, 2008.
- WAHL, Jean. *Vers le concret*. Paris: Vrin, 2004.



OS DESAFIOS DAS DEMOCRACIAS CONTEMPORÂNEAS entre o consenso e o dissenso – um debate contemporâneo

THE CHALLENGES OF CONTEMPORARY DEMOCRACIES between consensus and dissent – a contemporary debate

Joel Cezar Bonin¹

RESUMO

O texto aqui apresentado tem por principal finalidade abordar a temática das democracias contemporâneas a partir de dois vieses interpretativos fundamentais, a saber, o pensamento de Chantal Mouffe e de Jürgen Habermas. Cada qual aponta seus argumentos sobre o mundo da política por paradigmas de compreensão que, em certos momentos, se aproximam e, em outros, se afastam. Habermas defende o resgate do racionalismo iluminista com o propósito de mostrar que as democracias de nosso tempo devem ser vistas como resultado de uma ética comunicativa consensual em vistas de um sistema jurídico cunhado na solidariedade. Mouffe, por seu turno, aborda que é necessário defender princípios agonistas de ação política que visem, não apenas a conquista de um consenso dado racionalmente, mas principalmente a ritualização do dissenso como força motriz de multipolarização das discussões e debates sobre as democracias. A vida política, diante deste dualismo entre os dois autores, assim se mostra vibrante, multifacetada e manifestadamente conflitiva. É certo que, no decorrer da exposição deste texto, o posicionamento mais favorável ao pensamento de Mouffe será apresentado, contudo, isso não implica em uma exclusão total do pensamento de Habermas. É certo que, para os fins de nosso trabalho, as ideias de Mouffe se mostraram mais adequadas e precisas, mas é importante salientar que o pensamento de Habermas é de fundamental importância para o estabelecimento de um diálogo profícuo e profundo sobre o tema das democracias. Nesse embate, nosso texto se propôs a refletir sobre os dilemas democráticos contemporâneos.

Palavras-chave: Democracia. Dissenso. Consenso.

ABSTRACT

The text hereby presented has as its main theme the approach of the theme of contemporary democracies from two fundamental interpretive biases, a saber, the thinking of Chantal Mouffe and Jürgen Habermas. Each one points out his arguments about the world of politics through paradigms of understanding that, at certain moments, get closer and, at others, move away. Habermas defends the rescue of Enlightenment rationalism to show that the democracies of our time must be seen as a result of consensual communicative ethics given a legal system coined in solidarity. Mouffe, for his part, approaches that it is necessary to defend agonist principles of political action that aim, not only the conquest of a consensus given rationally but mainly the ritualization of dissent as a driving force for multi-polarization of the consequences and debates on democracies. Today's life, in the face of this dualism between the two authors, is thus vibrant, multifaceted, and manifestly conflicting. It is true that, during the presentation of this text, the position most favorable to Mouffe's thought will be presented, however, this does not imply a total exclusion of Habermas' thought. It is true that, for our work, Mouffe's ideas stand out more and more precisely, yet it is important to emphasize that Habermas' thinking is of fundamental

¹ Professor Dr. da Universidade Alto Vale do Rio do Peixe (UNIARP). E-mail: joelbonin@yahoo.com.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5599831923296454>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0437-7609>.



importance for the establishment of a profound and profound dialogue on the theme of democracies. In this struggle, our text proposed a reflection on contemporary democratic dilemmas.

Keywords: Democracy. Dissent. Consensus.

INTRODUÇÃO

Vivemos tempos sombrios e complexos como nunca na História recente de nossas democracias. Aliás, a negação da democracia e a negligência com o cuidado do bem comum tem levado inúmeros pensadores contemporâneos a reconsiderar os valores e os princípios que orientam a esfera pública. Analisar e ponderar com serenidade sobre este tema tem sido tarefa árdua, haja vista, que o recrudescimento de pontos de vista radicalizados em discursos unilaterais, vazios e encharcados de ódio se tornaram a ordem do dia em muitos cantos do mundo. Outrossim, parece que a sombra de regimes totalitários se espreita em meio ao caos de um mundo da vida reificado e marcado pela militarização e pela incapacidade de horizontalização do diálogo. Em meio a este cenário de incertezas e absurdos, se faz necessário desenvolver uma reflexão imbuída de uma necessidade premente da defesa das democracias em nosso tempo. Dito isso, se faz assaz necessário compreender que pensar o mundo contemporâneo não é uma missão, o que faz lembrar novamente o exercício militar, mas um ato de responsabilidade para com o mundo que vivemos. Afastar-se das questões políticas implica em um ato de deserção que não contribui em nada para o desenvolvimento de uma sociedade coesa, organizada e efetivamente democrática. Em outras palavras, a deserção é nociva ao mundo da democracia, pois o esvaziamento do debate político reduz a arena política a um discurso único que encapsula e restringe a compreensão da realidade à uma visão única de mundo e, isso é tudo, menos democracia. Desafortunadamente, tal análise está fortemente atrelada à realidade nacional, pois o eco do passado tem encontrado forte ressonância atualmente no Brasil.

Dessa forma, este texto que é resultado de leituras e análises filosóficas sobre a política contemporânea, consequência de uma pesquisa de doutorado em Filosofia, tem o intento de apresentar os pontos de contato, fricção e afastamento entre duas formas “tradicionais” de interpretação da vida política, a saber, o consenso e o dissenso. Estas perspectivas distintas de modo geral servem de base para a interpretação da vida pública, seja no sentido teórico ou prático. Para tanto, convocamos fundamentalmente dois autores: Jürgen Habermas e Chantal Mouffe. A autora Chantal Mouffe foi usada de modo mais atuante neste texto justamente por



defender o elemento do dissenso em contrapartida ao do consenso. Algo que ficará claro e compreensível no desenrolar de nosso texto na medida em que as justificativas para tal posicionamento serão apresentadas. Desse modo, devemos apresentar no próximo item, as ideias gerais de Chantal Mouffe sobre democracia e dissenso, passando rapidamente pelas ideias habermasianas sobre consenso e direito e, ao final, apontando possíveis considerações sobre esta temática tão fascinante quanto complexa para o nosso tempo.

1 CHANTAL MOUFFE, DEMOCRACIA E DISSENSO

Para compreender um pouco melhor o contexto do debate que Mouffe² apresenta sobre democracia, é fundamental contextualizarmos esse momento textual apontando a ambiência histórica pós-Revolução Francesa. É sabido que os pontos fundamentais que alicerçam a Revolução estão calcados na ideia de liberdade, igualdade e fraternidade. Porém, é notório o destaque que é dado aos interesses da burguesia contra o clero e contra a nobreza da época. Laclau e Mouffe, logo no início do capítulo 4 do livro *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* afirmam que:

[O] duplo fracasso – da democracia e do socialismo – era visto [...] como um processo de estranhamento progressivo, dominado por uma ruptura radical. Inicialmente, a “democracia”, concebida como campo de ação popular, é a grande protagonista dos confrontos históricos que dominam a vida europeia entre 1789 e 1848. É o “povo” (mais no sentido de *plebs* que no de *populus*), as massas pouco organizadas e diferenciadas, que domina as barricadas de 1789 e 1848. [...] (LACLAU; MOUFFE, 2014, pp. 273-274).

Assim, diante do exposto, podemos fazer uma breve digressão que tem por intuito adentrar um pouco mais na seara da discussão que inaugura esse momento. Falar sobre o problema da democracia é algo que se vê reproduzido em inúmeros discursos e teses de caráter político, porém, o maior problema que pode ser analisado aqui perpassa a problemática da falta de identificação da grande massa com a democracia. Não é apenas um problema de esvaziamento discursivo ou de ausência de mobilidade política. É, antes de tudo, a falta de uma identificação clara. Nesse vácuo de significações, o momento histórico da Revolução Francesa

² É importante destacar que a obra mais importante de Mouffe foi produzida com seu falecido marido Ernesto Laclau. Tal obra é datada de 1985 *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, e pode ser considerada como um marco para a compreensão do que veio a ser chamado de pós-marxismo da 2ª metade do século XX.



é exemplar para ilustrar o peso de uma ideologia burguesa que “velou” as diferenças sociais por meio de um discurso unificador. Assim, o engajamento da grande “plebe” deu-se por meio de um *slogan* e de uma propaganda demagógica muito bem elaborada, na qual a Revolução seria resultado da combinação de três palavras muito fortes, imbuídas de caráter universalizante, isto é, ao se ouvir estas palavras “*Igualdade, Liberdade e Fraternidade*”, qualquer pessoa seria capaz de compreender “semanticamente” o seu significado de universalidade.

Contudo, o que se viu, de fato, foi uma estratégia de dominação política que levou a grande massa dos iletrados a aderir aos propósitos burgueses. Fazê-los participar por um sentimento ufanista e carregado de patriotismo passional foi o elemento-chave que engendrou a participação de uma grande parcela da população francesa que, provavelmente, nem mesmo era computada no censo demográfico da época. Assim, durante um longo período histórico, a separação entre povo, democracia e administradores da *polis* expressou essa grande divisão entre a ala da esquerda e da direita ou entre os jacobinos e os girondinos. As nomenclaturas podem ser modificadas, mas a ideia é a mesma, seja por interesses econômicos, sociais, religiosos ou até mesmo estéticos.

A compreensão de uma política na qual todos podem ser aceitos e inclusos como sujeitos de direitos é, na verdade, uma novidade que só se evidenciará no século XX, após a Segunda Guerra Mundial, com a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Contudo, apesar de estar centrada nos ideais da Revolução Francesa e no imperativo da dignidade humana, a efetivação de uma política internacional de inclusão ainda está distante de ser plena. A todo momento no Brasil e no mundo, eclodem em capas de jornais e revistas, notícias de violação da dignidade humana, seja pelo aspecto do racismo, da xenofobia, dos refugiados, dos imigrantes, da homossexualidade ou da própria alteridade, isto é, o rosto do outro continuamente se apresenta como ameaçador e amedrontador.

Essa ojeriza à presença do outro pode ser consequência dessa inclusão forçada dos *citoyens*, que são aqueles cidadãos que alcançaram a sua cidadania por convocação e não por reconhecimento. Aqueles que para, Jacques Rancière (1996), são compelidos a participar, mas não podem falar, não podem dizer do que precisam ou o que querem, pois o som de suas vozes emite apenas ruídos e não palavras. Outrossim, talvez, hoje seja possível fazer um comparativo com a ideia de que a grande massa só pode ser convocada (por meio da obrigatoriedade legal) a participar da vida da *polis* por meio do voto. Para além disso são apenas *plebs* e não *populus*. Vale destacar que, nesse contexto, a ideia de Laclau e Mouffe, se aproxima fortemente da ideia de reificação apresentada por Habermas e Honneth, principalmente. O não reconhecimento daqueles que atuaram, diretamente, na Revolução Francesa como colaboradores e que também



faziam parte dos 97% da população local, é um sinal forte de que os interesses burgueses sempre predominaram na implantação da democracia no contexto histórico ocidental. Assim, a questão de Mouffe, nesse momento, é clarividente: é necessário “multipolarizar” o debate político, fazendo com que o *populus* seja incluído nesse debate, ou seja, é preciso destacar o que é profundamente evidenciado, por ela e Laclau, na obra *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, a saber: qual é o espaço de demarcação entre o modelo advindo do antigo regime e o povo (esse povo visto pela burguesia como desconexo, sem identidade e amorfo)? Aliás, essa questão se ramifica em tantas outras, mas que podem ser identificadas fundamentalmente a partir do advento do capitalismo do século XX. As relações econômicas permeiam e “manipulam” toda vida social ou há espaço para a política multipolarizada? O entendimento da existência da luta de classes é a resposta central para essa dicotomia? E, finalmente, onde ficam o povo e a burguesia neste novo contexto? Em suma, o debate sobre o referido tema parece se fechar em um *looping* histórico que se repete indefinidamente sempre do mesmo modo e com as mesmas características. Outrossim, permanece a dúvida: há alguma saída para esse contínuo impasse conflitual da luta de classes?

Diante disso, a resposta defendida por Laclau e Mouffe é clara: a dicotomia ‘bipolar’ entre classes sociais estanques não corresponde mais à realidade política há muito tempo. A política é multicêntrica, multipolar, pluriversal e não pode ser definida pura e simplesmente pela polarização radical entre A e B, esquerda e direita, burguesia e proletariado. Aliás, segundo os autores citados, as linhas entre esses polos são muito mais porosas do que imaginamos. Assim, apontam os dois autores:

[...] a linha demarcatória entre o interno e o externo, a linha divisória a partir da qual o antagonismo se constituiu na forma de dois sistemas opostos de equivalências, tornou-se cada vez mais frágil e ambígua, e sua construção tornou-se o problema crucial da política. Quer dizer, a partir de então, não houve mais política sem hegemonia. Isto nos permite compreender a especificidade da intervenção de Marx: sua reflexão teve lugar num momento em que a divisão do espaço político em termos de dicotomia *povo/ancien régime* parecia ter exaurido sua potencialidade; e era, em todo caso, incapaz de construir uma visão do político que recapturasse a complexidade e a pluralidade peculiares ao social nas sociedades industriais. Marx procura, então, pensar o fato primário da divisão social com base num novo princípio: o confronto de classes. O novo princípio, entretanto, é minado desde o início por uma insuficiência radical, procedente do fato de que a oposição de classes é incapaz de dividir a totalidade do corpo social em dois campos antagônicos, de se reproduzir *automaticamente* como linha de demarcação na esfera política. (LACLAU; MOUFFE, 2014, pp. 277-278).



Dessa feita, podemos ter como corolário que a hipótese de que o mundo social e político é resultante de uma simples contradição na qual, de um lado, teríamos os donos dos meios de produção e, do outro, o proletariado é um equívoco, pois não há, na grande pluralidade da *polis* contemporânea, a possibilidade de uma divisão tão estanque de papéis sociais. Há grupos menores ou maiores que não se enquadram na bilateralidade burguês/proletário apenas. Há uma diversidade de grupos sociais que precisa ser considerada. O caleidoscópio de possibilidades de adesão, desintegração e reorganização das ações sociopolíticas é, talvez, a grande contribuição que o pensamento de Laclau e Mouffe trazem, ao extrapolar a visão (hoje simplista) de uma bilateralidade política dentro do *cosmos* pluriversal da seara política. E aqui voltamos ao elemento fulcral na teoria de Laclau e Mouffe: a *hegemonia*. Em outras palavras, não há uma cisão equânime entre um posicionamento hegemônico e outro. Há, outrossim, uma nova forma de estabelecer pontos de conexão, adesão e participação dentro dos grupos sociais.

Nessa mesma perspectiva, Joanildo Burity (2014) faz uma longa explicação pautada em uma situação possível na qual estudantes de um campus universitário se colocam contrários às decisões da reitoria. Com essa suposição, o autor faz, didaticamente, uma explicação muito sucinta do que significa, de fato, em Laclau/Mouffe, o conceito de hegemonia. Segundo ele, o estudante que ocupa a posição de líder, incorpora, mesmo que, involuntariamente, o “personificador” da hegemonia. Assim Burity nos explica sobre essa ideia:

[...] capitalizar o descontentamento, dar-lhe um nome, por assim dizer, tomar a iniciativa de convocar uma reunião e de propor uma interpelação a estudantes de diferentes “leituras” do acontecimento (inclusive aqueles que sequer “enxergavam” a situação). É a essa capacidade de representar, enquanto uma posição particular, algo maior, mais abrangente, que Laclau dá o nome de hegemonia (BURITY, 2014, p. 67).

É essa a singularidade política associada ao discurso que Laclau nos mostra: a hegemonia não é uma posição a ser desconstruída. É uma posição que expressa, com eficácia circunstancial, a posição de um grupo de pessoas. O estudante em questão é a personificação e a expressão dessa hegemonia que, em uma situação adversarial específica, se coloca na relação com os outros posicionamentos políticos. Assim, um lado da moeda é a inerradicabilidade do antagonico, pois a oposição entre os grupos políticos é inegável, inerradicável e onipresente. O outro lado é o agonismo político que, por sua vez, preza por colocar a hegemonia no centro das articulações políticas. Sem esta ambivalência, realmente, só a “luta de classes” prevalece. Assim, o que devemos levar em consideração, não é a distinção total entre dois polos radicais



da política, mas a capacidade de fluidez e de transitoriedade das posições que cada um e cada grupo ocupa nas relações de poder.

Nesse caso, sobre o tema da posse do poder, podemos reforçar tal pensamento com o pensador alemão Georg Simmel. Suas teorias, aliás, são essenciais para analisar nosso atual momento histórico. Como já vimos em Mouffe, o conflito é um dos elementos mais importantes para a interpretação da vida social. Assim sendo, Cíntia Beatriz Müller nos fala sobre as ideias de Simmel:

O conflito se estabelece, basicamente, nas relações entre indivíduo e sociedade, uma vez que, embora a sociedade só exista com base em indivíduos, ela também se contrapõe ao indivíduo “com exigências e atitudes como se fosse um partido estranho” [...]. Nessa tensão, instala-se o conflito. Ainda segundo o sociólogo alemão [...] a divergência entre indivíduo e sociedade alcança seu ponto alto no momento em que “a sociedade” busca transformar cada indivíduo em um simples membro da unidade. A reação do indivíduo é a rebelião contra o papel socialmente construído com uma constante luta entre “a parte” – o indivíduo – e “o todo” – a sociedade. Essa noção da preponderância do papel do indivíduo sobre o da “massa” e a dimensão do conflito e da rebelião serão importantes para [Simmel]. (MÜLLER, 2013, pp. 54-55).

Se tais conflitos estão presentes entre os indivíduos e a realidade social, é preciso pensar que essas relações que estão constantemente marcadas pela ausência de coesão são as principais motivadoras do debate político, pois por mais que ocorra tal tensão/rebelião, isso não quer dizer que as possibilidades de reagrupamento hegemônico estejam ausentes. Se determinados indivíduos se preocupam em reorganizar seus interesses comuns, tendo em vista a defesa hegemônica de seus papéis sociais, é preciso convir com a possibilidade de organização desses indivíduos, frente à submissão reiterada de que o todo (organização social) se impõe sobre as partes.

É por isso que as ações hegemônicas e contrahegemônicas apontadas por Laclau e Mouffe são possíveis. Assim sendo, na medida em que os indivíduos se apresentam descontentes ou insatisfeitos com o atendimento de suas demandas, a organização clara e coordenada de seus projetos pode verificar-se como tangível, pois é possível (para não dizer necessário) que se formem identidades de resistência diante de formas coercitivas de identificação social:

Identidade de resistência: é a identidade que emerge por meio de situações sociais de conflito, embasada em atores que vivem em posições estereotipadas ou desvalorizadas da sociedade. Esses atores criam verdadeiros nichos de luta diante das identidades nacionais englobantes e legitimadoras, que



potencializam a criação e o implemento de políticas de identidade que lhes assegurem o respeito pela diferença. A identidade de resistência pode levar à constituição de comunidades nas quais se reúnem atores mobilizados em ações de resistência coletiva (MÜLLER, 2013, p. 90).

Para ser mais objetivo nesse aspecto, podemos usar aqui a terminologia de Axel Honneth, apresentada por Müller quando fala sobre os problemas decorrentes do desrespeito ou da falta de reconhecimento das identidades pessoais.

[...] a experiência do desrespeito, que desencadeia a resistência e a rebelião, faz-se sentir na ruptura da expectativa do reconhecimento vinculado à identidade pessoal do sujeito. Essa expectativa de reconhecimento é vivida no cotidiano pela pessoa no convívio com o entorno sociocultural, quando ela é rompida. Esse sentimento de desrespeito adquire caráter coletivo a partir do momento em que o ator compartilha sua compreensão acerca da lesão e percebe-o como típico de uma coletividade. Ao identificar o tipo de lesão da qual a pessoa é alvo e compreender seu caráter coletivo, o indivíduo torna-se capaz de apreender “as causas responsáveis pelos sentimentos individuais de lesão” [...] É na emergência desse sentimento de desrespeito que passa a ser percebido como compartilhado por uma identidade coletiva, transcendendo a esfera individual, que se consolidam os motivos morais de uma “luta coletiva pelo reconhecimento” [...] (MÜLLER, 2013, p. 102).

Assim, tendo em vista que Axel Honneth é um dos grandes seguidores do pensamento de Habermas, podemos considerar que aquilo que é apresentado por Honneth, nada mais é do que um eco do que pode ser lido a seguir:

O modo como sentimos nossa vida está mais ou menos determinado pelo modo como nós mesmos nos entendemos. Por isso, os discernimentos éticos sobre a interpretação dessa autocompreensão intervêm na orientação de nossa vida. *Como* discernimentos que vinculam a vontade, eles provocam uma condução *consciente* da vida. Nisso se manifesta a vontade livre no sentido ético. Do ponto de vista ético, a liberdade de vincular meu arbítrio a máximas da prudência se transforma na liberdade de decidir-me por uma vida autêntica (HABERMAS, 1997, p. 41).

Dessa forma, podemos ponderar que, apesar das distinções e ideias desenvolvidas, os pensadores alemães em destaque (Honneth e Habermas) enfatizam a primazia de um olhar ético sobre a política e a vida social. Tal ética está delineada pelo reconhecimento que coloca em evidência, a intersubjetividade e a identidade de cada um, na relação linguística de uma comunicação racional. Assim, a “autenticidade” da vida política precisa perpassar, necessariamente, princípios éticos. Contudo, resta-nos, agora para a elaboração do próximo



item, compreender se, no pensamento habermasiano, devemos considerar o problema ético racional aplicado ao universo político como um problema de ordem psicológica ou jurídica.

Assim, na obra *Consciência moral e agir comunicativo*, Habermas constrói toda uma argumentação para defender que o agir ético-comunicativo precisa assimilar as teorias da psiquê humana, como Kohlberg havia formulado. Dessa lógica, depreendemos que o agir moral/ético é um problema que precisa ser dirimido por meio de uma análise do funcionamento psicológico da moral, passando por estágios evolutivos e ‘aperfeiçoativos’ da conduta humana. De outra banda, vê-se em *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, que o autor alemão defende a legitimidade de uma vida democrática que, diante do dissenso e do conflito, supere as divergências por meio de um consenso fornecido pela ordem do Direito. Segundo ele, é por meio das instituições jurídicas que as identidades e culturas que estão presentes no mundo da vida podem ser defendidas universalmente.

Contudo, essa resolução de conflitos por meio do Direito não é completa e não dá conta de responder aos dilemas que ficam em aberto³, pois a vida social nunca é plenamente prevista. As irrupções de conflitos e dilemas estão sempre à espreita, de modo que nenhum sistema de “controle de abalos sísmicos” pode imaginar quais serão os novos requerimentos e demandas que aparecerão amanhã e quais serão os seus impactos na escala *Richter* da democracia

Dessa maneira, fica claro aquilo que Aylton B. Durão, em seu artigo de 2013, denominado *Direito e democracia em Habermas*, quer nos dizer:

[...] no processo democrático de produção de normas jurídicas, os cidadãos derrotados são obrigados a obedecer à lei, mas não são obrigados a seguir, com convicção racional, as normas às quais não deram o seu assentimento, pois seria muito tirânico exigir que minorias derrotadas ainda por cima fossem obrigadas a obedecer virtuosamente leis cuja legitimidade não reconhecem; ao contrário, o processo democrático de produção de leis deve permitir que as minorias possam aduzir novas razões no futuro, as quais sejam capazes de sensibilizar as antigas maiorias e se converterem em novas maiorias (DURÃO, 2013, p. 30).

3 Sobre isso, podemos citar Luiz Repa, que no texto *Transparência e publicidade: política deliberativa e a esfera pública em Habermas*, nos mostra o seguinte ponto de vista: “[...] contudo, como dito de início, entre as condições de uma discussão racional em geral encontra-se também a exigência reciprocamente levantada de que os participantes afirmem apenas aquilo em que eles próprios acreditam. Porém, esta regra da veracidade não encontra e não pode encontrar uma tradução jurídica, em termos de procedimento da deliberação política em Direito e democracia se as liberdades comunicativas são asseguradas pelos direitos políticos de participação no processo de formação da opinião e da vontade, a própria forma do direito não pode obrigar ninguém a um uso não-estratégico dessas liberdades, o que significa que ninguém pode ser obrigado a dizer o que ele ou ela pensa verdadeiramente nesse processo [...]” (REPA, 2015, p. 74).



Nesse caso, Durão está nos dizendo aquilo que Mouffe defende proativamente: onde há hegemonia ou supremacia, há sempre a possibilidade de ações contrahegemônicas capazes de questionar e de zetetizar a realidade estabelecida, seja do ponto de vista social ou jurídico. Desta forma, no próximo item, o texto *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, de Habermas, bem como o texto de Julián González, *Democracia Radical en Habermas y Mouffe*, serão nossos principais guias para demonstrar as últimas fissuras, interstícios e aproximações entre os autores europeus (Habermas e Mouffe). Outrossim, Mouffe também nos ajudará a amarrar o entendimento de uma democracia que acontece, ao fim e ao cabo, por meio do agonismo político, o que, para ela, independe da obrigatoriedade dos tribunais e das sanções legais.

2 PENSAR O MUNDO PELO VIÉS DO CONSENSO E DO DISSENSO

Ao discorrermos neste ponto sobre o pensamento de Habermas e sua articulação entre direito, democracia e filosofia, é mister destacarmos, mais uma vez, os pontos de divergência entre o autor em tela e a autora belga Chantal Mouffe, porém, nesta feita, desejamos partir do texto de Julián González: *“Democracia Radical en Habermas y Mouffe”*. Usaremos tal obra pois verifica-se que o professor argentino desenvolveu seu trabalho de pesquisa doutoral argumentando sobre os pontos de aproximação e afastamento dos autores que nossa pesquisa também se propõe a fazer. Assim sendo, em vários momentos citaremos seu trabalho e sua capacidade de articular os dois modos de se pensar as democracias contemporâneas. Dessa forma, González apresenta em sua obra, primeiramente, uma ideia que nos ajuda muito a compreender os dilemas que Habermas enfrenta em suas teorias:

Quando os sujeitos participam de uma argumentação deverão supor o cumprimento suficiente das condições de uma *situação ideal de fala*. Mas, esses mesmos envolvidos são conscientes de que a interação nunca poderá ficar definitivamente “purificada” de motivações inconfessáveis ou estratégicas. Nas práticas discursivas, portanto, não podemos prescindir da *suposição* de uma fala ideal, desvinculada de todo contexto e despreendida de pressões extra-lingüísticas; não obstante, temos que administrá-la como uma forma de comunicação “impura” que desmente continuamente a idealidade que imaginamos [...] (GONZÁLEZ, 2018, p. 70).

Creemos, desde o princípio deste trabalho que a ideia demonstrada por González é plausível, pois o dualismo real-ideal é um dos maiores problemas que a Filosofia sempre



enfrentou desde o seu surgimento entre os gregos. Todavia, o real (o mundo contingente fora de nós) sempre nos arranca do solipsismo filosófico. É preciso ponderar, dessa forma, que mesmo quando todos os envolvidos defendem um mundo linguístico ideal, não se pode eximi-los de suas próprias idiossincrasias e de suas próprias visões de mundo. Em outras palavras: na medida em que se deseja estabelecer um “mínimo universal”, não se pode esquecer que as características pessoais e culturais jamais são eximidas desta compreensão. Elas fazem parte do cômputo dos afãs humanos. Os aspectos pessoais de cada sujeito não são eclipsados na vida social. Se assim o fosse, o debate político seria ditatorial e não democrático. Por isso, um “universal totalizador”, já de partida, é algo impensável. É por esse viés que Mouffe defende uma visão não-essencialista de sujeitos que sejam capazes de alcançar uma linguagem universal.

Um princípio comum da crítica ao essencialismo tem sido o abandono da categoria de sujeito como entidade transparente e racional que poderia outorgar um significado homogêneo ao campo total da conduta por ser a fonte da ação. Por exemplo, a psicanálise tem mostrado que, longe de estar organizada ao redor da transparência do ego, a personalidade se estrutura em determinada quantidade de níveis que se localizam fora da consciência e da racionalidade dos sujeitos. Para tal, ela [a psicanálise] minou a ideia do caráter unitário do sujeito. (MOUFFE, 1999, p. 109).

Assim sendo, com Mouffe, notamos que a noção de uma unicidade e de uma essencialidade é um problema muito sério que Habermas não enfrenta ao discorrer sobre a noção de intersubjetividade. Assim, diante desse impasse, torna-se ainda mais crítico compreender o quanto Habermas defende o *a priori* da universalidade calcada na premissa do entendimento recíproco da linguagem. Dito de outro modo, o que Habermas propõe com seu agir comunicativo, é a existência de uma razão última que “fundacione” as relações intersubjetivas.

De outra banda, em Mouffe, como podemos concluir, somente a presença de uma “contingência” pode nos levar para uma análise mais aprofundada das relações sociais, pois seu argumento se funda na noção de que as relações humanas estão marcadas por uma articulação precária e tênue. Segundo ela, quando se fala em articulação, devemos levar em consideração, a ideia de que a “sociedade” como tal é uma equação que carece de uma resolução final. Para ela, o mundo é o terreno das indecisões, das falibilidades e dos desencontros. Não há uma essência em si, apenas o exercício contínuo de negociação entre diferenças e semelhanças, o que ela chamará de “luta hegemônica”. Assim sendo, é preciso constatar que, em Mouffe, prevalece a importância do discurso como “veículo que transporta e contextualiza” significados



que não são dados, de modo algum, aprioristicamente; mas que carecem de explicação e interpretação. Isso fica muito claro quando se lê o texto de González:

De fato, em seu enfoque, “os discursos nunca são sistemas fechados (e, por extensão, as “sociedades” nunca são fechadas). Portanto, nunca esgotam os significados ou identidades que estão disponíveis nas sociedades [...] Em definitivo, o que a autora belga rechaça é a ideia de que a conexão entre palavra e conceito – ainda quando se conceba de maneira arbitrária – mantenha uma vinculação linear um-a-um entre significante e significado, estabelecendo uma relação completamente rígida entre as duas unidades linguísticas (GONZÁLEZ, 2018, pp. 80-81).

Dito isso, notamos que os princípios que orientam o entendimento político de Mouffe perpassam a noção de que a contingência, em seu estado mais amplo, define toda a vida coletiva. A incerteza (mesmo que, por momentos circunstanciais, ocorra a necessidade de determinadas certezas) é o elemento definidor do mundo da vida. O *leitmotiv* de todo o pensamento pós-estruturalista (que Mouffe utiliza em suas obras) é definitivamente este: a contingência é a própria ontologia da vida social. Assim, González reforça que:

Desta forma, as identidades que interveem em um tipo de relação antagônica nunca são totalidades fechadas. A precariedade diz respeito tanto a própria identidade quanto aquela identidade “externa” que *me expõe* à impossível completude de meu “ser”. Da sua parte, o “Outro” que impede minha plenitude tão pouco chegará a se constituir em sua totalidade: seu “ser” objetivo é um símbolo do meu “não-ser” e vice-versa. [...] (GONZÁLEZ, 2018, p. 82).

Quando falamos sobre o problema das identidades no mundo social, devemos considerar que todas as identidades são cindidas e incompletas. Podemos, aqui compreender que essa forma de pensamento tangencia com uma dialética incompleta, na qual a síntese nunca é o resultado de um terceiro momento, decorrente da tese e da antítese; mas, antes ainda, é um estágio que não conclui efetivamente os dois movimentos anteriores, pois o “social” não é a mera “combinação” entre o particular e o coletivo; porém, tanto quanto possível, é uma articulação entre os pontos anteriores. Assim, como ilustra González, as relações de grupos ou de indivíduos são resultantes desse processo contínuo de articulação, desarticulação e rearticulação entre situações antagônicas e conflitantes. A síntese desses entrelaçamentos não é consensual, mas ao contrário, dissensual. Essa constatação é, em nosso ponto de vista, um dos elementos fundamentais para se compreender o impasse Habermas/Mouffe.



Dessa forma, com a ajuda de González, devemos considerar que Habermas como alemão, utiliza-se para destacar os seus pontos de vista, da variedade e especificidade lexical da língua alemã. Dito isso, é conveniente que se explique que quando Habermas fala em consenso, ele não está falando necessariamente de acordos ou convenções. Aliás, a especificidade do vocabulário alemão pode nos enganar profundamente. Vejamos:

A fim de superar estas ambiguidades, é imprescindível determinar o alcance das expressões alemãs *Verständigung* e *Einverständnis*, ambas categorias utilizadas até a exaustão tanto nos textos de Habermas como em seus leitores críticos. Seguindo a análise de Maeve Cooke (1997) a expressão *Einverständnis* pode ser traduzida como “consenso” ou “acordo”, para referir-se ao resultado final de um processo em que manifestamos nosso consentimento diante do que nos é proposto. [...] Pelo contrário, se bem a expressão *Verständigung* também pode ser utilizada neste sentido. [...] Dito conceito sugere tanto o *estado final* de ter conseguido um consenso, como também o *próprio processo* pelo qual o consenso é alcançado [...] (GONZÁLEZ, 2018, p. 105).

Diante do exposto, verificamos um dilema muito importante e que queremos destacar aqui: notamos que Habermas sempre colocou em evidência o papel sobremaneira fundamental da linguagem para a busca do agir comunicativo. Mas a confusão terminológica (que o próprio Habermas admite) nos deixa à deriva. Consentir não é a mesma coisa que acordar/concordar. Entrar em um acordo coaduna-se com a noção de que as pessoas querem “provisoriamente” um “cessar-fogo”, uma trégua diante de um assunto polêmico ou conflitivo, consentindo com uma proposta de paz provisória, por exemplo. Ela tem validade na medida em que todas as partes envolvidas aceitam a trégua, mesmo que precariamente. Todavia, quando falamos em *Verständigung*, estamos dizendo que deve haver um procedimento, um método próprio para se conseguir o consenso. E aqui entra todo o nosso debate: este método próprio, segundo Habermas, é o Direito.

Daí resulta que Habermas [...] considere necessário estabelecer uma diferenciação entre o conceito de poder comunicativo e o conceito de poder administrativo ou poder político [...]. Logo, sua proposta democrático-deliberativa reivindicará o direito como o mecanismo adequado para transformar o poder comunicativo em poder administrativo. [...] Desta maneira, o direito moderno permite estabilizar expectativas intersubjetivas e substituir convicções individuais por sanções, deixando a critério dos sujeitos os motivos de sua observância às regras. (GONZÁLEZ, 2018, p. 99).

Deste ponto em diante, fica mais evidente o quanto Mouffe critica o pensamento de Habermas quanto a tal posicionamento, pois o autor alemão define o direito como “o” caminho



para a democracia. O problema empírico aqui é que o direito acaba por ser definido como um caminho exclusivo para a dissolução de conflitos democráticos, transformando-se em um suprapoder ou hiperpoder.

A atual apatia com a política que testemunhamos em muitas sociedades democráticas liberais origina-se, na minha visão, do fato de que o papel desempenhado pela esfera pública política está se tornando cada vez mais irrelevante. Com a evidente hegemonia do neoliberalismo, a política foi substituída pela ética e pela moralidade⁴, e o *leitmotiv* é a necessidade do consenso, de valores familiares e de “boas causas”. Em muitos países, isto tem sido acompanhado pelo domínio crescente do setor jurídico. As decisões políticas são encaradas como se fossem de uma natureza técnica e mais bem resolvidas por juízes ou tecnocratas, considerados portadores de uma *suposta imparcialidade*. Hoje, devido à falta de uma esfera pública política democrática, na qual a confrontação agonística poderia acontecer, é o sistema jurídico que é freqüentemente visto como o responsável por organizar a coexistência humana e por regular as relações sociais. Diante da crescente impossibilidade de enfrentar o problema da sociedade de uma maneira política, é a lei que é acionada para prover soluções para todos os tipos de conflito. (MOUFFE, 2003, pp. 17-18).

É nesse artigo sobre *Democracia, cidadania e a questão do pluralismo* que Mouffe deixa bem claro qual é o seu ponto de vista sobre o papel do Direito no mundo contemporâneo: ao invés de promover o diálogo e a abertura às questões sociopolíticas, o Direito encapsula um poder-saber que monitora e vigia as ações humanas, dando a elas um rótulo de licitude ou ilicitude, extirpando a real possibilidade de participação de todos os cidadãos. Assim sendo, o Direito, ao não promover a existência de uma vida pública vibrante e radical, coloca sob sua égide, uma forma de controle que mais desperta o medo e a apreensão do que a discussão e o conflito mesmo que, publicamente, apresente-se com a *beca do consenso da lei e da imparcialidade da justiça*. A vida real e as experiências dos últimos tempos revelam-se contundentes para exemplificar este problema das democracias contemporâneas. Notamos, outrossim, que quando falamos neste aspecto muito específico do mundo jurídico, podemos cair no grande equívoco de crer que, em todas as situações de prevaricação do Estado, é o Direito, enquanto instituição, que deve operar. A História de nosso país e de tantos outros mundo afora são muito pontuais em descrever que a inação do Estado (como poder executivo) não legitima ou outorga o excesso de ação do Direito.

⁴ “[Para Mouffe], a democracia deliberativa não é senão uma redução da política à ética, quer dizer, a expressão de uma ética substantiva que tenta aplicar-se ao âmbito do político. Esta interpretação pretende remover a validade da democracia deliberativa como teoria política. Um segundo sentido de moralização seria aquele que sustentam os deliberativistas. Estes consideram seriamente a relação entre moral e política para pensar a democracia. Existe, para eles, uma relação entre política e moral. Existe a necessidade de incorporar valores morais ao espaço político, o qual não implica necessariamente a adoção de doutrinas compreensivas densas [...]” (ALLES, 2016, p. 10).



Dessa forma, o real problema da política abordado por Mouffe deve ser analisado a partir do viés da precariedade e da contingência da vida política, na qual todos os concernidos partem do pressuposto de que só o dissenso pode facilitar o desenrolar das lutas hegemônicas, isto é, na política, as *ações* são encaradas sempre como *pretensões* contingentes e precárias. Assim, o Direito não tem respostas definitivas e nem outras instituições, pois a política é este agir constantemente marcado pela articulação e desarticulação de interesses em jogo. Dessa maneira, podemos dizer que a discussão Habermas/Mouffe nos aporta para as seguintes conclusões: a) Habermas analisa procedimentalmente as possibilidades de uma democracia deliberativa na qual o consenso entra como árbitro ético, ao passo que Mouffe só compreende as democracias como projetos inacabados e incompletos; b) para Habermas, o resgate de um pensamento racional-iluminista serve de base para a compreensão de que o Iluminismo é um projeto ainda a se fazer; enquanto Mouffe, defende a noção de que qualquer projeto humano é um projeto em vias de construção, contudo, tal construção é sempre imperfeita e incompleta.

Com tais conclusões, compreendemos que o caminho da democracia, na nossa contemporaneidade, é um caminho tortuoso - isso não quer dizer que fora tranquilo no passado. Dilemas democráticos do passado que, supostamente, teriam sido superados ou solucionados são os mesmos que se apresentam nas relações humanas do nosso século, tais como xenofobia, racismo, repulsa ao estrangeiro, dentre outros. Tais questões são prementes em nossos dias, justamente porque tais situações podem ser consideradas como atemporais. Os limites da convivência humana são determinados por cargas culturais muito pesadas, que delineiam o mapa do aceitável e do inaceitável. Contudo, nos confrontos democráticos, o que está em jogo não é apenas o respeito pelas regras (de qualquer ordem – social, cultural, legal), mas formas de vida que entram em conflito. Essa atemporalidade do conflito, aqui, deve ser vista, assim, como elemento constitutivo da vida democrática e não como um elemento que deve ser extirpado do cálculo das relações sociais. Assim sendo, para Mouffe, o que pode ser feito é a instituição de um agonismo político que pondere e defenda o conflito entre os polos com a criação de uma democracia multipolar e pluriversal.

Tal democracia, para Mouffe, baseia-se, essencialmente, nos critérios de igualdade e liberdade. Contudo, o ponto central que deve ser considerado aqui passa pelo entendimento de que, quando falamos sobre esses dois temas, estamos envolvidos em uma gama de interpretações sobre o que igualdade e liberdade representam. Dessa forma, quando discutimos sobre tais conceitos, estamos discorrendo sobre o papel central das democracias contemporâneas, a saber, o de se definir o que a vida democrática é, por meio de dissensos e



conflitos. Para Mouffe, essa deve ser a nova lógica das democracias, pois toda relação social está marcada por suturas e pontos nodais.

Para Mouffe, a ideia de sutura pode ser compreendida como uma *cicatrização* dos dissensos. Essa sutura, contudo, precisa dar abertura à novas possibilidades de entendimento ou de discussão sobre o mundo político e democrático. A cicatrização ocorre, mas ela não é definitiva pois, no pluriverso político, as respostas são sempre provisórias. Podemos apresentar os conceitos de liberdade e igualdade como formas suturais das dissensões políticas, pois elas dão conta de responder aos anseios democráticos, porém, nunca de modo definitivo. Elas são suturas justamente porque são ideias polissêmicas. Sobre o caráter multi-interpretativo da liberdade e da igualdade, González nos diz que

Precisamente, a multiplicidade de interpretações que pesam sobre estas noções, assim como o modo adequado de sua institucionalização e o tipo de relações a que devem aplicar-se, deve garantir que seu significado último ou verdadeiro permaneça inapreensível [...] (GONZÁLEZ, 2018, p. 167).

Além disso, o autor argentino pondera que tal exercício não significa uma ação simples, pois diante de tantas formas de interpretação sobre os referidos conceitos, os agentes podem ser levados para uma cilada conceitual, pois se houver uma relativização demasiada na interpretação dos conceitos, podemos cair em uma arbitrariedade exagerada, dando a entender que qualquer interpretação se tornará válida. Mouffe, diante do exposto, não ignora tal impasse, pois defende que o excesso de arbitrariedade também pode eclipsar os ideais democráticos, ou seja, quando falamos sobre igualdade e liberdade, não podemos cair no engano de que qualquer interpretação pode ser tolerada. Outrossim, não se pode esquecer que os modos mais “aceitos” de interpretação da igualdade e da liberdade decorrem de um olhar eurocêntrico descendente das revoluções dos séculos XVII, XVIII, XIX e XX.

Dito isso, González aponta que Mouffe enfrenta um desafio muito importante em suas obras, a saber, a oposição entre uma perspectiva que assevera “o político” em detrimento da política e as subsequentes respostas que ela teve que dar para não cair no abismo do “universal”

Na mesma formulação deste problema, [visualizam-se] duas opções dicotômicas: ou retroceder até uma forma de decisionismo schmittiano, capaz de traçar autoritariamente a fronteira entre agonismo e antagonismo ou aceitar algum tipo de universalismo, seja na sua versão consensualista ou de ideia regulativa. Mas, precisamente, a pretensão que a autora belga tem é a de evitar cair em uma das duas alternativas: a primeira, porque cai em uma espécie de círculo vicioso no qual o critério da pluralidade democrática será decidido de modo não-democrático e a segunda porque [...] resulta impossível alcançar um



tipo de acordo plenamente inclusivo ao qual remetem todas as concepções universalistas. (GONZÁLEZ, 2018, p. 169).

Assim, o pensamento político de Mouffe e Habermas apresentam, igualmente, fissuras e problemas, mas os pontos intersticiais e fissurais que as teorias de ambos os autores apresentam são fundamentais para o desenvolvimento daquilo que compreendemos como “política”. Mouffe, como afirmamos, parece responder, de modo mais satisfatório aos dilemas contemporâneos, mas isso não representa dizer que a escritora belga tenha encontrado a “pedra de toque” para as democracias contemporâneas. Essa contradição não nos parece prejudicial para o desenrolar desta redação. Ao contrário, vemos que, não há autor político que consiga dar conta de dirimir todos os problemas filosóficos da política contemporânea. Não obstante, a tentativa de dialogar com ambos os autores, em nosso entendimento, é a verdadeira empreitada filosófica de nosso trabalho, haja vista, a raridade de intentos desta natureza na filosofia política.

Aliás, a obra de Julián González pode ser definida aqui como um dos textos mais aprofundados em língua espanhola sobre os elementos de aproximação e distanciamento dos dois autores principais aqui pesquisados. Como a obra é muito recente (2018), seu texto ainda não foi muito divulgado; porém, no capítulo 2 de sua obra “*Democracia Radical em Habermas y Mouffe*”, sem tradução ainda para o português, temos um dos pontos mais importantes para os propósitos de nosso texto: o autor em tela defende a ideia de que boa parte da fundamentação de Mouffe está calcada no conceito de “jogos de linguagem” de Wittgenstein. Segundo o autor argentino, não se pode pensar uma democracia radical sem tal invenção wittgensteiniana, ou seja, se para Wittgenstein, a gramática não tem uma origem própria (no sentido inerente e metafísico), mas é uma invenção dos seres humanos, então - por inferência - as regras democráticas não podem ser vistas como universais, já que as regras de linguagem não são e nem podem ser universais. Para Wittgenstein, elas são, no máximo, contextuais.

Tendo a mão a linguística wittgensteiniana, seria possível então negar a existência de um tipo de gramática fundacional ou profunda, sem precisar rechaçar a presença de gramáticas (no plural) que regulamentem e ordenem os diversos jogos de linguagem nos quais se desenvolvem as práticas sociais. Neste contexto de análise, pode pensar-se que um destes jogos específicos de linguagem é o regime democrático moderno. Com efeito, Mouffe é consciente da necessidade de contar com certas coordenadas discursivas que permitam identificar a ordem política como uma ordem política democrática. Estas mesmas coordenadas conformam o horizonte de sentido que nos leva a rechaçar como não-democráticos aqueles discursos que impugnam o sistema pluralista como tal. As ideias de liberdade e igualdade, como pontos privilegiados da trama discursiva democrática, se erguem como linhas divisórias entre aquilo que pode legitimamente ter lugar dentro desta ordem



política e aquilo que permanece fora de seus contornos (GONZÁLEZ, 2018, p. 180).

Assim sendo, a democracia depende igualmente dos jogos de linguagem e do exercício intercambiante da hegemonia, já que para conquistá-la se faz notoriamente necessário o uso da linguagem. Contudo, essa linguagem não tem uma essência racional. Ela é o que é, devido ao seu uso pragmático. Outrossim, é comprovado que Habermas também usa as obras de Wittgenstein para elaborar boa parte de seu pensamento sobre a ética comunicativa. O dilema, contudo, permanece na medida em que o caráter universalista é mantido por Habermas. O que Mouffe faz é justamente o contrário: defende a polifonia dos jogos de linguagem e a possibilidade da radicalização de uma forma multifacetada de interpretações e definições linguísticas, já que Wittgenstein é visto como o grande pioneiro do “giro linguístico”: não há um “antes” e um “além” da linguagem. Repetindo: as palavras são o que elas são na medida de seu uso, isto é, a semântica das palavras depende de sua pragmática. Dessa forma, extirpa-se todo aspecto abstracionista ou metafísico da linguagem. E é, *mutatis mutantis*, nesse sentido que o aspecto pós-estruturalista se coaduna com o pensamento político de Mouffe, pois não há mais estruturas pré-estabelecidas quando falamos em política: se a linguagem não é mais um dado *a priori* ou metafísico, a *precariedade* e a *transitoriedade* são os novos parâmetros da discussão democrática. Em outras palavras:

A diferença de uma relação de tipo antagonica, na qual as diferenças políticas se enredam entre amigos e inimigos e uma ordem política agonista está no fato de que o conflito entre as partes neste último modelo adquire a forma de uma luta adversarial. Se dentro do esquema antagonista, o inimigo ameaça a minha própria existência e, portanto, sua eliminação resulta legítima e inevitável; pelo contrário, no agonismo, o adversário aparece como alguém com quem discordo, inclusive de forma irreconciliável, porém respeito o seu direito de pensar diferente. Como adversários, compartilhamos o mesmo espaço simbólico comum, que fica delimitado pelas ideias de liberdade e igualdade que ambos reverenciamos. Neste tipo de relacionamento agonístico, as dimensões empíricas [...] do antagonismo podem ser domesticadas mediante uma série de regras e instituições que permitem canalizar nossas diferenças adversariais. Desta maneira, se o antagonismo permanece como pano de fundo ontológico irreduzível, o agonismo garante que o conflito possa tramitar de um modo que evite a lógica amigo/inimigo (GONZÁLEZ, 2018, p. 185).

Na referência da obra de González, surge um dos pontos centrais para o debate deste texto: existe uma dimensão inerradicável da política em Mouffe, a saber, a existência inegável do antagonismo (*polemos*) nas relações humanas, o que caracteriza a premissa mais básica dos conflitos políticos. Outrossim, o que González aponta é a *possibilidade de espaços*



institucionais para a “domesticação” do antagonismo por meio do agonismo. Assim, a questão que surge é: quem deveria assumir tal papel institucional agonístico? O Direito? Vimos que Habermas deixa isso claro com sua obra *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Mouffe, por seu turno, em *Agonistics*, está mais propensa a defender espaços mais amplos de discussão, como a arte e a atuação dos movimentos sociais para o desenrolar desse papel.

Todavia, é importante destacar nessa discussão um dos motivos que leva Habermas a defender, com tanta veemência, o Direito. Para ele, o Direito, como instituição, seria capaz de responder aos dilemas da democracia justamente porque está calçado em dogmas e verdades universais. Porém, não podemos nos esquecer da zetética e de seu papel de inquirir o mundo do Direito. A zetética e a dogmática jurídicas são fundamentais no Direito, porém, a zetética comumente assume um caráter coadjuvante. Dito isso, podemos inferir que Habermas defende o Direito como principal via democrática de resolução de conflitos, pois sua “principal pretensão de validade” é reduzir, ao máximo, o nível de falibilidade nas democracias. Todavia, dentro do contexto do debate democrático que estamos propondo, é preciso compreender que a falibilidade tem papel mais preponderante do que as convicções universalistas ou categóricas. Tal ideia é confirmada por González:

[...] A discussão a respeito da legitimidade de [...] princípios permanece como uma constante na vida democrática já que, ante a ausência de conteúdos fundamentais, nada aparece aqui como definitivamente garantido. Tudo poderia resultar de outro modo, inclusive as estruturas organizativas mais arraigadas em nossa forma de vida permanecem sob a suspeita falibilista. De tal modo, nesta ordem social a contingência representa uma condição da qual nunca podemos prescindir por completo (GONZÁLEZ, 2018, p. 221).

Assim sendo, dentro deste contexto, é muito importante destacar que essa premissa falibilista pode ser considerada como a “essência” de todo trabalho democrático que visa alargar o entendimento do que seria uma democracia radical. Nesse caso, o autor argentino aponta que tanto Habermas como Mouffe discutem, desde o princípio, os mesmos temas e as mesmas propostas. O ponto de ruptura está no fato de que os autores em tela rumam para fins divergentes: Habermas, para a racionalidade do consenso e, Mouffe, para a contingência do dissenso.

[...] A disputa, em definitivo, versa sobre a possibilidade ou não de contar com uma resolução racional e necessária desta tensão, no interior do Estado democrático moderno, que ocorre entre estes dois princípios [direitos humanos e soberania popular]. Habermas responderá afirmativamente a esta



questão enquanto Mouffe se manterá cética. [Apesar disso,] se poderia pensar no exercício fático de uma autolegislação democrática como uma espécie de *pêndulo*. Sua oscilação poderia aproximar-se sucessivamente ao extremo de uma absoluta priorização dos direitos humanos ou do polo oposto de uma completa proeminência da soberania popular. Metaforicamente, a ordem democrática moderna existiria toda vez que esse movimento pendular mantivesse sua inércia centrípeta e nunca chegasse a coincidir plenamente com algum dos extremos que representam estes dois princípios políticos. (GONZÁLEZ, 2018, p. 221).

A figura do pêndulo nos parece muito assertiva, pois quando falamos em democracia, estamos falando em movimento, impermanência, precariedade, contingência, incerteza e transitoriedade. E tais substantivos coadunam perfeitamente com aquilo que estamos abordando com Mouffe e sua teoria do agonismo político. Por sua vez, podemos considerar que o pensamento de Habermas sobre o dissenso sempre se mostrou controverso, já que o autor alemão considera que, diante da precariedade, a estabilidade deve tomar o seu lugar.

[...] O ponto de referência é dado pelo problema: como é possível surgir ordem social a partir de processos de formação de consenso que se encontram ameaçados por uma tensão explosiva entre facticidade e validade? No caso do agir comunicativo, a dupla contingência, a ser absorvida por qualquer formação de interação, assume a forma especialmente precária de um risco de dissenso, sempre presente, embutido no próprio mecanismo de entendimento, ainda mais que todo dissenso acarreta elevados custos para a coordenação da ação. [...] (HABERMAS, 2019, p. 37).

Diante do exposto por Habermas, vemos que o autor compreende o dissenso como uma ameaça à vida democrática. Sua teoria se fundamenta em uma possibilidade de efetivação e regulamentação da vida social, com vistas à uma normatividade ético-jurídica. Algo que, segundo Mouffe, é de uma pretensão exageradamente racionalista. Habermas tenta, a seu modo, determinar e regularizar aquilo que é, por essência, irregular. Em outras palavras, o maior problema de Habermas seria a sua tentativa de moralizar a democracia: algo que, segundo Nicolás Emanuel Alles, é a maior crítica que Mouffe faz ao modelo deliberativo que o autor alemão propõe:

[...] Aos olhos desta autora, a corrente da deliberação se mostra como um intento de erradicar o antagonismo mediante a busca do consenso que não só se revela incapaz de captar o paradoxo que implica a democracia moderna, senão que, ademais não pode assumir o momento das decisões. Cremos que as críticas ao ideal deliberativo que formula Mouffe estão de alguma forma relacionadas e que poderiam englobar-se no que consideramos a objeção da democracia deliberativa como moralização da política. De acordo com esta objeção, a democracia deliberativa não poderia captar o político propriamente



e se revelaria finalmente como uma estratégia ética para o tratamento dos conflitos. (ALLES, 2016, p. 4).

Outrossim, o texto de Alles destaca, ainda, os desafios acerca dos enfrentamentos que ambos os autores precisam aceitar sobre a política e os limites de suas respectivas teorias. Alles afirma que,

[...] talvez, o modelo deliberativo e o mouffeano sejam instâncias teóricas destinadas a um permanente desencontro. Isto fica particularmente claro ao analisar os pressupostos filosóficos nos quais ambas teorias se assentam. A perspectiva deliberativa apela para uma concepção de racionalidade dialógica, construtivista e que pretende superar o reducionismo de um enfoque instrumental-econômico [...]. A concepção de Mouffe [...] se inspira em diversas tradições contemporâneas; mais precisamente, as referências a Derrida e ao último Wittgenstein são usadas para distinguir e para desafiar o racionalismo vigente nas filosofias políticas atuais. (ALLES, 2016, p. 9).

Em outras palavras, o ponto de maior problematização entre as duas teorias (deliberativa em Habermas e agonística em Mouffe) pode ser sintetizado da seguinte forma: “o ponto de vista mouffeano simplesmente não pode ver, no projeto deliberativo, senão um racionalismo universalista incapaz de captar a natureza paradoxal e conflitiva da democracia. A democracia deliberativa, de sua parte, representa um intento normativo de pensar melhores condições de legitimidade para as decisões coletivas [...]” (ALLES, 2016, p. 9).

Com essa conclusão de Alles, podemos compreender melhor o pensamento de Habermas. Para Alles, o autor alemão, fiel seguidor do pensamento iluminista kantiano, nos propõe pensar algo que pode ser considerado como inovador no sentido democrático do termo. Por seu turno, para Habermas, a democracia radical só se tornará factível quando os jogos de poder forem computados não apenas em virtude de interesses privados, mas antes quando forem destinados aos interesses coletivos⁵. Em outras palavras, o problema de Habermas, sem sombra de dúvidas, é a reificação. E ela só pode ser efetivamente superada quando todos os cidadãos, por via racional, forem capazes de ultrapassar as suas individualidades:

⁵ Segundo Luiz Repa, é preciso destacar que Habermas compreende que o fator estratégico das negociações não pode ser esquecido no mundo da política: “O que Habermas chama de ‘negociação’ diz respeito à formação de compromissos entre partes concorrentes, quando os interesses e os valores defendidos não podem alcançar um acordo por via argumentativa. Nesse caso, as partes influenciam-se reciprocamente, com base em relações de poder, ameaças e promessas. A negociação ‘não se efetua nas formas de um discurso racional que neutraliza o poder e exclui a ação estratégica’. Porém, os procedimentos que asseguram chances iguais de influência recíproca devem ser fundamentados por meio de uma discussão sobre o que é igualmente bom para todos. (REPA, 2015, p. 71-72)



[...] Na medida em que os direitos de comunicação e de participação política são constitutivos para um processo de legislação eficiente do ponto de vista da legitimação, esses direitos subjetivos não podem ser tidos *como* os de sujeitos jurídicos privados e isolados; eles tem que ser apreendidos no enfoque de participantes orientados pelo entendimento, que se encontram numa prática intersubjetiva de entendimento. É por isso que o conceito do direito moderno – que intensifica e, ao mesmo tempo, operacionaliza a tensão entre facticidade e validade na área do comportamento – absorve o pensamento democrático, desenvolvido por Kant e Rousseau, segundo o qual a pretensão de legitimidade de uma ordem jurídica construída com direitos subjetivos só pode ser resgatada através da força socialmente integradora da “vontade unida e coincidente de todos” os cidadãos livres e iguais. (HABERMAS, 2019, p. 50).

Nessa referência de Habermas, notamos que o autor confirma a importância de uma visão totalizadora da democracia, mediada pelo Direito. A centralidade do direito visa zelar, por seu raciocínio, uma intersubjetividade de cidadãos livres e iguais, ou seja, a última resposta de Habermas para a reificação é a ética da comunicação associada ao Direito. Assim, o problema que estamos tentando apresentar é resultado desta centralização jurídica. Entretanto, nossa tese principal, mais uma vez, se volta contra tal definição habermasiana, pois na medida em que tal centralidade ocorre, esquecemos demasiadamente de outros caminhos ou possibilidades da prática democrática, o que Mouffe denuncia em todos os seus trabalhos. Tal alerta também é feito por Alles quando este aponta que o projeto deliberativo não pode responder ou antecipar todas as nuances possíveis da vida política: “[...] A deliberação não promete uma reconciliação última dos conflitos. No melhor dos casos, propõe uma estratégia diferente para abordá-los mediante sua própria clarificação [...]” (ALLES, 2016, p. 6).

Sendo assim, quando falamos sobre o pensamento de Habermas, é notável a sua tentativa de responder aos dilemas do mundo sistêmico por meio do Direito, pois ele defende a ideia de que, apesar do controle do capitalismo (dinheiro) e da administração, é necessário acreditar que a solidariedade intersubjetiva seja possível como mecanismo de resolução de conflitos, mas *não sem ressalvas*:

E uma vez que o direito se interliga não somente com o poder administrativo e o dinheiro, mas também com a solidariedade, ele assimila, em suas realizações integradoras, imperativos de diferentes procedências. [...] Como meio organizacional de uma dominação política, referida aos imperativos funcionais de uma sociedade econômica diferenciada, o direito moderno continua sendo um meio extremamente ambíguo da integração social. Com muita frequência, o direito confere a aparência de legitimidade ao poder ilegítimo. À primeira vista, ele não denota se as realizações de integração jurídica estão apoiadas no assentimento dos cidadãos associados, ou se resultam de mera autoprogramação do Estado e do poder estrutural da sociedade; tampouco revela se elas, apoiadas neste substrato material,



produzem por si mesmas a necessária lealdade das massas (HABERMAS, 2019, pp. 59-60).

Vemos nesse excerto que o autor alemão não compactua com as ações jurídicas por si mesmas, pois vê que um direito ilegítimo pode desencadear ações instrumentais. Porém, para Mouffe, o direito não pode ser a via principal de acesso à democracia. Ela é apenas uma delas, pois quando se restringe a possibilidade de desenvolvimento da democracia, outros meios são criados. Assim sendo, podemos perceber que onde há determinação, também há relativização. Se sabemos que os conflitos não são dirimidos por completo e a equação da democracia não é exata e jamais poderá ser; e que a ilegitimidade é um ponto que sempre será posto em relevo nas discussões políticas e, que até mesmo o Direito pode ser conivente com essa prática, precisamos concordar com a ideia de que a prática da democracia precisa ser compreendida muito mais pela ótica do dissenso e menos pela do consenso.

Assim sendo, a prática do dissenso é muito mais benéfica à democracia na medida em que é capaz de apontar as fissuras da realidade política, mostrando que a capacidade de mudança e ressignificação daquilo que se almeja, em nossa contemporaneidade, é algo impermanente e volátil. Consentir sobre princípios básicos de moralidade, tais como transparência e sinceridade, é algo plenamente aceitável, mas rotular e involucrar a democracia por meio do Direito não parece ser o principal interesse do movimento democrático. Dito isso, são os movimentos incertos e imprecisos da vida democrática que engendram a mudança e a transformação. Assim, para Mouffe, não é a estaticidade e a perenidade do Direito que devem coordenar a vida social. Um dado simples para compreender tal dilema perpassa a lentidão jurídica: a morosidade na resolução de conflitos é um exemplo claro das dificuldades que o universo da lei enfrenta para conseguir consensos. Portanto, para compreender o *ZeitGeist* de nosso tempo, devemos corroborar com Chantal Mouffe: enquanto os movimentos sociais são capazes de traduzir o que ocorre no mundo contemporâneo, o universo jurídico leva décadas para analisar e modificar seus preceitos e regras. Assim, a chave de leitura para compreendermos os problemas das democracias contemporâneas é essa: vivemos em um mundo pós-estruturalista que deve ser analisado a partir dessa premissa: se não aceitarmos a contingência paradoxal das relações humanas, estaremos fadados ao infortúnio de crer que a realidade é metafísica e que os jogos da linguagem são essencialistas. É esse essencialismo que estamos tentando contrapor e isso só será possível quando o dissenso for capaz de estabelecer relações adversariais agônicas e legítimas.



3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto apresentado neste artigo teve como foco principal desenvolver uma análise sobre o pensamento político contemporâneo sob o prisma de duas formas distintas de se pensar a filosofia política contemporânea. De um lado, o pensamento do autor alemão Jürgen Habermas e seu trabalho de defesa de uma visão racionalista-consensual e, de outro, o pensamento de Mouffe e sua visão agonística do pensamento político. Seus paradigmas são divergentes e conflitantes em vários aspectos e a compreensão do que realmente significa política não é algo que os autores em tela analisam e compreendem do mesmo modo.

Habermas aponta para o problema do agir instrumental e das cisões entre administração, dinheiro e solidariedade. Ele deixa claro com suas ideias o quanto que o mundo da vida foi subsumido pelo mundo sistêmico e quais são as consequências deletérias da reificação. Tenta, por vários “instrumentos” e meios, justificar a defesa de uma ética da comunicação. Porém, as suas respostas não dão conta de responder satisfatoriamente aos problemas que vivemos hodiernamente. De sua parte, Mouffe vê que o liberalismo não foi capaz de conter os ânimos e afãs daqueles que tentaram apartar a vida política das paixões e dos antagonismos que são inerentes a qualquer realidade social. Dessa forma, defende o princípio do *ágon*, que por meio de articulações hegemônicas e contra hegemônicas, aceita as regras adversariais e luta pela democracia.

Dessa maneira, temos para nosso tempo, tão divergente e conflituoso, o desafio de entendermos que a vida social, política e cultural só pode ser apreendida, mesmo que em parte, se o agonismo for aceito como a resposta mais adequada para as demandas democráticas de nosso tempo, pois ele é a “lupa” que precisamos para encontrar os interstícios e as fissuras entre a reificação e a inclusão do outro.

A negação do agonismo e das demandas sociais tem desencadeado um enorme estrago no que se refere ao entendimento de que a presença do outro é necessária para que a democracia possa existir. Vimos, recentemente, nas eleições presidenciais de nosso país, uma caricatura clara desse problema que, em nossos dias, vem tomando mais forma e cor: a estratégia da “ausência” do debate elegeu nosso atual presidente Jair Messias Bolsonaro, ao mesmo tempo, a enorme “deserção às urnas” também resultou em sua vitória. Assim sendo, as respostas cabais, definitivas e “totalizadoras” assumiram a feição desejada pela grande massa reificada: os problemas sociais agora podem ser resolvidos pseudo-democraticamente, pois não se faz mais necessária a participação dos cidadãos, já que a resolução dos problemas será realizada por



ministros competentes e capacitados em cada uma das áreas do governo. Ao povo, restará apenas o acatamento das decisões especializadas. Ao povo, fica apenas a certeza de ter eleito um candidato não-corrupto.

Dessa maneira, o problema das discussões democráticas fica circunscrito a dois espaços centrais: ou a judicialização como instrumento de macropoder que tem a “competência de interpretar adequadamente a vida pública” ou a especialização de “estudiosos do tema”. A participação popular fica reduzida ao mínimo ou a nada. Dessa forma, convêm resgatar o pensamento de Mouffe e a necessidade premente de acreditar que uma democracia radical se faz com a necessária ocupação das instituições como espaços nos quais os interesses de todas as demandas vêm em primeiro lugar. Somente por meio desta radicalização da vida pública, a democracia pode se tornar realmente vibrante.

As vicissitudes, as idiosincrasias e as visões de mundo são próprias de todas as relações humanas. Elas fazem parte do jogo político em qualquer democracia, porém, a sua redução a um discurso único e uniforme coloca em xeque a existência própria do conflito e do dissenso. Falar em democracia significa falar em polifonia e polissemia e, por corolário, em dissenso. A negação do reconhecimento e da presença do outro implica em extremismos e em formas desfiguradas de democracia. Implica igualmente naquilo que Rancière (1996) afirma como não-reconhecimento da voz do outro como voz, mas como ruído incompreensível. Em suma, o uso da fala e, por consequência, do discurso é o caminho para a democracia que Mouffe, tão veementemente, apregoa. O direito de expressar seu argumento (sem se sentir coagido) é, diga-se de passagem, o ponto fulcral em Habermas para o agir comunicativo. O direito à fala deve ser exercido por cada um e por todos, para além de suas capacidades intelectuais, jurídicas ou de especialização. Assim sendo, na medida em que cada cidadão é capaz de compreender e de assumir, por meio do discurso e das práticas, o seu papel social, mais inclusiva a democracia será e “menos desertores” teremos.

Dessa maneira, através de Habermas e Mouffe, vimos o papel do consenso e do dissenso para as democracias contemporâneas. Assumimos, com grande clareza, um posicionamento favorável à Mouffe. Estudamos, com grande interesse a proposta habermasiana e sabemos de seu peso na história recente da sociologia e da filosofia. Contudo, notamos que não se trata, afinal, de tomar um partido totalmente favorável ou desfavorável, mas de chegar à conclusão de que os trabalhos lidos e analisados aqui nos direcionam à definição de que as democracias necessitam de ambos posicionamentos: o dissenso e o consenso, os quais são dois lados de uma mesma moeda. O dissenso sem fim e o consenso perpétuo não ajudam em nada a vida



Recebido em: 09/06/2020
Aprovado em: 28/11/2020
Publicado em: 20/12/2020

democrática. Trata-se, outrossim, de crer que a democracia é movimento pendular entre ambas perspectivas e que o meio-termo entre elas está nos interstícios que as coligam.



REFERÊNCIAS

- ALLES, Nicolás Emanuel. ¿Es la democracia deliberativa una moralización de la política? *Revista de Filosofía y Teoría Política*, nº 47, (p. 01-12). Universidad Nacional de La Plata, 2016.
- BURITY, Joanildo Albuquerque. Discurso, política e sujeito na teoria da hegemonia de Ernesto Laclau. In: MENDONÇA, Daniel de; RODRIGUES, Léo Peixoto (orgs). *Pós-estruturalismo e teoria do discurso: em torno de Ernesto Laclau*. Org. Daniel de Mendonça e Léo Peixoto Rodrigues, 2. Ed. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2014.
- DURÃO, Aylton Barbieri. Direito e democracia em Habermas. *Revista Argumentos (UFC)*, ano 7, n. 14 – Fortaleza, jul./dez, (p.22-35), 2015.
- GONZÁLEZ, Julián. *Democracia Radical en Habermas y Mouffe, el pensamiento político entre consenso y conflicto*. 1ª ed. Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, 2018. (Tesis).
- HABERMAS, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*. Zweite Auflage, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. *Faktizität und Geltung: Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 7. Auflage. Suhrkam Verlag, Frankfurt am Main, 2019.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Second ed., Verso, 2014. (ebook).
- MICHELS, R. *Sociologia dos partidos políticos*. Brasília: UNB, 1982.
- MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Revista Política e Sociedade*, vol.2, n. 3, (p. 11-26), UFSC – Florianópolis-SC. Out. 2003.
- MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político*. Traducción al español de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Paidós, 1999.
- MÜLLER, Cíntia Beatriz. *Teoria dos Movimentos Sociais*. Editora Intersaberes, Curitiba, 2013.
- RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: NOVAES, Adauto (org.) *Crise da Razão*. Cia das Letras, RJ, 1996.
- REPA, Luiz. Transparência e publicidade: política deliberativa e a esfera pública em Habermas. In: LIMONGI, Maria Isabel; FIGUEIREDO, Vinícius de; REPA, Luiz (orgs). *O Público e suas normas*. São Paulo, Barcarolla, 2015 (p. 61-94).



EXPERIÊNCIA COLATERAL NO CONTEXTO DIGITAL

considerações à luz da semiótica e do pragmaticismo¹

COLLATERAL EXPERIENCE IN THE DIGITAL CONTEXT

considerations in the light of semiotics and pragmatism

Gabriel Engel Ducatti²

RESUMO

Inspirados na filosofia de Charles Sanders Peirce, o presente trabalho visa apresentar e discutir o seguinte problema: quais contribuições um estudo de base semiótica e pragmaticista pode trazer para a análise do atual ambiente digital de usuários de tecnologias de informação e comunicação (TIC), onde parece reinar a polarização, a desinformação e as bolhas epistêmicas? Argumentamos que, no contexto digital, preocupações com a verdade estão sendo ignoradas; e a noção de realidade parece ser ampliada desmedidamente para abarcar uma miríade de opiniões diversas e até divergentes. A suposta “era de pós-verdade” é real? Partindo de uma análise Semiótica e Pragmaticista, enraizada na filosofia de Peirce e, em especial em sua concepção de experiência colateral, analisaremos algumas das relações sógnicas existentes entre usuários de mídias digitais, considerando possíveis impactos na fixação de crenças que, ao ignorar e/ou deturpar as noções de verdade e realidade, degeneram-se.

Palavras-chave: Semiótica. Pragmaticismo. Experiência colateral. Tecnologias de informação e comunicação.

ABSTRACT

Inspired by the philosophy of Charles Sanders Peirce, this paper aims to present and discuss the following problem: what contributions can a semiotic and pragmaticist study bring to the analysis of the current digital environment of users of information and communication technologies (ICT), where does polarization, misinformation and epistemic bubbles reign? In such a digital context, the truth seems to be being ignored; and the notion of reality seems to be expanded beyond measure to try to encompass a myriad of diverse and even divergent opinions. Is the supposed “post-truth era” real? Starting from a Semiotic and Pragmatic analysis, rooted in Peirce's philosophy and especially in his conception of collateral experience, we will analyze questions about the sign relations existing between users of digital media, considering possible impacts on the fixation of beliefs that degenerate, by ignoring and/or distorting the notions of truth and reality.

Keywords: Semiotic. Pragmaticism. Collateral experience. Information and communication technology.

INTRODUÇÃO

¹ Artigo originado de pesquisa financiada pela FAPESP.

² Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho (UNESP). E-mail: gabrielducatti@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5659192765890875>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5387-5770>.



O objetivo geral deste artigo é discutir e apresentar problemas epistemológicos, correntes em sociedades informatizadas e digitalizadas, em que a noção de verdade parece ser dispensada em prol de um conforto epistêmico proporcionado pelas interações e ambientes digitais. O problema específico que direciona nossa investigação pode ser assim enunciado: quais contribuições um estudo de base semiótica e pragmaticista pode trazer para a análise do atual ambiente digital de usuários de tecnologias de informação e comunicação (daqui para frente, TIC)?

A crescente informatização e digitalização das atividades cotidianas e científicas dizem respeito à onipresença de tecnologias permeando os hábitos cotidianos de bilhões de pessoas, e também ao tempo gasto pelos seus usuários em interações e no consumo de um “mundo digital” que contém redes sociais, notícias, realidades virtuais, grupos de mensagens, entre outros. Assim é que são produzidos dados sobre os usuários que podem ser usados para finalidades diversas, por vezes, omitidas deles próprios. Nesse sentido, o termo *big data* surge como sendo um conglomerado de dados coletados massivamente dos usuários de TIC, através da interação destes com seus aparelhos, sensores e redes digitais. Conforme relatório elaborado pelo Instituto de Tecnologia & Sociedade do Rio:

Todas as ações e comunicações em plataformas digitais, como com telefones celulares, computadores ou mesmo transações de cartão de crédito e, mais recentemente, declarações de imposto de renda, ou ações que, em algum momento, são digitalizadas e assim transformadas em dados, como as câmeras de segurança associadas com software de reconhecimento facial ou de padrões, são passíveis de serem armazenadas, processadas, copiadas e distribuídas quase instantaneamente, possibilitando análises de dados que podem levar governos e empresas a tomar decisões supostamente melhor fundamentadas. (ITS-RIO, 2016, p. 9)

Entendemos que um dos papéis da Filosofia é apresentar um olhar crítico e cauteloso sobre consequências epistemológicas, éticas, pragmáticas e estéticas da intensa inserção de tecnologias de informação e comunicação (TIC) na vida humana, razão pela qual o presente trabalho, inspirado no pragmatismo e na semiótica de Charles S. Peirce, justifica-se.

Entendemos que o pragmatismo e a semiótica são mais do que desenvolvimentos teóricos que auxiliam na compreensão e na ação no mundo, pois eles se complementam e estabelecem um processo que se conduz semioticamente. Tal



processo semiótico, que se inicia com um sentimento e se estabiliza na fixação de disposições para ação, tem como finalidade fixar hábitos bem estruturados de conduta.

Mas, conforme nos explica Silveira:

À Semiótica que Peirce nesse momento se propõe a elaborar, preocupam os caracteres comuns de todos os signos, determinando os traços gerais da conduta dos seres inteligentes que são capazes de aprender com a experiência. Seu objeto será, portanto, como deve ser toda *semiose* [...]. (SILVEIRA, 2007, p. 22, *grifo do autor*)

Entendendo a abrangência e o caráter não antropomórfico da Semiótica elaborada por Peirce, ressaltamos que a noção de semiótica trabalhada no presente artigo é de natureza especial. Essa natureza decorre do recorte aqui proposto: almejando discutir as relações que se estabelecem na dinâmica das TIC, temos em vista apenas o campo da experiência sógnica humana e, para além disso, da relação destes frente às tecnologias de natureza digital.

Orientados pela semiótica e pelo pragmatismo, elaboramos o presente trabalho apresentando fundamentos para as seguintes hipóteses: (i) o contexto digital, por sua enorme multiplicidade sógnica, tende a reduzir drasticamente a ação e a complexidade do objeto dinâmico; (ii) por ser um espaço em que conteúdos como *fake news* podem ser cotidianamente propagados aos montes, o virtual inclina-se a ser um vertiginoso ambiente avesso à proposta pragmaticista de valorização do real, em sua complexidade concebida por meio de experiências colaterais. Nesse sentido, as mídias sociais e alguns sites da *internet*, do modo como vêm sendo elaborados, parecem-nos mais confundir e polarizar do que esclarecer e educar.

No pragmatismo a noção de verdade é central e pode ser entendida como um limite ideal da investigação, ou seja, como uma meta a ser atingida. Essa noção, que resultaria do consenso de uma comunidade falibilista, possivelmente nunca atingirá seu fim, e por esse motivo trata-se de um limite ideal. Peirce apresenta um exemplo que pode servir para esclarecer sua concepção de verdade. Conforme o autor (CP, 5.565, *tradução nossa*):

Verdade é uma característica que se vincula a uma proposição abstrata, tal qual uma pessoa pode pronunciar. Isso depende essencialmente de que essa proposição não professe ser uma verdade exata. Mas esperamos que com o progresso da ciência esse erro seja indefinidamente reduzido, assim como o erro de 3.14159, o valor dado ao π , reduzirá indefinidamente à medida que o cálculo for levando a mais e mais lugares de



decimais. O que nós chamamos π é um limite ideal ao qual nenhuma expressão numérica pode ser perfeitamente verdadeira.

Em síntese, a verdade, para Peirce, pode ser entendida como o que está no limite da investigação realizada por uma comunidade de investigadores, honestamente imbuídos em compreender a natureza, e essa busca é um processo dinâmico de relação com o real, e que sempre pode ser revisto. Entendemos que tal conceito de verdade, no contexto digital, tende a ser desconsiderado, e a noção de “pós-verdade” é explicada como um sentimento de relativismo disperso no ambiente *online*, que, de fato, tem consequências no estabelecimento de hábitos individuais e sociais.

Com a devida delimitação do escopo e das hipóteses de nosso artigo, apresentamos a seguir um caminho teórico-semiótico, a nosso ver, indispensável, para o entendimento das relações sígnicas estruturadas no encadeamento das dinâmicas individuais/sociais humanas e as TIC.

1 RELAÇÕES SÍGNICAS E OS MEIOS DIGITAIS: UMA INTRODUÇÃO SEMIÓTICA

Atualmente é comum que se veja em um número crescente de cidades pessoas caminhando, em pontos de ônibus ou em filas de espera, cabisbaixas mexendo em seus *smartphones*. Do mesmo modo, um número considerável de profissionais passa quase toda sua carga horária de trabalho sentado de frente para a tela de um computador. O modo como as pessoas buscam se informar também mudou. Conforme pesquisa realizada pelo portal de notícias Poder 360, os dez jornais mais relevantes do Brasil, em outubro de 2019, somavam uma queda de circulação de suas tiragens impressas de 51,7% em comparação a dezembro de 2014. A assinatura digital aumentou, mas de modo modesto, não proporcional à queda de vendas dos jornais impressos³. Um dos motivos dessa desproporção é que muitas pessoas começaram a se informar através das redes sociais. O próprio *Twitter* tornou-se um meio de comunicação muito utilizado por jornalistas e políticos. Ainda, parece plausível imaginar que, depois de um dia de trabalho e/ou estudos, muitas pessoas chegam ao conforto de suas casas e dirigem-se

³ Dados retirados de: PODER360. **Jornais no Brasil perdem tiragem impressa e venda digital ainda é modesta**. 2019. Disponível em: <https://www.poder360.com.br/midia/jornais-no-brasil-perdem-tiragem-impressa-e-venda-digital-ainda-e-modesta/>. Acesso em: 08 jun. 2020.



para outra tela: a da *smart tv*, onde assistem séries, vídeos etc., revezando a atenção com as mídias sociais em seus celulares.

Santaella (2005, p. XVI) ressalta que: “[...] especialmente depois do surgimento da hipermídia com seus fluxos e enxurradas de signos enchendo as telas dos monitores, [...] parece estar se tornando cada vez mais necessário compreender em profundidade como os signos agem”. É nosso objetivo compreender como esses signos das telas⁴, que parecem ter adquirido ainda mais relevância em preencher e ampliar noções naturais básicas como o “aqui”, o “encontrar” e o “estar”, têm moldado ou afetado a dinâmica de crenças.

Peirce não teve contato com o atual contexto tecnológico. Mas, visto que buscamos refletir sobre os aspectos que dizem respeito à característica mediadora de tais tecnologias, tomamos a liberdade de traçar um paralelo sobre o que Peirce refletiu acerca da fotografia, enquanto algo que se propunha a registrar e mediar relações entre pessoas e entre objetos.

No contexto de sua semiótica, Peirce (CP, 2.265) defende que a fotografia, por ser efetivamente afetada por seu *objeto*, é um índice⁵ altamente informativo. Mas, para Peirce, a mera impressão fotográfica não veicula por si só informação, “mas o fato dela ser praticamente uma seção de raios projetados a partir de um objeto *conhecido de outros modos* faz dela um Dicissigno” (CP, 2.320⁶, *grifo do autor*). Dicissigno, em suma, caracteriza-se por ser passível “[...] de julgamento que o considere verdadeiro ou falso quanto à representação do Objeto” (SILVEIRA, 2007, p.82), entendendo o termo “objeto” não em sentido corrente, mas semiótico, ou seja, análogo ao fato/existente que é independente de sua representação no signo.

Em sociedades informatizadas, a nosso ver, abre-se a possibilidade para uma desconsideração desse *conhecer de outros modos*; em outras palavras, ao “comprimir” experiências complexas reais em conteúdos digitais exibidos em uma tela, a prática individual e social, cada vez mais mediada e datificada, é desatenta e/ou ignora o *objeto*

⁴ Aqui fazemos uma referência às telas no sentido de que, por enquanto, são o principal meio/instrumento pelo qual os usuários de TIC fazem uso e têm acesso a tais tecnologias e redes.

⁵ O índice ou indicador pertence a uma classe de signos que dizem respeito à relação entre o signo e o objeto dinâmico, e “[...] é um signo que se refere ao Objeto que denota em razão de ver-se realmente afetado por aquele Objeto. [...] Na medida em que o Indicador é afetado pelo Objeto, tem necessariamente uma Qualidade em comum com o Objeto e é com respeito a essas qualidades que se refere ao Objeto. [...] e não é a simples semelhança com seu Objeto, mesmo sob esses aspectos que fazem dele um signo, mas a efetiva modificação dele por força do Objeto” (CP 2.248).

⁶ Tradução nossa de: But the fact, that it is virtually a section of rays projected from an object *otherwise known*, renders it a Dicisign.



(no sentido Peirceano), ou seja, a própria existência (ou não) de um referente, o que pode vir a distorcer, em algum grau, a noção sobre o que é real e, conseqüentemente, verdadeiro; o que nos parece ser contrário à proposta de Peirce, para quem o real é “aquilo cujas características são independentes de o que qualquer pessoa possa pensar que sejam” (W 2:469, 1878, *apud* RODRIGUES, 2017, p. 20).

Entendemos, à luz do pragmaticismo e da semiótica, que a caracterização de realidade engloba uma multiplicidade de fenômenos, por exemplo, fatos, sentimentos, generalidades, erros, pensamentos. Nesse sentido, também é abrangente o domínio das possibilidades de referência de um signo ou sistema de signos. Conforme Santaella:

[...] um signo só pode funcionar como tal porque representa, de uma certa forma e numa certa medida, seu objeto. O objeto do signo não é necessariamente aquilo que concebemos como “coisa” individual e palpável. Ele pode ser desde mera possibilidade a um conjunto ou coleção de coisas, um evento ou uma ocorrência até uma abstração ou um universal. (SANTAELLA, 2005, p. 8)

Talvez porque há a impressão ou crença na possibilidade de ter acesso digital à informação sobre quase tudo a todo momento, sem constar ressalvas epistemológicas e ontológicas sobre o que não é digitalizável, os usuários são levados a crer que o que estão contactando no “mundo digital” tende a dizer respeito à realidade. Dito de outro modo, no contexto digital parece não haver uma tendência em “filtrar” ou investigar se a informação recebida diz ou não respeito à realidade; o *online* é um local em que há mais ferramentas de interação e compartilhamento do que de verificação, o que prejudica a cautela nas ações e interações. Contudo, mesmo que os dispositivos de TIC mediem a relação entre o agente e o ambiente digital e apresentem ao usuário aspectos informativos da realidade, julgamos que tal mediação, feita rotineiramente através de telas, não consegue expressar toda a complexidade e generalidade que a multiplicidade do real pode conter. A experiência humana que, a rigor, é heterogênea, parece dar-se atualmente de um modo homogêneo⁷ quando é intensamente mediada através do digital.

Entretanto, apesar de termos adiantado algumas hipóteses, e para respeitarmos a perspectiva triádica da semiótica Peirceana, apresentamos, a seguir, nosso percurso

⁷ O termo “heterogêneo” é usado no sentido de que a experiência direta humana inclui múltiplos tipos de signos, como, por exemplo, percebermos amplos detalhes de um contexto que não seriam transmitidos através de uma tela. Nesse sentido, “homogêneo” diz respeito à experiência digital que, apesar de plural (há vídeo, textos, imagens, sons, informação diversa), apresenta-se como um recorte “traduzido” para o digital que, em diferentes graus, pode filtrar ou ampliar as possibilidades de interpretações incorretas em relação ao real.



teórico a fim de fundamentar nossas conclusões. Buscamos aprofundar a análise sobre o Signo, a fim de indicar hipóteses sobre sua relação com a noção de realidade, e sua influência na formação de hábitos.

Começamos a partir do diagrama básico da representação de um signo proposto por Peirce. É sabido que o autor formula mais de uma caracterização para signo, porém, todas as formulações parecem manter os mesmos elementos fundamentais para a compreensão da semiótica. Conforme o autor:

Um signo, ou *Representamen*, é aquilo que, sob certo aspecto ou modo, representa algo para alguém. Dirige-se a alguém, isto é, cria, na mente dessa pessoa, um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. Ao signo assim criado denomino *interpretante* do primeiro signo. O signo representa alguma coisa, seu *objeto*. Representa esse objeto não em todos os seus aspectos, mas com referência a um tipo de ideia que eu, por vezes, denominei *fundamento* do representamen. (PIERCE, CP 2.228⁸, *grifo do autor*)

Os três elementos acima descritos (representamen, objeto e interpretante) correlacionam-se e exercem função específica e indispensável para a constituição de um Signo (SILVEIRA, 2007, p. 30). O termo *signo*, apesar de caracterizar a tríplice estrutura acima mencionada, é também usado como sinônimo de *representamen* por Peirce quando a intenção for referir-se ao primeiro correlato, ao lado das noções de objeto e interpretante.

Este trabalho não focalizar as relações que se estabelecem entre a semiótica Peirceana e sua fenomenologia, em que Peirce apresentou categorias formais e universais dos modos como os fenômenos apresentam-se à mente, mas por entendermos que tais relações podem colaborar para a devida compreensão da noção de signo, expomos aqui a seguinte síntese: para Peirce, são três as categorias formais e universais constituintes dos fenômenos que aparecem à mente: primeiridade; secundidade e terceiridade. A primeira relaciona-se com as noções de acaso, possibilidade, qualidade e sentimento. A segunda, às ideias de determinação, ação e reação, aqui e agora, resistência, conflito, entre outros. Por fim, a terceiridade diz respeito à generalidade, ao crescimento, à inteligência e à continuidade. O Signo seria uma forma de manifestação da terceiridade, visto que ele é um primeiro (que se apresenta à mente), vinculando um segundo (um referente a que o signo indica) a um terceiro (o interpretante ou efeito provocado no intérprete) (SANTAELLA, 2005, p. 7). Como percebemos, as principais

⁸ Tradução retirada de Santaella (2000, p. 12).



características das três categorias fenomenológicas Peirceanas relacionam-se às noções correlatas presentes no signo.

Cabe lembrar que no diagrama básico do signo, que o coloca como um primeiro, que medeia a relação entre um segundo, o objeto, e um terceiro, interpretante, que é o efeito causado na mente que interpreta, cada um dos três correlatos subdividem-se. Conforme Peirce (1983, p. 123⁹/CP 8.182): “[...] para conseguir noções mais distintas do que seja o Objeto de um Signo e o Interpretante, impõe-se distinguir dois sentidos de ‘Objeto’ e três de ‘Interpretante’”.

Peirce apresenta duas caracterizações para sua noção de objeto, que é vinculada à categoria da secundidade e que exerce o papel de objetar-se e se referir no signo. A primeira diz respeito ao objeto imediato, que é o objeto enquanto conhecido no signo que a ele se refere; a segunda é o objeto dinâmico, que é o objeto mesmo enquanto só alcançável por experiência colateral. Conforme Silveira (2007, p. 46), experiência colateral seria aquela “[...] que independa daquele signo”, ou, nas palavras de Peirce (1983, p. 122-3, *grifo do autor*): “Com ‘observação colateral’ não quero dizer intimidade com o sistema de signos. O que assim é inferido *não* é colateral. [...] Por observação colateral refiro-me à intimidade prévia com aquilo que o signo denota”.

O objeto imediato é o que conecta o signo ao objeto dinâmico; aquele está, assim, contido no signo, enquanto o último é exterior a ele (e exterior também ao interpretante), ficando dependente da ação de outros sistemas de signos para ser conhecido.

No que diz respeito ao interpretante, enquanto o efeito interpretativo que o signo produz na mente de um intérprete, apresenta-se em três níveis: o imediato, o dinâmico e o final (ou normal). Como se nota, assim como o fez para o objeto, Peirce distingue o interpretante em imediato e dinâmico, mas acrescenta ainda uma terceira espécie, o interpretante final. Para Peirce (1983, p. 124/ CP 8.184, *grifo do autor*), esse último: “[...] é aquele que se decidiria a *constituir finalmente* a verdadeira interpretação, se se conseguisse chegar a um termo na análise do assunto”. Colocando os três interpretantes em comparação, Peirce os explica afirmando:

Do mesmo modo exige-se distinguir o *Interpretante Imediato*, isto é, o interpretante representado ou significado no Signo, do *Interpretante Dinâmico*, ou efeito atualmente produzido na mente pelo signo;

⁹ As traduções retiradas dessa obra (1983 – Coleção os Pensadores) são de Armando Mora D’Oliveira e Sérgio Pomerangblum.



distinguindo ambos do *Interpretante Normal*, ou efeito que seria produzido na mente pelo Signo após o desenvolvimento suficiente do pensamento. (PIERCE, CP 8.343¹⁰, *grifo do autor*)

Entendemos que o interpretante imediato, enquanto a face que o signo está apto a produzir como efeito, é uma propriedade objetiva do signo que possibilita a delimitação de suas possibilidades de significação. O interpretante final ou normal, por sua vez, possui um sentido teleológico, ou seja, ideal, porém inatingível, pois o signo não exaure todo o seu grau de interpretabilidade.

O interpretante dinâmico é o efeito produzido na mente de um intérprete e, na filosofia de Peirce, apresenta-se em três níveis: no nível de um interpretante emocional; de um interpretante energético; e de um interpretante lógico.

O primeiro efeito interpretativo de um signo é de ordem emocional, mesmo que seja apenas um rápido sentimento de reconhecimento e/ou compreensão do signo. Assim, por exemplo, ouvir a execução de uma peça musical instrumental pode causar esse tipo de interpretante. Mas, o signo pode ainda despertar um segundo efeito, caracterizando-se por ser um esforço mental ou físico, que nunca será o significado de um conceito intelectual; Peirce denomina-o de interpretante energético. Por fim, ao considerar que o efeito do signo vai além de causar emoção e reação, Peirce designa ao interpretante lógico uma natural significação intelectual (5.475-6).

Ao atribuir ao interpretante lógico uma natureza de significação intelectual, Peirce o faz ciente da problemática de que de tal interpretante restaria em um novo signo, e então um novo interpretante, e um outro signo, e assim sucessivamente ao infinito. É provável que existam interpretantes lógicos de natureza estritamente sîgnica, mas “[...] Peirce buscava interpretantes lógicos que conduzissem o pensamento à porta da ação deliberada. De que se tratava de algum tipo de fato mental, Peirce não tinha dúvida. Entretanto, que tipo de fato mental poderia ser?” (SANTAELLA, 2004a, p.80). Nas palavras de Peirce:

Pode provar-se que o único efeito mental que pode ser assim produzido e que não é um signo mas é de aplicação geral é uma *mudança-de-hábito*; entendendo por *mudança-de-hábito* uma modificação nas tendências de uma pessoa para a ação, que resulta de exercícios prévios da vontade ou dos atos, ou de um complexo de ambas as coisas. (PIERCE, 1983, p. 131/CP 5.476, *grifo do autor*)

¹⁰ Tradução retirada de Silveira (2007, p. 49).



O interpretante lógico, então, pode ter a natureza de um hábito, enquanto uma tendência para ação; conforme o próprio autor: “[...] permanece apenas o hábito como sendo a essência do interpretante lógico” (PEIRCE, 1983, p. 135/CP 5.486).

A partir de tal consideração do papel do interpretante lógico na constituição de hábitos, Peirce ressalta a estreita relação entre a ação do signo e a formação de tendências na conduta. Conceitos, proposições e argumentos podem também ser interpretantes lógicos, mas, em relação a estes, não haverá um interpretante lógico final, pois este é também um signo que possui seu interpretante lógico. Nesse sentido, “Só o hábito, que podendo ser signo por outra via, não é signo pela mesma via que o signo com interpretante lógico o é” (PEIRCE, 1983, p. 138/CP 5.491).

O hábito, no sentido Peirceano, não é uma força inflexível que determina as ações. É, por outro lado, “[...] um princípio-guia, uma força viva, uma orientação geral que conduz nossas ações, sem aprisioná-las em uma moldura fixa. É por isso que há sempre uma certa margem de flexibilidade na maneira como as ações são reguladas pelos hábitos” (SANTAELLA, 2004a, p. 80).

Como explica Ibri (2018, p. 925): “O interpretante dinâmico deve ser fenomenologicamente dialogante para que se preste a suporte da formação de interpretantes lógicos que se orientem de modo supostamente verdadeiro para interpretantes finais”. Em outras palavras, é preciso que os interpretantes dinâmicos, que são os efetivamente produzidos na mente que interpreta, estejam abertos ao diálogo com a realidade, ou seja, atentos às características do objeto dinâmico mediadas através do signo, a fim de produzir interpretantes lógicos que possam moldar hábitos direcionados à verdade. Trata-se, a nosso ver, de uma caracterização semiótica que diz respeito a postura de deliberarmos sobre as consequências de nossa ação: “O hábito deliberadamente constituído, autoanalisado – autoanalisado porque foi formado com a ajuda da análise dos exercícios e por ela alimentado –, é a definição viva, o verdadeiro e derradeiro interpretante lógico” (PEIRCE, 1983, p. 138/CP 5. 491).

A noção de signo não é una, pois há diferentes classes e, assim, diferentes possibilidades de ação de tais signos na relação para consigo mesmo, na relação para com o objeto, e na relação para com o interpretante. Como vimos, a formação de interpretantes é um terceiro em relação a um primeiro, o signo, que foi afetado por um segundo, o objeto.

Analisando tal relação predecessora (do signo com o objeto), retomaremos a questão dos sistemas sîgnicos presentes nas TIC. No que segue iremos alicerçar nossas



hipóteses¹¹, indicadas na introdução deste trabalho, enfatizando a relação do signo para com o objeto.

Sustentamos que, no contexto digital, parece-nos haver uma desconsideração do objeto dinâmico na efetiva modificação de parte dos signos provindos do meio virtual, como ocorre com as *fake news*, o que tende a gerar interpretantes que constituem hábitos degenerados. Nesse sentido, argumentamos sobre a possibilidade de a noção de experiência colateral Peirceana abarcar contextos digitais, a fim de pensarmos em um modo de evitar que tais hábitos degenerados tornem-se regra no mundo *online*.

2 O ATUAL CONTEXTO TECNOLÓGICO: EXPERIÊNCIA COLATERAL E EXPERIÊNCIA DIGITAL

Retomando a reflexão de Peirce acerca da fotografia (CP 2.265), enquanto um signo indicial altamente informativo, mas que, para isso, é preciso um *conhecer de outros modos* o objeto, ou intimidade prévia com aquilo que o signo denota (CP 8.179), julgamos que no contexto atual há uma tendência em rejeitar ou menosprezar essa necessidade de experiência colateral nas mídias digitais.

Desde há muito tempo, o ato de comunicar-se não exige a presença de quem comunica e de quem recebe a informação. As pinturas rupestres e a escrita foram inovações nesse sentido, mas parece que a atual quantidade de informação e a intensidade das comunicações (por vezes ininterrupta através da *internet*), propiciadas pelas TIC, trouxeram novas perspectivas sobre o que é comunicar-se e/ou se informar. Grande parte do conteúdo informativo que é consumido na contemporaneidade é digital e mediado por tecnologias, conteúdo esse que provém tanto de indivíduos quanto de mídias tradicionais.

O espaço digital/virtual é, muitas vezes, um ambiente dos filtros, das bolhas epistêmicas, dos algoritmos tendenciosos, do *fake*, em que quase tudo pode ser reaproveitado em um outro contexto, o que dificulta a sinalização de quando e onde foi

¹¹ Quais sejam: (i) o contexto digital, por sua enorme multiplicidade sígnica tende a reduzir drasticamente a ação e a complexidade do objeto dinâmico; (ii) por ser um espaço em que conteúdos desinformativos podem ser rotineiramente propagados, o virtual inclina-se a ser um vertiginoso ambiente avesso à proposta pragmaticista de valorização do real.



produzido; pensemos, por exemplo, o caso do *meme* de *internet*¹² (mas cabe também considerarmos as *fake news*). Nathan Houser (2018), em uma conferência, argumentou que: “[...] com o advento da *internet* e mídias sociais o poder da propaganda de influenciar a consciência social e impactar a ação civil aumentou substancialmente [...]”. E o que tem dado tanto poder à *internet* e mídias sociais é uma criatura de semiótica, o *meme*.“ Alice Marwick e Rebecca Lewis definem *meme* como “[...] tropo visual que se prolifera pelos espaços da *internet* à medida que é replicado e alterado por usuários anônimos (2017, p. 36).” Tal caracterização ressalta a dinamicidade e a centralidade da atuação humana para alterar e replicar tais conteúdos; contudo, a identificação da gênese ou da autoria dificilmente é rastreável.

Visto a dificuldade em se estabelecer a autoria de conteúdos digitais, a possibilidade de responsabilização é prejudicada. Nesse sentido, mídias sociais deixam de ser, em geral, ambientes para obtermos informações confiáveis, tanto por conta dos algoritmos que situam as pessoas em suas respectivas bolhas epistêmicas, quanto por serem onde grupos mal intencionados ou ingênuos publicam e compartilham conteúdo desinformativo.

Em uma bela passagem, Ibri argumenta:

A crença em objetos excluídos da *experiência possível*¹³ faz com que sua aceitação como realidade se faça tão-somente por interpretantes emocionais, uma vez que os interpretantes lógicos pragmáticos são factíveis quando balizados por objetos dinâmicos, a saber, objetos reais. Pode-se dizer, que do método científico até o a priori, passando pelo da autoridade¹⁴, gradativamente se sobrelevam os interpretantes emocionais sobre os lógicos, uma vez que aqueles passam a ancorar as crenças. Isso, a meu ver, se dá por uma espécie de gradual *crepúsculo*, permitindo-me essa metáfora, da realidade enquanto algo que radicalmente independe de nossas opiniões sobre ela. Esse movimento, é aqui importante notar, esgarça o universal acordo de opiniões promovido pelo balizamento do signo pelo objeto, levando-o a relativismos advindos do arbítrio dos objetos apenas criados no interior do signo. (IBRI, 2018, p. 930, *grifo do autor*)

¹² Acreditamos que os *memes* são conteúdos digitais comumente pautados no humor; porém, podem também ser instrumentos sógnicos utilizados para transmitir desinformação e reforçarem tendências tenazes e/ou autoritárias no seu público-alvo.

¹³ Conforme o autor, *experiência possível* trata-se de uma expressão kantiana universal.

¹⁴ Ibri refere-se aos quatro métodos de fixação de crença discutidos por Peirce em seu famoso texto *The Fixation of Belief*, datado de 1877. São eles: o método da tenacidade; o método da autoridade; o método *a priori*; e o método científico-pragmático. Para Peirce, o método mais efetivo e coerente de se fixar crenças é o científico (que não necessariamente tem a ver com a noção corrente do termo).



Essa possibilidade de “criação” de objetos (imediatos) dentro do próprio signo, este não balizado pelo objeto dinâmico, mas sim dominado por interpretantes emocionais, encontra terreno fértil no contexto das mídias sociais e *sites* da *internet* que se dizem “informativos”. Distantes que são as relações complexas mediadas por TIC da possibilidade de experiência colateral, o *crepúsculo* da realidade conjecturado por Ibri (2018) incorpora-se às densas nuvens de uma constante tempestade de desinformação, esta que parece permear grande parte do ambiente virtual.

Em síntese, parece-nos que por sua preponderância de efeitos emocionais e pela escassez de possibilidades de experiências colaterais (que exigiriam, em certo sentido, uma educação digital), os meios digitais favorecem um ambiente adequado para a proliferação e eficácia de conteúdos como *fake news* e *memes*. Ainda que em um contexto diferente, Peirce escreve (CP 8.183¹⁵): “Mas uma pura imagem sem uma legenda apenas diz: ‘alguma coisa é como isto’”. No atual cenário, em que fotografias podem ser digitalmente modificadas e tiradas de contexto com muita facilidade, sequer podemos confiar nas legendas; estas, por vezes, podem ter sido feitas especialmente para que acreditássemos que o que denotam é verdadeiro.

Na dinâmica digital de informação e comunicação contemporânea, a postura pragmaticista de valorização do real frente à verdade tende a ser secundária. Isso explicaria o porquê de o emergir de uma sensação de “pós-verdade”, e a popularização deste termo coincide com a expansão e popularização de TIC pessoais e suas mídias sociais como centro informativo de uma parte dos usuários.

A seguir concluimos o presente artigo retomando pontos que consideramos importantes, e esboçando uma possível ação, ao menos paliativa, para a problemática situação de indiferença à realidade e, conseqüentemente, à verdade.

3 CONCLUSÕES PROVISÓRIAS

A partir de nosso estudo teórico, focado em eventuais conseqüências epistêmicas do processo de geração de hábitos no espaço digital, e no plano da conduta de um contexto semiótico marcadamente dependente das tecnologias digitais nos processos de informação e comunicação, chegamos às seguintes conclusões:

¹⁵ Tradução nossa de: But a pure picture without a legend only says "something is like this".



(1) Orientados por nosso estudo da semiótica Peirceana, acreditamos que a experiência colateral, fundamental para a formação de hábitos condizentes com a realidade e a noção de verdade, é menosprezada no contexto das mídias digitais. A quase infinita multiplicação dos signos virtuais (que tendem a se adequar ao gosto do usuário), constantemente sem o importante apoio e/ou referência a objetos dinâmicos, causa uma sensação confusa e vertiginosa sobre a realidade e a verdade, que conflui para a formação de hábitos não-científicos, no sentido pragmaticista;

(2) Desse contexto, extraímos que o atual sentimento de uma Era de Pós-verdade explica-se pela incorreta sujeição da noção de verdade ao contexto de mídias digitais, sem a devida conscientização dos usuários e delimitação de ressalvas epistemológicas e ontológicas dos conteúdos virtuais;

(3) O objeto dinâmico não é alcançável, mas pode ser intermediado pelo objeto imediato. Este, de certo modo, é como “nos aproximamos” daquele. Julgamos que a partir de experiências colaterais é possível termos uma representação mais fidedigna, ou, em termos semióticos, uma ideia do signo mais genuína, do que se pautarmos nossa mudança de hábitos em signos alicerçados apenas em objetos imediatos no meio digital;

(4) Por fim, propomos, talvez como uma postura paliativa, um cuidado adicional no ambiente digital, alicerçado nas possibilidades de utilização do próprio meio *online*, buscando ali um tipo de “experiência colateral”, a fim de investigarmos a veracidade (ou não) das mensagens e conteúdos recebidos.

Estamos cientes de que no mundo contemporâneo é preciso termos um cuidado extra sobre aquilo que recebemos como informação. Julgamos que à época de Peirce, a resistência da alteridade era imaginada em um sentido presencial, possibilitando o emergir de dúvidas genuínas quando a expectativa individual era contrariada pelo real, dando margem para o estabelecimento de hábitos condizentes com a realidade e direcionados à verdade. A experiência colateral é, assim, fundamental para a busca de uma compreensão das complexidades do mundo. Mas, será que é possível supor a possibilidade de experiência colateral no interior de sistemas de signos digitais? Nossa conclusão (4) é pautada nesta pergunta.

A semiótica trabalhada no presente trabalho, de raiz pragmaticista, mais do que uma ciência que busca descrever as relações existentes e ativas na contínua experiência sígnica humana, pretende propor um método atento aos hábitos que possuem acordo com a realidade, e não com as opiniões e desejos pessoais. Com isso, o método pragmaticista parece buscar evitar que posturas dogmáticas perdurem na história humana, e que tendências retrógradas, alicerçadas na mentira e/ou desinformação, vigorem por muito tempo. Entretanto, de nossa análise sobre o contexto digital, concluimos que é um meio avesso à proposta pragmaticista. Isso se dá talvez por sua multiplicidade sígnica que, conformando-se aos gostos e interesses dos usuários,



possibilita uma ignorância em relação à resistência do objeto dinâmico; bem como, por ser um espaço em que conteúdos desinformativos são cotidianamente propagados para indivíduos com disposições emocionais específicas.

Sendo assim, e considerando a complexidade e dificuldade de emancipação¹⁶ humana no atual contexto de relações individuais e sociais mediadas pelas tecnologias digitais, julgamos que um primeiro passo para avançarmos frente a tal problema seria pensarmos em um tipo de “experiência colateral” inserida no próprio ambiente digital.

Talvez se adotarmos uma interpretação estritamente fiel sobre a experiência colateral Peirceana, não seria possível imaginarmos um tipo de tal experiência no âmbito virtual. Porém, compreendemos que a realidade estendeu-se a contextos que à época de Peirce talvez fossem impensáveis, o que nos leva a tecer a seguinte reflexão: no problemático cenário contemporâneo, uma solução que nos parece razoável, pelo menos por ora, é aprofundar-se no meio semiótico do digital, justamente para evitar cair em armadilhas que lhe são constantes. Entendemos que é talvez através do próprio meio tecnológico que possamos encontrar possibilidades de “experiências colaterais” em relação aos signos digitais – experiências que são sim limitadas, mas junto à postura falibilista, parecem-nos coerentes.

Com tal proposta de “experiências colaterais” no âmbito virtual queremos sugerir, por exemplo, uma cautela e certo grau de ceticismo quanto ao conteúdo que recebemos cotidianamente, e uma “investigação” ou pesquisa *online* sobre o que é denotado nos conteúdos digitais recebidos.

A fim de exemplificar o que pretendemos dizer, pensemos no termo *search*, que do inglês é traduzido por “pesquisar” e “buscar”, e em suas possibilidades de uso; conforme o dicionário Cambridge (2020), destacamos: “o ato de usar um computador para buscar informação, especialmente na *internet*”¹⁷. Já o termo *research*, do inglês, é traduzido também pelo verbo “pesquisar”, e conforme o dicionário Cambridge (2020), denota o ato de “estudar um assunto a fim de descobrir nova informação sobre ele”¹⁸. O

¹⁶ O termo “emancipação” é usado no sentido de uma busca por autocontrole ou autoanálise de experiências sígnicas, ou seja, é estar ciente da importância da reflexão, da postura falibilista (estar atento e aberto à revisão de nossas crenças) e da âncora do real no direcionamento da mudança de hábitos. Assim, “emancipação” é, neste trabalho, um termo análogo à postura que Peirce denomina científica.

¹⁷ “*to use a computer to find information, especially on the internet*”, e “*the act of looking for information with a computer, especially using the internet*”. Retirado de: *Cambridge Dictionary Online* (2020): <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-portuguese/search>. Acesso em 24 de ago. de 2020.

¹⁸ “*to study a subject in order to discover new information about it*”. Retirado de: *Cambridge Dictionary Online* (2020): <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english-portuguese/research>. Acesso em 25 de ago. de 2020.



termo *search* é rotineiramente utilizado no contexto virtual, mas apesar de na língua portuguesa as traduções se confundirem, e tendo em vista o problemático cenário semiótico discutido neste trabalho, sustentamos que no âmbito da *internet* a noção de *research* (no sentido de aprofundar-se e insistir na busca de informação) seja mais condizente com a necessidade de cautela e investigação acerca dos conteúdos que recebemos.

Assim, o conceito de “investigação” pode ser entendido como ir além da mera aceitação do conteúdo recebido, buscando mais informação sobre o assunto em *sites* de pesquisa ou de notícias tradicionais, realizando, quando possível, uma pesquisa por imagens, perguntando (mesmo que por mensagens, e-mail) a alguém com experiência na área sobre a veracidade da “notícia”, acessando *sites* de *fact-checking* etc. Tais atitudes de *research*, apesar de estarem inseridas no ambiente virtual, podem ser consideradas, a nosso ver, como “experiências colaterais”¹⁹ que têm o potencial de trazer informação relevante sobre algo, fortalecendo a noção de objeto dinâmico nas relações semióticas de informação e comunicação digitais.

Tal postura crítica e investigativa, a nosso ver, é uma medida que pode atenuar os constantes prejuízos, decorrentes de instrumentos desinformativos, à postura pragmaticista Peirceana e, assim, colaborar na manutenção da importante noção de verdade, mesmo no problemático e confuso contexto contemporâneo.

¹⁹ Insistimos no uso de aspas em “experiência colateral” por termos ciência de que nossa proposta difere da noção Peirceana, a qual tomamos a liberdade de nela nos inspirarmos, a fim de contextualizá-la à situação tecnológica contemporânea discutida nesta pesquisa.



Recebido em: 05/10/2020

Aprovado em: 01/12/2020

Publicado em: 20/12/2020

REFERÊNCIAS

- HOUSER, N. The Disintegration of social mind. In: ENCONTRO INTERNACIONAL SOBRE PRAGMATISMO, 18º., 2018, São Paulo. *Conferência*. 2018.
- IBRI, I. A. O Crepúsculo da Realidade e a Ironia Melancólica do Sucesso Brillhante e Duradouro: Reflexões sobre os Interpretantes Emocionais e Lógicos nos Modos Peirceanos de Fixação das Crenças. *Veritas* (Porto Alegre), v. 63, n. 3, p. 921-932, 31 dez. 2018.
- INSTITUTO DE TECNOLOGIA & SOCIEDADE DO RIO. *Big data no projeto sul global: Relatório sobre estudos de caso*. Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <https://itsrio.org/wp-content/uploads/2016/03/ITS_Relatorio_Big-Data_PT-BR_v2.pdf>. Acesso em: maio 2020.
- MARWICK, A.; LEWIS, R. *Media Manipulation and disinformation online*. New York: Data & Society Research Institute, 2017. Disponível em: <<https://datasociety.net/output/media-manipulation-and-disinfo-online/>>. Acesso em: 05 jun. 2018.
- OXFORD UNIVERSITY PRESS (New York). *Word of the Year 2016 is...* 2016. Disponível em: <<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>>. Acesso em: 15 dez. 2019.
- PEIRCE, C. S. *Semiótica*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2005. Coleção Estudos.
- PEIRCE, C. S. *Escritos Coligidos*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores). Seleção de Armando Mora D'Oliveira; tradução de Armando Mora D'Oliveira e Sérgio Pomerangblum.
- PEIRCE, C. S., (1931-58), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vols. I-VIII, Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur Burks, eds., Harvard University Press (referido como CP).
- RODRIGUES, Cassiano Terra. Peirce, Charles Sanders. *Enciclopédia jurídica da PUC-SP*. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga e André Luiz Freire (coords.). Tomo: Teoria Geral e Filosofia do Direito. Celso Fernandes Campilongo, Alvaro de Azevedo Gonzaga, André Luiz Freire (coord. de tomo). 1. ed. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2017. Disponível em: <<https://enciclopediajuridica.pucsp.br/verbete/58/edicao-1/peirce,-charles-sanders>>.
- SANTAELLA, L. *A teoria geral dos signos: como as linguagens significam as coisas*. São Paulo: Editora Pioneira, 2000.
- SANTAELLA, L. O Papel da Mudança de Hábito no Pragmatismo Evolucionista de Peirce. *Cognitio: Revista de Filosofia*, [S.l.], v. 5, n. 1, p. 75-83, jan./jun. 2004. ISSN 2316-5278. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/cognitiofilosofia/article/view/13210>>. Acesso em: 08 jan. 2020.
- SANTAELLA, L. *Semiótica Aplicada*. São Paulo: Pioneira Thomson Learning, 2005.
- SILVEIRA, L. F. B. da. *Curso de Semiótica Geral*. São Paulo: Quartier Latin, 2007.



1841: A DIVISÃO HISTÓRICA MUNDIAL NA FILOSOFIA OCIDENTAL o “expurgo do hegelianismo”

1841: THE WORLD-HISTORIC SPLIT IN WESTERN PHILOSOPHY the expurgation of hegelianism

Por

Andy Blunden¹

[Tradução de Carlos Eduardo Nogueira Facirolli²]

Além de ter sido adotado pela monarquia prussiana como uma espécie de credo oficial, Hegel deixou para trás um movimento que inspirou fortes críticas revolucionárias à sociedade oficial que o havia santificado.

Os dez anos após a morte de Hegel foram o apogeu do hegelianismo. Seus alunos, que haviam vivido sob o feitiço do mestre durante sua vida, saíram e popularizaram seus ensinamentos e os traduziram para a linguagem política - ou, muito mais corretamente, traduziram a política para a linguagem do hegelianismo.

Em 1841, o *establishment*³ deliberadamente mudou-se para "eliminar a semente de dragão do panteísmo hegeliano" das mentes da juventude prussiana. Um recém-nomeado Ministro da Cultura mobilizou Friedrich Schelling para ir a Berlim e fazer o trabalho.

Friedrich Schelling foi o segundo e, em 1841, o único representante vivo da Filosofia Alemã Clássica. O ex-professor de Filosofia em Jena, após a demissão de Fichte por heresia, que, quando jovem, fora amigo íntimo de Hegel, encorajara Hegel e contava com seu apoio em sua luta contra Fichte. Embora empurrado para o fundo filosófico pelo grande G.W.F. Hegel, ele também tinha sobrevivido a Hegel.

Pergunte a qualquer um em Berlim hoje, em que campo a batalha pelo domínio sobre a opinião pública alemã na política e religião, isto é, sobre a

¹ BLUNDEN, A. 1841: The World-Historic Split in Western Philosophy The “Expurgation of Hegelianism”. Disponível em: <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/help/1841.htm>. Tradução e publicação autorizadas pelo autor.

² Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). E-mail: facirolli.edu@gmail.com.
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0004741028203443>.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0831-4453>.

³ A ordem ideológica, econômica, política e legal que constitui uma sociedade ou um Estado.



própria Alemanha, está sendo combatida, e se ele tem alguma idéia do poder da mente sobre o mundo, ele vai responder que este campo de batalha é a Universidade, em particular a Sala de Leitura n. 6, onde Schelling está dando suas palestras sobre a Filosofia da Revelação. Pois no momento todas as oposições separadas que competem com a filosofia de Hegel para este domínio são obscurecidas, embaçadas e empurradas para segundo plano pela única oposição de Schelling; Todos os atacantes que estão fora da filosofia, Stahl, Hengstenberg, Neander, estão abrindo caminho para um lutador que é esperado para dar batalha para o inconquistado em seu próprio terreno. E a batalha é realmente peculiar o suficiente. Dois velhos amigos da juventude, companheiros de quarto no seminário teológico de Tübingen, estão depois de quarenta anos se encontrando novamente como oponentes; um deles a dez anos morto (Hegel), mas, mais vivo do que nunca em seus alunos; o outro (Schelling), como este último diz, intelectualmente morto há três décadas, mas agora de repente reivindicando para si o poder e a autoridade plena da vida. Qualquer um que seja suficientemente "imparcial" para se declarar igualmente alheio a ambos, isto é, não ser hegeliano, pois com certeza ninguém pode se declarar do lado de Schelling depois das poucas palavras que ele disse - qualquer um que possua esse nome. A vangloriada vantagem da "imparcialidade" será vista na declaração da morte de Hegel pronunciada pela aparição de Schelling em Berlim, a vingança dos deuses pela declaração da morte de Schelling, que o próprio Hegel pronunciou em seu tempo.

Um público imponente e colorido reuniu-se para testemunhar a batalha. Na frente, os notáveis da Universidade, as principais luzes da ciência, homens dos quais todos criaram uma tendência própria; para eles, os assentos mais próximos da tribuna foram reservados, e atrás deles, misturados à medida que o acaso os levava ao salão, representantes de todas as esferas da vida, nações e crenças religiosas. No meio de jovens de alto astral, há aqui e ali um funcionário da equipe empanado e ao seu lado, talvez, sem vergonha, um voluntário que, em qualquer outra sociedade, não saberia o que fazer por reverência a um superior tão alto. Antigos médicos e eclesiásticos, cujo jubileu de matrícula pode ser celebrado em breve, sentem o estudante há muito esquecido assombrando suas mentes e voltando à faculdade. O judaísmo e o islamismo querem ver o que é a revelação cristã: alemão, francês, inglês, húngaro, polonês, russo, grego moderno e turco, pode-se ouvi-los todos juntos, então o sinal do silêncio soa e Schelling monta a tribuna. Um homem de estatura mediana, com cabelos brancos e olhos azuis claros e brilhantes, cuja expressão é mais alegre do que imponente e, combinada com uma certa plenitude de figura, indica mais o jovial homem de família do que o pensador do gênio, uma dura, mas voz forte, sotaque suábio-bávaro, é a aparência exterior de Schelling. (ENGELS, *Schelling sobre Hegel*, dezembro de 1841).

O público também incluiu o anarquista russo Mikhail Bakunin e Soren Kierkegaard, que seria o fundador do existencialismo. A proposição de Schelling era que Hegel confundira “essência” e “existência”, e o que era necessário era um retorno a uma filosofia da existência. Kierkegaard ridicularizou Hegel por “reconstruir” a história em retrospecto, “mas a história tem que ser vivida para frente, não para trás”. De sua parte, Engels insistia que os jovens e todos os inimigos da autocracia deveriam se mobilizar em defesa de Hegel. Ele caracterizou a



proposição de Schelling como uma “filosofia da revelação”, ou “positivismo” (em oposição ao ponto de vista "negativo" da Razão).

Schelling, como se viu, não obteve muito apoio para sua posição, mas o jovem teólogo dinamarquês Kierkegaard, declarando a falência da Razão, pode ser visto como o fundador do existencialismo, que é continuado por Friedrich Nietzsche, Edmund Husserl e Martin Heidegger. E através de Heidegger é um componente significativo do cenário filosófico de hoje. O existencialismo parece retomar a denúncia de Schelling do foco de Hegel na Essência, e substitui o estudo de Hegel da gênese essencial das noções como uma análise do Ser.

Arthur Schopenhauer, que havia lecionado na Universidade de Berlim por 24 semestres, e havia falado regularmente em uma sala de aula vazia, na porta ao lado e na mesma hora em que Hegel discursava para uma audiência grande e crescente. Em maio de 1825, ele havia renunciado a sua carreira para viver como um recluso. Em 1844, um obscuro livreiro de Berlim aceitou o manuscrito de Schopenhauer muitas vezes rejeitado, “O Mundo como Vontade e Representação”, e este livro - o trabalho fundador do Voluntarismo, no estilo da filosofia alemã clássica, mas apaixonadamente hostil ao seu espírito – ganhou Schopenhauer em todo o mundo reconhecimento e fez com que Nietzsche falasse de Schopenhauer como seu “grande mestre”.

Na Grã-Bretanha, John Stuart Mille na França Auguste Comte se apresentaram como os proponentes do positivismo. O positivismo é algo difícil de caracterizar, porque, como toda ideologia, está intimamente ligado ao destino não de qualquer proposição ou tese, mas ao destino de uma entidade social, e sobe e desce, e se transforma de acordo com o destino do social, movimento que reflete. O positivismo é a corrente na epistemologia que procura falar pela ciência; rejeita a “especulação” e vê a tarefa do conhecimento filosófico resumindo e expressando o conhecimento positivo reunido pelas ciências. Na primeira fase de seu desenvolvimento, o primeiro lugar foi dado à sociologia; nisso, expressava a crença no poder libertador da ciência e a necessidade urgente de a ciência substituir a religião e todas as formas de especulação “metafísica” ou religiosa não científica e, conseqüentemente, a necessidade de uma concepção científica da sociedade, baseada na análise racional dos dados dos sentidos.

Mikhail Alexandrovich Bakunin havia estudado Hegel em Moscou, mas emigrara em 1840 para se juntar aos jovens hegelianos em Berlim. Sua carreira posterior veria Bakunin lutando na Revolução de 1848 em Praga e Dresden, retornando à Rússia, exilado na Sibéria, ingressando na Primeira Internacional, mas finalmente expulso em 1872 e fundando os



movimentos Narodnik e Anarquista na Rússia - o mais extremo dos radicais burgueses, defendendo a insurreição imediata e o esmagamento de todos os estados.

No início de 1841, Ludwig Feuerbach publicara sua *Essência do Cristianismo*:

com um golpe, pulverizou a contradição, na qual, sem pleonasmos, colocou novamente o materialismo no trono. A natureza existe independentemente de toda filosofia... o feitiço foi quebrado; o “sistema” foi explodido e deixado de lado... deve-se ter experimentado o efeito libertador deste livro para ter uma idéia dele. Entusiasmo era geral... mas uma filosofia não é descartada pela mera afirmação de que é falsa... tinha que ser “sublocada” em seu próprio sentido, ... o novo conteúdo que tinha sido obtido através dela tinha que ser salvo... (ENGELS, *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã clássica*).

Em quase um momento após o saque do Ministro da Cultura do Kaiser Wilhelm Friedrich em 1841, surgiu o Existencialismo, o Voluntarismo, o Anarquismo, o Positivismo e o Materialismo!

Engels disse do discurso de Schelling em 1841:

Será nosso negócio seguir o curso do seu pensamento [de Schelling] e proteger o túmulo do grande homem [Hegel] do abuso. Nós não temos medo de lutar. Nada mais desejável poderia ter acontecido a nós do que por um tempo ser "A Igreja oprimida". Lá a parte das mentes. O que não é genuíno é provado no fogo, o que é falso não devemos perder em nossas fileiras. Os oponentes devem nos conceder que a juventude nunca antes correu para nossas cores em tal número, que o pensamento que nos domina nunca se desdobrou tão ricamente, que a coragem, a convicção e o talento nunca foram tão do nosso lado como agora. Por isso nos levantaremos confiantemente contra o novo inimigo; no final, alguém será encontrado entre nós que provará que a espada do entusiasmo é tão boa quanto a espada do gênio.

Deixe que Schelling veja se consegue reunir uma escola. Muitos só se juntam a ele agora porque se opõem a Hegel e aceitam com gratidão qualquer um que o ataca... [ENGELS, *Schelling sobre Hegel*, dezembro de 1841]

Em outubro de 1843, Engels publicou seus “Esboços de uma Crítica da Economia Política”, que chamaram a atenção de Karl Marx, e os jovens de 23 anos começaram uma correspondência.

Em 1848, ano da publicação do “Manifesto Comunista”, a Europa estava em chamas com a Revolução. Pela primeira vez, o proletariado chegou ao cenário político como uma força para si. A Revolução foi derrotada, com os Junkers ganhando controle na Alemanha e o Exército na França. Mas durante todo o período seguinte, a classe trabalhadora permaneceu a



principal ameaça à sociedade burguesa. A Primeira Internacional foi fundada em 1863, com os Conselhos de Comércio na Grã-Bretanha e a rápida ascensão do Partido Social-Democrata Alemão e da Comuna de Paris mantendo o poder do Estado por um curto período em 1871.

O surgimento do trabalho como força social consciente põe fim ao período clássico da epistemologia burguesa. A explosão de 1841 antecipa essa explosão e a irreversível mudança de paradigma que se segue. A “Natureza” falou. Para a filosofia burguesa antes desta época, as massas trabalhadoras (ou o que os pós-modernos chamam de “sub-alternância” – a “congregação” de quem se fala e fala, mas não têm o direito de falar) eram como a Natureza, algo além sensação, o inconsciente.

1 IRRACIONALISMO E POSITIVISMO

O período de desenvolvimento da filosofia burguesa, de 1840 a 1860, é o período em que as tendências e forças de uma nova época de desenvolvimento são formadas. O período de expansão do capitalismo que se seguiu à derrota da Comuna em 1871, até o esgotamento do período de expansão colonial, e a abertura do período do imperialismo na virada do século, marca o próximo período específico no desenvolvimento da ideologia burguesa.

A partir da década de 1840, já não é possível desenvolver a ideologia burguesa sob a forma de uma “religião secular”, mas a ideologia é trabalhada em conflito dentro de domínios de investigação específicos e separados, principalmente: economia política, psicologia, ciências naturais e sociologia.

As figuras que lançam o ataque inicial a Hegel, Feuerbach e Schelling, não reuniu em torno deles, um seguimento substancial e duradouro. John Stuart Mill e Auguste Comte já eram bem conhecidos no final da década de 1830, e, como se vê, os principais expoentes do primeiro período imediatamente após 1841, são Mill, Comte e depois Herbert Spencer (positivistas), Søren Kierkegaard e Arthur Schopenhauer (os precursores do existencialismo), o anarquista Mikhail Bakunin e os comunistas Karl Marx e Frederick Engels.

Politicamente falando, esses notáveis cobrem um campo tão amplo quanto é possível imaginar. Sem obscurecer as diferenças entre anarquismo e comunismo e a base de classe dessas diferenças políticas, não é sensato compreender o marxismo ou o anarquismo como parte do organismo da ideologia burguesa. Eles serão considerados separadamente em outro lugar.



Os outros filosoficamente se dividem claramente em dois campos. Apesar da hostilidade mútua que é um pré-requisito profissional, e apesar da diversidade política dentro de cada campo, temos, por um lado, os “sociólogos” Comte, Mill e Spencer e, por outro lado, os “psicólogos” Kierkegaard e Schopenhauer.

2 A CONDIÇÃO HUMANA

O jovem Ludwig Feuerbach expressou a Essência comum da queda do hegelianismo, e ele tem que ser creditado com o fato de que ele lançou seu ataque a Hegel, enquanto Hegel ainda era o gosto da década:

A filosofia moderna percebeu e negou o ser divino, que é separado e distinguido da sensação, do mundo e do homem. Mas percebeu e negou esse ser divino apenas em pensamento, na razão, e de fato, nessa razão, também é separado e distinguido da sensação, do mundo e do homem. Ou seja, a filosofia moderna provou apenas a divindade da mente; reconheceu apenas a mente e, de fato, a mente abstrata, como o ser divino e absoluto”. (S.18, *Princípios da Filosofia do Futuro*, publicado dois anos depois de *A Essência do Cristianismo*, em 1843).

Quando Comte, por exemplo, diz:

O Universo deve ser estudado não por si mesmo, mas por causa da Humanidade. Estudá-lo em qualquer outro espírito não seria apenas imoral, mas também altamente irracional. Pois, como afirmações de pura verdade objetiva, nossas teorias científicas nunca podem ser realmente satisfatórias... É para o sentimento social determinar esses limites; fora do qual nosso conhecimento sempre permanecerá imperfeito e inútil... o intelecto aceitaria, sob o positivismo, sua posição própria de subordinação ao coração.

Há sim, uma significativa dívida com Hegel, mas ele também está definitivamente pedindo o fim da “metafísica”, e quando Kierkegaard diz: “a ciência, tanto quanto a poesia e a arte, assumem uma disposição... um erro na modulação é tão perturbador quanto um erro na exposição do pensamento”, podemos reconhecer algo do mesmo pensamento. O problema é que a solução de Comte (que provavelmente foi à dominante) levou a uma quebra ainda maior da unidade do trabalho humano, com “1.001” “especialistas” se afastando em sua pequena área. Assim, a grande síntese que Hegel alcançou, embora idealisticamente foi perdida nas próprias pessoas que mais precisavam dela.



Feuerbach abriu a primeira seção histórica da “Filosofia do Futuro” com: “A tarefa da era moderna foi a realização da humanização de Deus – a transformação e dissolução da teologia em antropologia”. Ele mostra que isso começa com o protestantismo. Todos diziam que a agência humana não apenas expressava algo (como A Ideia Absoluta), essa “agência” humana era a questão, o homem não era apenas um “agente”. Isso já estava implícito na maneira altamente política em que os jovens hegelianos estavam promovendo a filosofia, e o *establishment* sabia disso!

Kierkegaard está a respeito do pecado; ele não quer apenas observar o pecado, explicá-lo, chamá-lo de doença – deve ser denunciado e denunciar o pecado significa dor e sofrimento reais. Ele é contra a “objetividade científica”, de olhar desapaixonadamente para o pecado como algo neutro, objetivo. Sua coisa toda sobre a disposição é um corte, que visa toda a base da lógica, o racionalismo (no sentido degradado da palavra) e a ideia absoluta.

Schopenhauer queria colocar a Vontade humana, subjetiva no centro do sistema, não uma forma de pensamento objetivo, mas uma vontade muito subjetiva, humana, sofrida e dolorosa:

todo afeto mais forte ou heterogêneo desses órgãos sensoriais é doloroso, em outras palavras, é contra a Vontade; ... para torná-los dados para o entendimento, (eles devem) alcançar o grau mais alto, no qual eles estimulam à vontade, isto é, excitam a dor ou o prazer, embora mais frequentemente a dor.

E Feuerbach está indo em uma direção que tem algum ponto de contato com isso:

A nova filosofia considera e avalia ser como é para nós, não apenas como pensamento, mas como seres realmente existentes; assim, considera-se como um objeto de ser, como um objeto de si mesmo. Sendo como objeto de ser - e somente este ser é ser e merece o nome de ser - é o ser dos sentidos, percepção, sentimento e amor. Ser é, portanto, um segredo de percepção, de sentimento e de amor. "(S.33, Princípios de Filosofia do Futuro.

3 KIERKEGAARD E SCHOPENHAUER

Kierkegaard e Schopenhauer estão unidos, um pouco mais, em seu ódio permanente a Hegel.

O objeto da atenção de Kierkegaard é o pecado. Em seu ataque definitivo a Hegel, “O Conceito de Angustia”, ele aponta que "a ciência, tanto quanto a poesia e a arte, assumem um



estado de espírito”, um erro na modulação é tão perturbador quanto um erro na exposição do pensamento:

[...] mas o bom humor [para consideração do pecado] é a forte oposição da seriedade. O humor da psicologia é o pavor que corresponde à sua descoberta, e, em seu pavor, delineia o pecado, enquanto, repetidas vezes, ele se assusta com o esboço que produz. Quando o pecado é tratado de tal maneira, torna-se mais forte... Assim que o pecado é falado como uma doença, uma anormalidade, um veneno, uma desarmonia, então o conceito também é falsificado. O pecado não pertence propriamente a nenhuma ciência. É o tema com o qual o sermão lida.... (KIERKEGAARD, *O Conceito de Angustia*, 1844).

Kierkegaard continua dizendo que a Ética também não é a ciência correta para lidar com o pecado, já que “a ética é afinal uma ciência ideal, ... A ética traz a idealidade para a realidade; por outro lado, seu movimento não é projetado para elevar a realidade à idealidade. “Então é só” dogmática”, ou seja, o dogma cristão, que é capaz de lidar com o pecado: “Enquanto a psicologia está percebendo a possibilidade real do pecado, a dogmática explica o pecado original, que é a possibilidade ideal do pecado”. (KIERKEGAARD, excertos de *O Conceito de Angustia*, 1844)

Para Hegel “Tudo o que é racional é real e tudo o que é real é racional”. Indignado com o caráter corrupto e pecaminoso da Igreja e da sociedade de seus dias, Kierkegaard não se contenta em explicar ou deplorá-lo. Deve ser denunciado: “A nova ética pressupõe a dogmática e junto com esse pecado original, e por isso agora explica o pecado do indivíduo, enquanto, ao mesmo tempo, apresenta a idealidade como uma tarefa, não por um movimento de cima para baixo, mas de baixo para cima”.

Schopenhauer, por outro lado, constrói um sistema do tipo de Filosofia Alemã Clássica, mas com a vontade no centro: “O processo pelo qual e em que o corpo existe, não são nada além da aparência fenomenal da Vontade, ... as partes do corpo devem corresponder completamente às principais demandas e desejos pelos quais a vontade se manifesta; ... Dentes, garganta e canal intestinal é a fome objetivada; os genitais são objetivados impulso sexual”. A filosofia de Schopenhauer recebe assim o nome de Voluntarismo, procurando resolver o ceticismo de Kant identificando a coisa em si mesma com a vontade (em vez do ego como com Fichte ou a natureza como no jovem Schelling).

A posição de Schopenhauer é como Fichte, a do idealismo subjetivo: “que outro tipo de existência ou realidade poderíamos atribuir ao resto do mundo material? De que fonte poderíamos extrair os elementos dos quais construímos tal mundo? Além da vontade e da



representação, não há absolutamente nada conhecido ou concebível para nós” (SCHOPENHAUER, *O mundo como vontade e representação*, 1819/1844).

Schopenhauer fez uma importante progressão a partir de Kant, ao reconhecer a identidade entre as necessidades humanas e a representação sensual: “todo afeto mais forte ou heterogêneo desses órgãos sensoriais é doloroso, em outras palavras, é contra a Vontade; ... para torná-los dados para o entendimento, [eles devem] alcançar o grau mais alto no qual eles estimulam a vontade, isto é, excitam a dor ou o prazer, embora mais freqüentemente a dor”. O teor pessimista da filosofia de Schopenhauer é particularmente destacado: a experiência é “prazer, embora mais freqüentemente dor”! Mas o dualismo da relação sujeito-objeto é resolvido pela total subordinação do mundo material à vontade individual, resolvendo o dualismo em favor do sujeito, para quem o mundo exterior é tanto “prazer, embora mais freqüentemente dor”!

No entanto, dentro da mentalidade religiosa secular da epistemologia clássica, esse idealismo subjetivo é invariavelmente reacionário em suas implicações políticas porque deprecia a função criativa do trabalho e promove a ação irrestrita dos governantes. A resistência da Natureza à Vontade é “dor” que deve ser superada por uma força maior.

Assim, Schopenhauer e Kierkegaard rejeitam o que eles veem como o “racionalismo” de Hegel, em favor de uma virada para dentro da fé, no caso de Kierkegaard, e vontade no caso de Schopenhauer. Em ambos os casos, o valor do Conhecimento é deliberadamente descontado em favor do Sentimento, Razão em favor da Vontade (seja Divina ou humana), Experiência em favor do Sofrimento.

Ambas as tendências inspiraram e atraíram a Direita política, e certamente não há nada progressista ou otimista sobre elas. Ambos eram religiosos, mas não conformistas, Kierkegaard um luterano devoto em guerra com a Igreja estabelecida, Schopenhauer, um respeitável burguês alemão, com um pouco de interesse “new age” pelo hinduísmo.

É fácil dizer que sua filosofia foi uma resposta negativa e pessimista à ascensão do proletariado, mas por que e como essa reação é expressa em tal epistemologia? E por que neste momento? E também há um grão de verdade: a doutrina da racionalidade absoluta é em si uma forma de religião secular, como mostra Ludwig Feuerbach em sua *Essência do Cristianismo* de 1841.

Note que Schopenhauer não era um adversário da ciência. De fato, antes de sua escrita filosófica, ele mesmo era ativo na ciência natural (especialmente no negócio popular de analisar sensações). O pragmatismo, assim como o existencialismo, tem uma dívida com o voluntarismo e, por exemplo, na forma do Operacionalismo de Percy Bridgman, se dá bem



com a ciência natural tanto quanto com empirismo, ou melhor. O nome de "irracionalismo", que podemos anexar ao existencialismo e ao voluntarismo e, até certo ponto, também ao pragmatismo, não deve ser tomado como um termo de abuso. O irracionalismo se apresenta para apontar as limitações e fracassos da razão e da experiência, e tem seu grão de verdade.

4 COMTE E MILL

O período após o expurgo do hegelianismo na Alemanha tem John Stuart Mill à principal figura da filosofia na Grã-Bretanha e Auguste Comte na França. Ambos foram grandes sintetizadores e refletiram o otimismo científico da burguesia de seu tempo, inspirando-se em Kant e Hume, aparentemente indiferente tanto pelo hegelianismo quanto por sua condenação na Alemanha. Cada um, no entanto, responde às condições sociais alteradas da Europa pela promoção da Ética.

A ética de Mill é a do utilitarismo. Jeremy Bentham, renomado por suas teorias sobre a reforma carcerária, deveria receber crédito como originador do utilitarismo, mas foi Mill que sistematicamente elaborou a teoria e o fez em conjunto com a economia política e seu trabalho teórico sobre as bases do sistema político britânico.

Comte cunhou o termo "Positivismo", pelo qual ele entendeu a "terceira fase" do desenvolvimento da sociedade humana após a teologia e metafísica, em que explicações eram em termos de essências, causas finais e outras abstrações. O estágio positivo moderno se distingue pela consciência das limitações do conhecimento humano. O conhecimento, ele afirmava, só podia ser relativo à natureza do homem como espécie e à sua situação social e histórica. Explicações absolutas foram, portanto, mais abandonadas para a descoberta mais sensata de leis baseadas nas relações observáveis entre os fenômenos. A sociologia reduziria os fatos sociais às leis e sintetizaria todo o conhecimento humano.

Comte não era democrata, no entanto. Sua noção de organização social imitava a hierarquia e a disciplina da igreja católica. De vários filósofos do Iluminismo, ele adotou a noção de progresso histórico, e de Saint-Simon, ele chamou a necessidade de uma sociologia básica e unificadora para explicar as organizações sociais existentes e orientar o planejamento social para um futuro melhor.

Como Mill, ele sustentou que os princípios subjacentes da sociedade são o egoísmo individual, encorajados pela divisão do trabalho, pela combinação de esforços e pela manutenção da coesão social por meio do governo e do estado. Contudo, Comte rejeitou a



democracia, enfatizando hierarquia e obediência, e como Saint-Simon, ele sustentava que o governo ideal seria constituído por uma elite intelectual, utilizando uma espécie de religião humanista para assegurar a coesão social.

Ambos os homens ajudaram na promoção do sufrágio feminino na sequência da morte trágica do amor da sua vida, e ambos eram defensores da reforma de vários tipos dentro de seu próprio país. Em filosofia, ambos enfatizam a análise racional dos dados da percepção e dão prioridade ao desenvolvimento social.

Nestes dois senhores burgueses “progressistas”, vemos de forma clássica as características nacionais da filosofia britânica e francesa: Mill, uma ética baseada nas leis da economia política do capitalismo *laissez-faire* (deixe fazer), Comte, uma ética da ditadura benigna da *Razão* baseada em leis de formação sócio-histórica de conhecimento e crença.

5 UM NOVO PERÍODO DE DESENVOLVIMENTO ESSENCIAL

Dezembro de 1841 marca uma descontinuidade de nitidez espetacular na filosofia alemã. Assim como na física de Einstein não pode haver simultaneidade de eventos separados no espaço, também no cenário europeu mais amplo, a ruptura de 1841 se manifesta em uma série de mudanças, refletindo um processo subjacente comum de transformação, que por sua vez tem seu espetáculo social nas Revoluções de 1848.

No período anterior a 1841, a civilização europeia estava desenvolvendo problemas sócio-históricos em um campo de pensamento separado do todo, vida concreta da sociedade, a Teoria do Conhecimento, uma abstração tornada possível pela divisão altamente desenvolvida do trabalho e, em particular, a exploração do trabalho assalariado.

Caracterizei essa luta como uma formulação alienada da luta para entender a relação entre o trabalho humano e as necessidades humanas. Mas isso de maneira alguma afasta o fato de que conquistas reais foram feitas na Teoria do Conhecimento. A sociedade humana foi há muito, há muito tempo destruída pela divisão social do trabalho, e a transcendência dessa ruptura é uma longa luta histórica. O caráter místico do processo decorre das limitações impostas aos pensadores profissionais sob condições em que o contato real com a Natureza, a produção real e a satisfação real das necessidades humanas naturais são implícitas e inconscientes, porque a classe produtora em si é silenciosa. Bem, não é silencioso – mas não é ouvido.



O período de transformação da ideologia burguesa que estamos observando é o período, na Grã-Bretanha, a partir da publicação da Carta do Povo em 1838, que continuou até as demonstrações cartistas finais em 1848, no mesmo ano, que viu a insurreição popular em Paris, em fevereiro, derrubando a Monarquia de Julho, os tumultos em Viena que levaram à queda de Metternich e à emancipação do campesinato, as revoltas nacionalistas na Hungria, o movimento para o governo representativo na Alemanha e a publicação do Manifesto Comunista, e leva até a fundação da Primeira Internacional e da Guerra Civil Americana em 1863 e da Comuna de Paris em 1871. As revoltas e revoluções de 1848 são todas derrotadas, mas de um modo ou de outro, muitos dos seus objetivos são alcançados durante o período de relativa estabilidade e prosperidade que se seguiu.

A teoria do conhecimento já foi tão longe quanto possível nos manuscritos de 1844 de Karl Marx. Mas a burguesia já declarou o expurgo de Hegel e as investigações do jovem Marx chegaram à fundação da Liga Comunista e à publicação do Manifesto Comunista, que pedia a derrubada de todas as condições sociais existentes.

Enquanto isso, a mecânica atingiu um nível razoavelmente alto de desenvolvimento, mas a ciência geralmente ainda está em um nível embrionário na medida em que se relaciona com a condição humana. *A Origem das Espécies* não deve ser publicada até 1859, enquanto a ciência da psicologia ainda está envolvida no misticismo. Helmholtz formula a lei da conservação de energia em 1847 e seu trabalho sobre os sinais nervosos e o calor corporal durante a década de 1850 cortam o terreno do vitalismo. As ciências da antropologia e da sociologia começam neste período.

Em outras palavras, a especulação sobre a condição humana levou a sociedade burguesa o máximo possível. Agora era necessário começar a investigação positiva e elaborar os detalhes. Em certo sentido, deve-se dar a Comte o devido: ao declarar o fim do período de especulação metafísica e o início do período de investigação científica natural com a sociologia no centro, ele afirmou com razoável precisão exatamente o que estava ocorrendo.

O próprio Hegel expressou a mesma ideia em suas Lições sobre Filosofia da História:

Anaxágoras foi o primeiro a enunciar a doutrina que Entendimento geralmente, ou Razão, governa o mundo. Não é inteligência como autoconsciente Razão, – não um Espírito como tal que se entende; e devemos distinguir claramente uns dos outros. O movimento do sistema solar ocorre de acordo com leis imutáveis. Essas leis são Razão, implícitas nos fenômenos em questão. Mas nem o sol nem os planetas, que giram em torno dele de acordo com essas leis, podem ter qualquer consciência deles. Um pensamento desse tipo – que a Natureza é uma personificação da Razão; que é imutável, subordinado às leis universais, parece algo surpreendente ou



estranho para nós. Estamos acostumados a tais concepções e não encontramos nada de extraordinário nelas. E eu mencionei essa extraordinária ocorrência, em parte para mostrar como a história ensina, que idéias desse tipo, que podem parecer triviais para nós, nem sempre estiveram no mundo; que pelo contrário, tal pensamento faz uma época nos anais da inteligência humana. Aristóteles diz de Anaxágoras, como o originador do pensamento em questão, que ele apareceu como um homem sóbrio entre os bêbados. Sócrates adotou a doutrina de Anaxágoras, e imediatamente tornou-se a idéia dominante em Filosofia, exceto na escola de Epicuro, que atribuía todos os eventos ao acaso.

"Fiquei encantado com o sentimento" – Platão diz Sócrates – “e esperava encontrar um professor que me mostrasse a natureza em harmonia com a Razão, quem demonstraria em cada fenômeno particular seu objetivo específico e, no todo, o grande objetivo do Universo. Eu não teria renunciado a essa esperança por muito. Mas como eu estava muito decepcionado, quando, tendo zelosamente me aplicado aos escritos de Anaxágoras, Descobri que ele só causa causas externas, como Atmosfera, Éter, Água e afins. "É evidente que o defeito que Sócrates se queixa de respeitar a doutrina de Anaxágoras não diz respeito ao princípio em si, mas à falha do proponente em aplicá-lo à natureza no concreto. A natureza não é deduzida desse princípio: a última permanece, de fato, uma mera abstração, na medida em que o primeiro não é compreendido e exibido como um desenvolvimento dele - uma organização produzida por e da Razão. Desejo, desde o início, chamar sua atenção para a importante diferença entre uma concepção, um princípio, uma verdade limitada a uma forma abstrata e sua aplicação determinada e desenvolvimento concreto. (HEGEL, *Filosofia da História*, Introdução)

O problema é que a Teoria do Conhecimento foi deixada como "negócios inacabados".

Além disso, a sociedade européia está a dar um novo salto na divisão social do trabalho, e a busca das ciências naturais se manifestará em uma divisão do trabalho na produção de idéias que exacerbam ainda mais o problema. A economia política britânica e a teoria social francesa têm os elementos do quebra-cabeça, mas não conseguem juntar tudo. A burguesia alemã sofreu uma derrota humilhante nas mãos dos Junkers, e o idealismo alemão foi desmascarado.

Este tempo marca o começo de uma nova época de desenvolvimento essencial da ideologia burguesa. A natureza falou. Na busca de uma compreensão da condição humana, um lado, que eu chamarei de irracionalismo, quer se afastar, para se voltar para dentro, rejeitando o valor do conhecimento em favor da fé ou da vontade. Por outro lado, o positivismo busca uma ética de conhecimento baseada no acúmulo do conhecimento positivo das ciências.

6 UMA DIVISÃO HISTÓRICA



A razão essencial para essa ruptura na ideologia burguesa é o nascimento de um movimento operário autoconsciente. Entre os que deram voz a essa nova força histórica está Karl Marx. A teoria de Marx desenvolveu-se com base na sociedade burguesa e em toda a história do pensamento burguês; não foi uma transcrição dos pensamentos dos proletários nem se baseou numa “cultura proletária” inexistente. É, no entanto, a expressão teórica dos interesses sociais e do destino histórico da nova força social que a sociedade burguesa deu à luz. É o destino histórico independente da classe trabalhadora que dá ao marxismo seu caráter essencial. Por mais que tente, a ideologia burguesa não pode mais representar o “povo todo”.

A divisão dentro da ideologia burguesa vem do fato de que ela recuou do monismo e retornou a uma ou outra forma de ceticismo.

No entanto, o proletariado só existe como parte da sociedade burguesa. Qualquer ideologia que expresse seu destino também deve compartilhar seu destino. A ideologia socialista revolucionária tem seu próprio caminho essencial de desenvolvimento, diferente e distinta da ideologia burguesa. No entanto, os dois se cruzam e se afetam mutuamente. Sem por um momento sugerir que o marxismo se desenvolve de alguma forma pura e independente. Isolados do desenvolvimento da cultura burguesa, ainda é necessário reconhecer dois organismos distintos - a ideologia burguesa e revolucionária-socialista.

7 ANARQUISMO E COMUNISMO

A ideologia socialista revolucionária também se desenvolveu em uma luta. Tanto o anarquismo teórico quanto o socialismo moderno surgiram da dissolução dos jovens hegelianos e se baseavam na cultura burguesa. A luta entre o anarquismo (Bakunin, Proudhon e outros) e o comunismo (Marx e Engels) foi o principal eixo de desenvolvimento do movimento operário ao longo das próximas duas gerações, incluindo a Primeira Internacional, a Comuna de Paris e a Revolução Russa.



Recebido em: 23/09/2020

Aprovado em: 26/11/2020

Publicado em: 20/12/2020

REFERÊNCIAS

- COMTE, A. *A General View of Positivism*. Cambridge University Press, 1990.
- ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*. Progress Publishers, 1946.
- ENGELS, F. MARX, K. *Marx Engels Collected Works: From Engels' Notes, Volume 2: Schelling on Hegel*. Lawrence & Wishart, 1975.
- FEUERBACH, L. *The Essence of Christianity*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1988.
- FEUERBACH, L. *Principles of Philosophy of the Future*. Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1986.
- HEGEL, G.W.F. *Elements of the Philosophy of Right*. Cambridge University Press, 1982.
- HEGEL, G.W.F. *Lectures on the Philosophy of History*. Cambridge University Press, 1980.
- KIERKEGAARD, S. *The Concept of Dread*. Princeton University Press, 1968.
- SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Representation*. Dover Edition, 1969.



HEGEL SOBRE O FUTURO, HEGEL NO FUTURO¹

HEGEL ON THE FUTURE, HEGEL IN THE FUTURE

Por

Slavoj Žižek²

[Tradução de Marcus Vinicius Quessada Apolinário Filho]³

[Revisão técnica Gérson Pereira Filho]⁴

RESUMO

O ponto que quero defender é o de que Hegel é o filósofo mais aberto ao futuro, precisamente porque ele proíbe explicitamente qualquer projeto que diga como o nosso futuro deve parecer. Como ele diz ao fim do prefácio de sua *Filosofia do Direito* (1820), a filosofia só consegue pintar “cinza no cinza”, e “a coruja de Minerva apenas alça seu voo ao cair do crepúsculo”. Isto é, a filosofia só traduz *retrospectivamente*, num esquema conceitual “cinza” (sem vida), uma forma de vida que já atingiu seu pico e entrou em declínio - que está se tornando “cinza” ela mesma. Para colocar de forma curta e grossa, este é o porquê devemos rejeitar todas essas leituras de Hegel que veem em seu pensamento um modelo implícito de uma sociedade futura reconciliada consigo mesma, deixando para trás as alienações da modernidade. Chamo os que fazem essa leitura de ‘ainda-não-hegelianos’.

palavras-chave: Hegel. Filosofia. Futuro. Robert Brandom.

ABSTRACT

The claim I want to defend is that Hegel is the philosopher most open to the future precisely because he explicitly prohibits any project of how our future should look. As he says towards the end of the Preface to his *Philosophy of Right* (1820), philosophy can only paint ‘grey on grey’, and “The owl of Minerva begins its flight only with the falling of dusk.” That is, philosophy only retrospectively translates, into a ‘grey’ (lifeless) conceptual scheme, a form of life which has already reached its peak and has entered its decline – which is becoming ‘grey’ itself. To put it simply and brutally, this is why we should reject all those readings of Hegel which see in his thought an implicit model of a future society reconciled with itself, leaving behind the alienations of modernity. I call those readers the ‘not-yet-Hegelians’.

Keywords: Hegel. Philosophy. Future. Robert Brandom.

¹ O presente artigo compõe a revista *Philosophy now* em seu número 140, cujo título é “Hegel e a História”. Aqui, Žižek faz uma crítica à recente obra do filósofo estadunidense Robert Brandom *The Spirit of Trust* e coloca à prova o conceito de “recordação que perdoa” desenvolvido nela.

² Slavoj Žižek é filósofo, psicanalista e pesquisador do Departamento de Filosofia da Universidade de Liubliana e diretor internacional do Instituto de Humanidades Birkbeck da Universidade de Londres. Trabalha com temas envolvendo psicanálise, idealismo alemão, marxismo e crítica cultural.

³ Graduando em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Campus Poços de Caldas e pesquisador bolsista pelo PIBIC-CNPq. E-mail: marcusapoli@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7664187009474030>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7541-932X>.

⁴ Doutor em Filosofia (2005), atualmente com vínculo de Pós-Doutorado pela Universidade Estadual de Campinas – Unicamp. Professor Adjunto III da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. E-mail: gerson@pucpcaldas.br.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6102536293896338>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5838-202X>.



O ponto que quero defender é o de que Hegel é o filósofo mais aberto ao futuro, precisamente porque ele proíbe explicitamente qualquer projeto que diga como o nosso futuro deve parecer. Como ele diz ao fim do prefácio de sua *Filosofia do Direito* (1820), a filosofia só consegue pintar “cinza no cinza”, e “a coruja de Minerva apenas alça seu voo ao cair do crepúsculo”. Isto é, a filosofia só traduz *retrospectivamente*, num esquema conceitual “cinza” (sem vida), uma forma de vida que já atingiu seu pico e entrou em declínio - que está se tornando "cinza" ela mesma. Para colocar de forma curta e grossa, este é o porquê devemos rejeitar todas essas leituras de Hegel que veem em seu pensamento um modelo implícito de uma sociedade futura reconciliada consigo mesma, deixando para trás as alienações da modernidade. Chamo os que fazem essa leitura de 'ainda-não-hegelianos'.

Com sua mais recente obra-prima, *The Spirit of Trust* (2019), o filósofo estadunidense Robert Brandom se firmou como talvez o mais proeminente "ainda-não-hegeliano". Para ele, Hegel traça um ideal que ainda não alcançamos:

A principal e mais positiva lição prática da análise de Hegel sobre a natureza da modernidade - fruto de sua compreensão do Único Grande Evento na história da humanidade - é que, se digerirmos adequadamente as conquistas e fracassos da modernidade, podemos construir sobre eles novas e melhores instituições, práticas e egos autoconscientes - os quais são normativamente superiores, pois incorporam uma maior autoconsciência, uma compreensão mais aprofundada do tipo de ser que somos. (BRANDOM, 2019, p. 456)

Nessa linha, Brandom propõe três estágios de desenvolvimento ético histórico. No Estágio Um - das *sociedades tradicionais* - temos o *Sittlichkeit* (um termo hegeliano que significa uma ordem moral costumeira aceita como um fato da natureza), mas nenhuma subjetividade no sentido moderno (ou, como poderíamos chamá-la, individualidade). No Estágio Dois, temos a *alienação*: a subjetividade moderna ganha sua liberdade, mas é alienada dos fundamentos éticos de sua sociedade. Finalmente, no Estágio Três, que aparentemente está no horizonte, temos uma nova forma de *Sittlichkeit*, compatível com a subjetividade livre:

Enquanto escrevia a *Fenomenologia*, Hegel vê o *Geist* [o Espírito do Mundo] começando a se consolidar no Estágio Dois. O objetivo da obra é possibilitar aos leitores a forma pós-moderna de autoconsciência que Hegel chama de "Conhecimento Absoluto" e, assim, começar a inaugurar o Estágio Três. A nova forma de autoconsciência explicitamente filosófica é apenas o começo do processo, porque novas práticas e instituições também serão necessárias para superar a alienação estrutural da vida moderna (BRANDOM, 2019, p.458).



Sério? Então, o que dizer da insistência de Hegel de que a filosofia só pode pintar “cinza sobre cinza”, dado que, como a coruja de Minerva, só alça seu voo ao cair do crepúsculo – significando que a filosofia só pode entender a história *depois* dela ter acontecido? Aqui, Brandom fala, não como Hegel, mas como Marx: Saber Absoluto é para ele como o canto de um galo gaulês no novo amanhecer (como disse Marx sobre o pensamento revolucionário). Ele inaugura uma nova era social, quando “novas práticas e instituições também serão necessárias para superar a alienação estrutural da vida moderna”.

Os três estágios de Brandom são gerados ao longo de dois eixos: *Sittlichkeit* ou não-*Sittlichkeit* e livre subjetividade moderna ou não-subjetividade. Isso dá a sociedade tradicional (*Sittlichkeit* sem subjetividade livre), a sociedade moderna (subjetividade livre sem *Sittlichkeit*) e a sociedade pós-moderna vindoura (*Sittlichkeit* com subjetividade livre). Brandom imediatamente levanta a questão do status da quarta possibilidade, que não se encaixa em nenhum desses três estágios: a situação sem *Sittlichkeit* e sem subjetividade livre. Ele pergunta: “O que há de errado com a ideia de alienação pré-moderna?” (BRANDOM, 2019, p.458).

Mas por que ele lê automaticamente a ausência de subjetividade livre como “pré-moderna”? E quanto a uma opção propriamente *pós-moderna* de perder a subjetividade livre e, ainda assim, permanecer alienado pela moralidade da sociedade? Não é disso que se trata o *totalitarismo*? E não é este também o estado de que nos aproximamos com nosso *autoritarismo digital*? Não seria este um verdadeiro insight hegeliano sobre uma dialética da modernidade? Queremos superar a lacuna entre a moralidade de uma sociedade e uma subjetividade livre que não reconhece mais tal moralidade como sua; mas em vez de reuni-las em uma espécie de unidade sintética superior, *perdemos ambas*. Por exemplo, Stalin não prometeu implementar uma síntese entre um forte espírito comunitário e individualidade livre, prometendo liberdade real? E não foi o resultado a própria perda da liberdade, numa condição de total alienação?

1 OFENSA E PERDÃO

Brandom vê a chave para o Terceiro Estágio da sociedade – livre subjetividade integrada com a moralidade - na noção de “recordação que perdoa” implantada por Hegel no final do capítulo sobre o Espírito em sua *Fenomenologia do Espírito* (1807). A lacuna que aliena o sujeito atuante de seu “juiz severo” é superada através da reconciliação, alcançada não só através do agente que confessa seu pecado como também através do juiz que confessa sua



participação naquilo que condena, pois, como diz Hegel, “O mal também é o olhar que vê o mal em toda parte”.

A noção de Brandom de “recordação que perdoa” é especialmente útil hoje. Permite-nos ver o que é falso em alguns dos que defendem a “tolerância” e rejeitam o “discurso de ódio”. Uma pessoa politicamente correta que condena severamente aqueles que são acusados de praticar “discurso de ódio” não é um caso contemporâneo exemplar de um julgamento moral rígido? Todos nós sabemos como esses julgamentos podem ser repentinos e cruéis - uma palavra errada, uma piada considerada inapropriada, e sua carreira pode ficar em ruínas. Lembre-se do que aconteceu recentemente com o crítico de cinema David Edelstein. A propósito da morte do diretor Bernardo Bertolucci, que gravou *O Último Tango em Paris*, Edelstein fez uma piada de mau-gosto em sua página privada no Facebook, acompanhada por uma imagem da cena mais notória do filme com Maria Schneider e Marlon Brando. Ele rapidamente apagou a postagem - antes mesmo do clamor público explodir, e não como uma reação a ele! Mas a atriz Martha Plimpton imediatamente tuitou para seus seguidores: “Demitam-no. Imediatamente.” – e foi o que aconteceu no dia seguinte: Fresh Air e NPR anunciaram que estavam cortando laços com Edelstein porque sua postagem tinha sido “ofensiva e inaceitável, especialmente dada a experiência de Maria Schneider durante as filmagens de *O Último Tango em Paris*.”

Então, quais são as consequências (ou melhor, quais as regras não escritas a serem compreendidas a partir) desse incidente? Laura Kipnis observa que, primeiro, “não há imprudência no que diz respeito a uma ofensa imprudente” (*The Guardian* 22/12/18). Noutras palavras, esses atos não podem ser perdoados como sendo fruto de erros momentâneos; em vez disso, devem ser tratados como reveladores da verdadeira face do ofensor. E é por causa disso que, ao fazer uma ofensa dessas, você fica permanente marcado, por mais que peça perdão: “Um fracasso e você está fora. Uma postagem impensada nas redes sociais irá prevalecer sobre um histórico de 16 anos.” A única coisa que pode ajudar é um longo processo de autoavaliação e autocrítica: “Fracassar em re-provar tais atitudes te implica em crimes contra as mulheres”. Você tem que provar isso repetidas vezes, já que, como homem, você não é *a priori* confiável (“homens dirão qualquer coisa”).

O que a “recordação que perdoa” significaria aqui? Os acusadores não teriam apenas que perdoar o agressor pelo ato de “discurso de ódio” pelo qual foi responsável; *elas* também devem confessar e renunciar ao seu próprio ódio. E é fácil de enxergar este grande ódio nas tais exigências, inexoravelmente politicamente corretas, de punição rápida - neste caso, há definitivamente mais ódio do que no próprio ato condenado. Uma paráfrase da frase de Hegel



sobre o Mal se encaixa perfeitamente aqui: “O ódio reside no olhar que reconhece o ódio em todos os lugares”.

Definitivamente, muito do discurso de ódio são exhibições de arrogância condescendente, de ironia brutal e assim por diante, mas apenas muito raramente se trata só de *puro ódio*. E é sob esse pano de fundo que as duras condenações politicamente corretas acabam por interpretar mal suas próprias ações, pensando-as como um exercício bem fundamentado de justiça. Tais condenações não se preocupam em reconstruir o raciocínio que norteou a ação do agressor. Edelstein, por exemplo, talvez enxergasse sua postagem no Facebook como uma piada de mau gosto, mas não ofensiva. Isso significa que temos uma dualidade: de como as coisas eram para a consciência do ofensor e como eram “em si mesmas” - ou seja, aos olhos do juiz ou da pessoa ofendida. A mesma lacuna também está em ação na própria condenação da juíza politicamente correta, embora aqui seja uma lacuna entre como as coisas são representadas para a consciência *dela* (“Estou apenas fazendo um julgamento justo”) e como eles são “em si” (uma manifestação de ódio que visa a destruir a vida ou carreira do agressor).

Pegemos outro exemplo. Em dezembro de 2016, ao saber da morte repentina de Carrie Fisher, Steve Martin tuitou: “Quando eu era jovem, Carrie Fisher era a criatura mais linda que eu já tinha visto. E ela se demonstrou espirituosa e brilhante também.” Houve uma reação imediata. Martin foi acusado de “objetificar” Fisher, de focar em seus aspectos físicos em vez de em seus talentos ou impacto - um usuário no Twitter respondeu: “Acho que ela gostaria de ser lembrada por algo além da beleza. Como você quer ser lembrado?” Então Martin excluiu seu tweet... Mas é fácil reconstruir o raciocínio de Martin aqui: ele queria mostrar seu respeito por Fisher além de sua beleza: ele situa seu fascínio pela beleza de Fisher em seus primeiros encontros, depois dos quais ela imediatamente se torna “espirituosa e brilhante” - o ponto central de seu *tweet* é de que ela era mais do que apenas bonita. Uma postura “que recorda com perdão” iria repreendê-lo por não ter levado em conta o efeito de seu *tweet*, mas ainda assim o perdoaria, exigindo-lhe apenas que “suprassumisse” (um termo hegeliano) sua homenagem a Fisher formulando-a de uma forma mais apropriada. Nada disso acontece na rápida condenação que vê no *tweet* em questão apenas uma objetificação machista-chauvinista das mulheres.

2 OS LIMITES DO PERDÃO

Entretanto, existem limites claros para a noção de recordação que perdoa. Sendo mais uma vez curto e grosso: podemos “perdoar recordativamente” Hitler? E se a resposta for não, é



porque Hitler não pode ser perdoado, ou porque nós ainda não estamos num nível tão elevado de reflexão ética para fazê-lo? A única maneira de fazer isso sem regressar à posição de uma “bela alma” que julga de uma posição apartada e desinteressada é endossar a segunda opção - que o nosso castigo dado a Hitler, que o coloca como uma pessoa má, deve ser uma determinação reflexiva do mal que persiste em nós mesmos - isto é, mostra o estado não-reflexivo da posição a partir da qual fazemos julgamentos.

Notemos que muitos revisionistas de extrema-direita hoje tentam decretar um perdão recordativo de Hitler. Sim, dizem eles, Hitler incorreu em diversos erros terríveis; cometeu crimes horríveis; mas, ao fazer isso, ele só estava, no final das contas, lutando por uma boa causa (contra a corrupção capitalista encarnada nos judeus), embora de forma errada. Revisionistas também tentam balancear a *responsabilidade* de um jeito pseudo-hegeliano: não teriam os crimes de Hitler sido refletidos na unilateralidade da posição judaica - sua postura antissocial, sua falta de vontade em integrar-se à nação alemã? No entanto, é fácil construir uma versão mais racional, não-direitista-revisionista de como nós, que condenamos o nazismo, também devemos pedir perdão pelo mal em nossa própria perspectiva. Por exemplo, “O antisemitismo não era limitado apenas à Alemanha, mas era bem presente nas nações que estavam em guerra com a Alemanha, inclusive nas nossas”; ou, “a óbvia injustiça do tratado de Versalhes - um ato de vingança contra os alemães derrotados na primeira guerra mundial - contribuiu para a ascensão dos nazistas ao poder”; ou, num nível mais geral, “o fascismo surgiu das dinâmicas e antagonismos do capitalismo ocidental”. Embora devamos rejeitar totalmente essa linha de raciocínio, a solução definitivamente não é traçar uma linha entre os pecados que podem ser recordativamente perdoados e os pecados que são grandes demais para serem perdoados. Tal procedimento introduz uma dualidade totalmente em desacordo com a abordagem de Hegel. O que devemos fazer, em vez disso, é mudar a própria noção de perdão recordativo: privar tal noção de quaisquer ecos provocados pelo “você está perdoado, você não é mais realmente mau”.

Brandom, é claro, levanta esse problema:

Algumas coisas feitas pelas pessoas nos atingem e, mesmo após a devida reflexão, são simplesmente imperdoáveis. Nesses casos, embora possamos tentar mitigar as consequências das más ações, não temos a menor ideia de como discernir o surgimento de uma norma governante que poderíamos endossar. (BRANDOM, 2019, p. 716)

E sua resposta imediata é:



Mas, agora, devemos perguntar: de quem é essa culpa que faz do feito, ou algum aspecto dele, ser imperdoável - do que fez ou do que perdoou? A falha é do mau agente ou do mau recordador? A culpa de alguém é uma questão que concerne ao modo como as coisas simplesmente são? Ou é, pelo menos em parte, reflexo do fracasso do recordador em apresentar uma narrativa mais sensível às normas? (BRANDOM, 2019, p.716)

Mas, mais uma vez, no caso do Holocausto, nós devemos “reconhecer pelo menos igual responsabilidade da parte do fracasso daquele que perdoa” (BRANDOM, 2019, p. 717)? E deveríamos também afirmar com Brandom que “é preciso confiar que essa falha recordativo-recognitiva - como a falha que envolve o agente original, perdoado de forma inadequada - também será perdoada com mais sucesso por futuros avaliadores (que saberão mais e serão melhores nisso)” (BRANDOM, 2019, p.718)? Além disso, o que dizer de casos como o de mutilação genital feminina, tortura, ou escravidão, que hoje experimentamos com horror, mas para os quais é fácil reconstruir o pensamento que torna essas coisas aceitáveis não apenas para aqueles que as praticam, mas às vezes até para suas vítimas? E o que dizer dos casos em que a visão retroativa torna as ações *mais* inaceitáveis do que eram em seu contexto original? Se julgarmos severamente esses casos, não apenas criamos novas normas e as impomos aos atos passados, e, em certo sentido, também descobrimos que tais atos foram *sempre* inaceitáveis, mesmo que parecessem aceitáveis para aqueles que os praticaram. A escravidão é um óbvio exemplo onde isso se aplica.

Vamos pegar mais uma vez o exemplo de Hitler e o Holocausto. A forma de se lidar com isso talvez esteja indicada na história bíblica do profeta Habacuque, a expressão mais pungente do que se poderia chamar de “o silêncio dos deuses” - da grande questão dirigida a Deus a partir de Jó: “Onde você estava quando aquele horror aconteceu? Por que você ficou em silêncio, por que não interveio?” Aqui estão as palavras da reclamação de Habacuque:

Até quando, Senhor, implorarei sem que escuteis? Até quando vos clamarei: “Violência!” sem que venhais em socorro? Por que me mostrais a injustiça? Por que tolerais o malfeitor? Só vejo diante de mim opressão e violência, nada mais que discórdias e contendas, porque a Lei se acha desacreditada, e a justiça nunca prevalece; porque o ímpio cerca aquele que é correto, e a justiça encontra-se falseada. (Habacuque, 1)

Como Deus responde? Deve-se ler a resposta com muito cuidado: “Olhe para as nações e observe - e fique totalmente maravilhado. Pois vou fazer algo em seu tempo que você não acreditaria, mesmo que lhe dissessem.” Isso não é uma simples justificativa “teleológica” no estilo de “Seja paciente; estranhos são os caminhos do Senhor; seu sofrimento serve a um



propósito no plano divino mais amplo que você não pode compreender do seu ponto de vista estreito e finito.” Na verdade, de uma perspectiva *cristã*, dizer que o Holocausto (ou sofrimento semelhante) serve a algum propósito superior desconhecido para nós, é uma obscenidade anticristã, uma vez que o ponto da compaixão de Cristo é a solidariedade incondicional com aqueles que sofrem. Em vez disso, para usar a expressão de Giorgio Agamben, deve-se reunir aqui uma total “coragem da desesperança”. Então, qual o significado de nós termos de ficar “totalmente maravilhados” e que acontecerá algo em que nós não iremos acreditar, mesmo que nos dissessem? O inacreditável é plausivelmente o retorno dos judeus à Terra Prometida, o que, poderíamos supor, não teria acontecido sem o Holocausto. Talvez, então, Hitler só pudesse ser retroativamente perdoado a partir da referência à existência de Israel, cuja criação só se deu pelos crimes que ele cometeu. Mas, mais uma vez, é preciso ser muito preciso aqui: isso de forma alguma justifica o Holocausto como “o sacrifício que o povo judeu precisava para pagar pelo retorno à sua terra” (a tese de alguns antissemitas); nem é a alegação de que o Holocausto era parte de um plano divino secreto para tornar possível o retorno dos judeus à sua terra natal (a tese de alguns outros antissemitas). Isso só significa que a fundação de Israel foi uma consequência inesperada do Holocausto e, além disso, não diz nada sobre outras injustiças que resultaram desse conjunto de atos. Por exemplo, a terra para a qual os judeus retornaram há muito tempo é habitada por outras pessoas e não pode ser simplesmente designada como “deles”.

A principal armadilha a ser evitada aqui é a de uma teleologia holística. Essa é a ideia de que algo que nos surge como um horror pode, de uma perspectiva mais ampla, ser um elemento que contribui para a harmonia global, da mesma forma que uma mancha em uma grande pintura contribui para sua beleza se olharmos para a pintura de uma distância adequada. O legado de Jó, que não recebeu de Deus uma explicação para seu sofrimento, nos proíbe de nos refugiarmos no senso comum de um Deus transcendente como um Mestre secreto que conhece o significado daquilo que nos parece ser uma catástrofe sem sentido - o Deus que vê a imagem inteira, na qual o que percebemos como uma mancha contribui para a harmonia global. Quando confrontado com um evento como o Holocausto, ou a morte mais recente de milhões no Congo, não é obsceno afirmar que essas manchas contribuem para a harmonia do Todo? *Pode* haver um Todo que possa justificar e, assim, redimir um evento como o Holocausto? A morte de Cristo na cruz significa, em vez disso, que se deve abandonar sem restrições a noção de Deus como um zelador transcendente que garante o feliz resultado de nossos atos - a garantia da teleologia holística. A morte de Cristo na cruz é a *morte* desse Deus. Na verdade, o que se repete é a conclusão de Jó, recusando qualquer “significado mais profundo” que ofusque a



realidade brutal das catástrofes. Mesmo uma versão mais forte dessa lógica - a ideia de que perdoar não significa o apagamento do conteúdo particular, mas o reconhecimento de que aquele conteúdo particular é necessário para a atualização do bem universal - não é forte o suficiente.

3 ANALISANDO O PASSADO

O perdão recordativo continua sendo uma noção ambígua. Na esfera ética, pode ser lido como “tentativa de entender o que nos aparece como o mal” - isto é, reconstruir uma motivação positiva oculta que foi expressada de forma perversa. No entanto, a retroatividade implica uma dimensão muito mais radical de contingência: que as coisas não são o que *são*, são o que “terão sido”. Sua verdade é decidida depois de acontecer:

O perdão concreto e prático envolve fazer coisas para mudar quais serão as consequências do ato. Por exemplo, pode-se confiar que seus sucessores farão com que a revelação inadvertida, o sacrifício de alguém ou a decisão de ir para a guerra valham a pena, por causa daquilo a que acabaram levando - por causa do que fizemos disso fazendo, depois, as coisas de forma diferente. Algo que fiz não deve ser tratado como um erro ou um crime, como faz o juiz de coração duro, porque o que fiz ainda não está decidido. As ações subsequentes dos outros podem afetar as consequências e, portanto, o conteúdo do que fiz. O julgamento de coração duro pressupõe de forma errônea que a ação é uma coisa acabada, situada no tempo completamente formada, como um possível objeto de avaliação independente do que é feito mais tarde ... o papel de um determinado evento no plano em evolução depende do que mais acontece. (*The Spirit of Trust*, p.602)

No nível dos fatos imediatos, as coisas são o que são. No Holocausto, milhões morreram. Nada pode mudar isso retroativamente. O passado só pode ser mudado no nível de sua *mediação simbólica* - o que significa para as pessoas que pensam sobre ele. Mas *aqui* as coisas ficam complicadas. O que falar do caso evocado pelo próprio Hegel, em que um agente atua com as melhores intenções, mas as consequências imprevisíveis são catastróficas? Como o perdão recordativo funciona aqui? O juiz pode forjar um perdão *parcial* provando que a consequência mais *provável* teria sido benevolente, e que a catástrofe se deu devido aos acidentes imprevisíveis? E se introduzirmos um *terceiro* nível no topo da dualidade de minha *intenção subjetiva* ao realizar um ato e o *resultado real* de meu ato - as *motivações inconscientes*? Este terceiro nível não deve, de forma alguma, ser limitado a considerar motivos de base como a verdade oculta dos motivos nobres professados publicamente - por exemplo, quando uma



pessoa que afirma realizar um ato por senso de dever enquanto que, na verdade, a motivação fora a vingança - ela também deveria incluir o caso oposto - por exemplo, embora eu achasse que agia por alguma inclinação patológica particular, um senso mais profundo de justiça realmente me motivou.

Se admitirmos que o significado real de um ato é o que “terá sido”, tocamos aqui um nervo paradoxal da moralidade, que foi batizado por Bernard Williams de “sorte moral” (WILLIAMS, 1981). Williams evoca o caso do pintor Gauguin, que deixou esposa e filhos e mudou-se para o Taiti para desenvolver seu gênio artístico. Ele tinha justificativa moral para fazer isso, ou não? A resposta de Williams é que só podemos responder a essa pergunta *retrospectivamente*, depois de sabermos o resultado de sua decisão arriscada: ele se tornou um artista genial, ou não?

O mesmo vale para Immanuel Kant e o status legal da rebelião: a proposição, “o que os rebeldes estão fazendo é um crime que merece ser punido” é verdadeira se pronunciada enquanto a rebelião ainda acontece; mas uma vez que a rebelião vence e estabelece uma nova ordem legal, esta afirmação sobre o estatuto jurídico do mesmo ato, que agora pertence ao passado, já não vale mais.

Aqui está a resposta de Kant à pergunta: “A rebelião é um meio legítimo para um povo se livrar do jugo de um suposto tirano?”:

Nenhuma injustiça recai sobre o tirano quando ele é deposto. Disso, não há dúvida. Contudo, é ilegítimo no mais alto grau que os súditos busquem seu direito dessa forma. Se eles forem subjugados nesse conflito e tiverem depois disso de sofrer a mais dura pena, não poderão reclamar mais de injustiça que o tirano poderia se tivessem sido bem-sucedidos. (KANT, 1795, p.4).

Kant não oferece aqui sua própria versão de “sorte moral”, ou, melhor, “sorte legal”? O status legal de uma rebelião é decidido retroativamente: se uma rebelião tem sucesso e estabelece uma nova ordem jurídica, então ela cria seu próprio círculo vicioso: apaga no vazio suas próprias origens ilegais ao decretar o paradoxo de fundar-se retroativamente. Kant afirma esse paradoxo ainda mais claramente algumas páginas antes, onde escreve: “Se uma revolução violenta, produzida por uma constituição ruim, introduzisse por meios ilegítimos uma constituição mais conforme à lei, levar o povo de volta à constituição anterior não seria permitido; mas, enquanto durou a revolução, cada pessoa que a apoiou abertamente ou secretamente teria incorrido com justiça na punição devida àqueles que se rebelaram.” Não poderia ser mais claro: o estatuto jurídico de um mesmo ato muda com o tempo, e o que é, enquanto prossegue a rebelião, crime punível, torna-se, depois de instituída uma nova ordem



jurídica, o seu oposto. Mais precisamente, o crime simplesmente desaparece, como um mediador evanescente que em seu resultado se apaga retroativamente.

Tais interpretações retroativas acontecem consistentemente na esfera da ordem simbólica. Quando digo ou faço algo, minhas palavras ou atos nunca expressam apenas minha intenção interior. Em vez disso, seu significado é decidido retroativamente, por meio de sua incorporação no grande Outro. A história de Ítalo Calvino, *“Una Bella Giornata di Marzo”* (1993) se concentra nas consequências não intencionais do ato de matar Júlio César. Embora os conspiradores quisessem matar um tirano e, assim, restaurar Roma à sua glória republicana, seu ato abole as próprias condições que sustentavam o significado do que pretendiam. Como Molly Rothenberg escreve:

O próprio mundo em que fazia sentido se livrar de César também desaparece com aqueles golpes de adaga - não porque César mantinha esse mundo unido, mas porque os assassinos não podiam prever que seu ato também transformaria a maneira como o ato seria julgado. Eles não podiam levar em consideração a historicidade de sua ação: nem eles nem ninguém poderia prever ou decidir como o futuro interpretaria o assassinato. Dito de outra forma, poderíamos dizer que simplesmente não havia como eles levarem em consideração o “efeito retroverso” de interpretações futuras (ROTHENBERG, 2010, p.7).

Tomemos um caso extremo de “recordação que perdoa” (sem muito perdão - e com uma maior atribuição retroativa de responsabilidade e culpa). Alguém faz a observação perspicaz de que a maior parte do sexo, até por volta do início ou mesmo meados do século XX, seria considerada estupro pelos padrões de hoje - e diz que este é um sinal definitivo de algum tipo de progresso ...

O que encontramos aqui é o ponto-chave do Simbólico: ele expõe a "abertura" fundamental que o Simbólico introduz na realidade. Em outras palavras, uma vez que entramos no Simbólico, as coisas nunca simplesmente são, todas elas "terão sido": elas, por assim dizer, emprestam parte de seu ser do futuro. Essa descentralização introduz uma contingência irreduzível. Não há nenhuma teleologia mais profunda em ação aqui, nenhum poder secreto que garanta um resultado feliz.

Devido ao seu conhecimento de Hegel, Brandom tem que admitir este aspecto retrospectivo da natureza do progresso histórico: “A progressão é retrospectivamente necessária. Não é o caso de que um determinado estágio não pudesse ter evoluído de outra maneira senão para produzir o que aparece como seu sucessor. Em vez disso, esse sucessor (e, em última análise, a concepção final - até agora - triunfante e culminante) não poderia ter



surgido, exceto como um desenvolvimento das anteriores. A necessidade é sempre retrospectiva em Hegel: a Coruja de Minerva apenas alça seu voo ao cair do crepúsculo” (BRANDOM, 2019, p.608). Até aqui, tudo bem. Mas Brandom continua: “A passagem termina com a manifestação de confiança de Hegel: ele convoca a próxima geração a fazer por seu tempo o que ele fez pelo seu: assumir o encargo, que perdoa à medida que recorda, de formular uma explicação que produza uma história racional.”

Acho este salto para o futuro, esta fé no progresso, algo totalmente injustificado e em desacordo com a postura metafísica básica de Hegel. Por quê? Porque implica uma lacuna entre dois níveis: entre o pensamento real de Hegel (restrito ao conhecimento de seu tempo; pintar cinza sobre cinza), e uma visão que localiza o pensamento de Hegel em uma série progressiva - que Brandom denomina um “ciclo cognitivo de confissão, confiança e perdão recordativo, seguido da confissão da inadequação desse perdão e confiança no perdão subsequente dessa falha” (BRANDOM, 2019, p.610). E o que Hegel fez por todo o passado até seu tempo (“recordando-o” em uma totalidade racional), o próprio Brandom tenta fazer com Hegel (parafraseando seu pensamento em termos contemporâneos, etc.); e ele convida seus futuros leitores a fazerem o mesmo com seu trabalho. Estamos de volta ao que Hegel chamou de “infinidade espúria”.

Há ainda outra inconsistência. Se a necessidade histórica é sempre retrospectiva, o que legitima Brandom a ler a ideia de Hegel de Saber Absoluto como indo muito além de “pintar cinza sobre cinza” e apontando para um futuro social emancipado além dos antagonismos da modernidade alienada - para o que Brandom chama de “Terceira Fase”? Ele diz: “A surpreendente aspiração de Hegel é... guiar-nos para uma nova era do *Geist*, cuja estrutura normativa é tanto uma melhoria sobre o moderno quanto o moderno foi sobre o tradicional” (BRANDOM, 2019, p.614). Mas não seria um movimento hegeliano adequado, ao invés disso, precisamente deixar o espaço aberto para uma compreensão *retroativa* de que este futuro (mais) brilhante, esta Terceira Fase, traz novos antagonismos e formas de violência imprevisíveis? Além disso, e se devêssemos ser perdoados exatamente por *isso* - pela esperança ilusória de que podemos fazer mais do que apenas “pintar cinza sobre cinza” e, em vez disso, delinear os contornos básicos de uma nova época futura de plena emancipação, onde o progresso continuará? Não estaria muito mais no espírito de Hegel pressupor que essa fase também irá de alguma forma dar terrivelmente errado, como *aconteceu* com o fascismo, o stalinismo e assim por diante? Por exemplo, não é suficiente jogar o jogo usual de como a nobre visão de Marx foi mal utilizada e de como ele não deve ser responsabilizado por esse uso indevido. Em vez disso,



aquilo que precisa ser “perdoado” em Marx é que ele permaneceu cego para como sua visão do comunismo poderia inspirar novas formas de opressão e terror.

4 CONCLUSÃO

Então, para concluir: não deveríamos virar de cabeça para baixo a ideia principal de Brandom do “espírito da confiança”? A característica mais profunda de uma verdadeira abordagem hegeliana não é um espírito da *desconfiança*? Ou seja, o axioma básico de Hegel não parte da premissa teleológica holística de que, não importando o quão terrível seja um evento, no final ele acabará por contribuir para a harmonia geral do mundo e da história. Em vez disso, seu axioma é que não importa o quão bem planejado e bem intencionado seja uma ideia ou projeto, ele de alguma forma *dará errado*: a comunidade orgânica grega da *polis* se transforma em guerra fraternal; a fidelidade medieval baseada na honra se transforma em bajulação vazia; a luta revolucionária pela liberdade universal se transforma em terror. O que Hegel quer dizer não é que essa virada ruim poderia ter sido evitada - digamos, se apenas os revolucionários franceses tivessem se limitado a realizar a liberdade concreta para vários estados em vez de tentar realizar a liberdade abstrata e a igualdade para todos, o derramamento de sangue poderia ter sido evitado. Em vez disso, temos que aceitar que não há um caminho direto para a liberdade concreta; que nossa “reconciliação” reside, em vez disso, no fato de que nos resignamos à ameaça permanente de destruição, que é uma condição de nossa liberdade. A visão de Hegel sobre o Estado é a de uma ordem hierárquica de Estados mantidos juntos pela ameaça permanente de guerra. E se então considerarmos um progresso que vai além disso - em direção a uma democracia liberal *pós-hegeliana*? É fácil imaginar a alegria com a qual Hegel teria analisado como uma sociedade liberal leva ao fascismo, ou como um projeto emancipatório radical termina no stalinismo. Também teria sido fácil para Hegel apontar como a carnificina inédita da Grande Guerra emergiu como a verdade do progresso pacífico e gradual do século XIX. ESTA, de fato, é nossa tarefa como hegelianos hoje.

Este artigo foi publicado pela primeira vez na edição 140 da Philosophy Now (disponível agora).



Recebido em: 23/09/2020
Aprovado em: 26/11/2020
Publicado em: 20/12/2020

REFERÊNCIAS

- BRANDOM, Robert. *A Spirit of Trust: a reading of Hegel's phenomenology*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2019.
- KANT, Immanuel. *À paz perpétua: um projeto filosófico*. Trad. Bruno Cunha. Petrópolis: Vozes, 2020.
- ROTHENBERG, Molly Anne. *The Excessive Subject: a new theory of social change*. Oxford: Polity Press, 2010.
- WILLIAMS, Bernard. *Moral Luck: philosophical papers 1973 – 1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.



[TRADUÇÃO]

ITÁLIA

Virgínio Martins Gouveia ¹

Universidade Federal de São Paulo

ИТАЛИЯ

Por

Nikolai Gogol

[Tradução de Virgínio Martins Gouveia]

RESUMO

Nikolai Vassílievitch Gógol (1809-1852) tornou-se conhecido como um escritor russo que redigiu sua obra em forma de conto e romance. Em 2009 a UNESCO anunciou “o ano de Gógol” e naquela altura comemorou-se, através de diferentes exposições e eventos, o bicentenário do nascimento desse grande escritor. A partir desse marco histórico emergiu a importância de sua obra para além do contexto da história da literatura russa, seus escritos tornaram-se mais conhecidos, e agora são considerados algumas das maiores obras da literatura internacional de todos os tempos. Em 1829, Nikolai Vassílievitch Gógol, já residindo em São Petersburgo, publicou os poemas *Hanz Küchelgarten e “Италия”* – *ambos de caráter romântico*. Sobre esse segundo poema, sabe-se que o grande escritor russo tinha uma profunda ligação com a Itália, o que influenciou sua vida privada e inspirou sua produção artística. Durante um longo período composto por muitas oscilações, Gógol viveu em Roma, em terras italianas, neste país o escritor produziu o que é considerada sua obra-prima, o romance – *“Almas Mortas”*. Levando em conta a experiência do escritor no exterior, gostaria de sugerir-lhes uma tradução², talvez a única em língua portuguesa, do poema “Италия”.

Palavras-chave: Nikolai Gogol. Itália. Romantismo.

ABSTRACT

Nikolai Vassilievitch Gogol (1809-1852) became known as a Russian writer who wrote his work in the form of a short story and novel. In 2009 UNESCO announced “the year of Gogol” and at that time the bicentenary of the birth of this great writer was celebrated through different exhibitions and events. From this historical landmark, the importance of his work emerged beyond the context of the history of Russian literature, his writings became better known, and are now considered to be some of the greatest works of international literature of all time. In 1829, Nikolai Vassilievitch Gogol, already residing in St. Petersburg, published the poems *Hanz Küchelgarten* and “Italy” - both of romantic character. About this second poem, it is known that the great Russian writer had a deep connection with Italy, which influenced his private life and inspired his artistic production. During a long period composed of many oscillations, Gogol lived in Rome, in Italian lands, the writer produced what is

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) com estadia em andamento no Instituto de Filosofia de Moscou – Academia de Ciências da Rússia (*Rossiyskaya Akademiya Nauk*, RAN). E-mail: virginiomgouveia@gmail.com.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3578968222394826>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7142-5992>.

² A tradução foi revisada pela professora *Elena Ivanovna Beliakova* doutora em Filologia na Universidade Federal da Cidade de Tcherepovets-Rússia (2002).



considered his masterpiece, the novel - “*Dead Souls*”. Taking into account the writer's experience abroad, I would like to suggest a translation, perhaps the only one in Portuguese, of the poem “Italy”.

Keywords: Nikolai Gogol. Italy. Romanticism.

ITÁLIA

A Itália é um país suntuoso!
Por ela minh'alma geme e anseia.
Ela é todo um céu cheio de alegria
e em sua primavera o amor devaneia.
Conquanto fazem sussurros as ondas no mar,
o sol esplêndido a bronzeia;
enquanto lindas nuvens encandeiam
as frutas que nos convidam à ceia.

E todo país perfuma inspiração;
pois em tudo é posto sua face,
um viajante que locupleta a criação;
mesmo amando o país nevado – despacha-se!
Ao fervilhar sua alma – ele é todo coração,
aos olhos de uma lágrima – sem escolhas – disfarça-se,
se vê absorto numa sonhadora razão...
ouve há muito o chamado duma grande arte.

Aqui o mundo frio não balburdeia,
os poetas se embreagam de beleza,
o arco-íris sublima a natureza
onde o mais apaixonado sol é realeza.
De sussurros maravilhosos e céu angelical!
Ah! este mar que nos massageia;
nuvens que voam em curso astral,
de florestas verdes e sonho magistral.



E toda noite exala inspiração.
Tão logo a terra reflete a pureza!
Com paixão a mirta flerta a imaginação,
No entre céu – o esplendor da riqueza.
Exprimindo e contemplando a luz do luar,
notas ecoam pelo infinito jardim,
fartas – as ondas escrevem no mar;
que ressoam a canção dum amor sem fim ...

Oh! terra de amores e encantos!
Jardim desértico resplandecente no mundo!
Jardim de sonhos e reencontros
Onde Rafael e Torquat exsudam em tudo!
Se admirar-te-ei com emoção?
Por ti minh'alma brilha de orgulho,
Sou atraído e aprisionado sem redenção,
sinto-me no céu e nas nuvens mergulho.



Recebido em: 13/11/2020
Aprovado em: 01/12/2020
Publicado em: 20/12/2020

[TRADUÇÃO]
**CONSIDERAÇÕES SOBRE O ANDAMENTO DAS IDEIAS E DOS EVENTOS NOS
TEMPOS MODERNOS**
tomo primeiro

Philippe Lacour¹
Jade Oliveira Chaia²
Felipe Matos Lima Melo³
Manuella Mucury Teixeira⁴
Mariana Mendes Sbervelheri⁵
Michelly Alves Teixeira⁶

**CONSIDERATIONS SUR LA MARCHE DES IDEES ET DES EVENEMENTS DANS
LES TEMPS MODERNES**

tome premier

Por

Augustin Cournot

[Tradução de Philippe Lacour, Jade Chaia, Felipe Melo, Manuella Mucury, Mariana
Sbervelheri, Michelly Teixeira]

¹ Professor Doutor da Universidade de Brasília. E-mail: unb@philippelacour.net.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6424210911031934>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3226-584X>.

² Mestranda pelo PPGDL-UCDB. Graduanda em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: jade.joc@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

³ Mestrando em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: felipemelounb@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0491287669927680>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9257-405X>.

⁴ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília (UnB), com período sanduíche na Université Paris-Diderot (Paris VII -Sorbonne). E-mail: mucuryrev@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5873341738867668>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0320-2113>.

⁵ Graduada em Ciências Biológicas pela Universidade Estadual de Campinas. Graduanda em Psicologia pela Universidade de Brasília. E-mail: marisbervelheri@gmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3071214480323941>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4923-0160>.

⁶ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia, na linha Ética, Filosofia Política e Filosofia da Religião, pela Universidade de Brasília. E-mail: michellyteixeira@hotmail.com.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.



PREFÁCIO

*Discurrere per negotiorum celsitudines,
non humiliumj mimilias indagare causarum.*
AMM.MARCELL. XXVI, 1

Na maior parte das grandes histórias que escrevemos ou que reescrevemos nos dias de hoje, à narrativa detalhada dos eventos políticos e militares, que continuamos a olhar como base da história, é usual juntar, na forma de complemento ou apêndice, um esboço dos progressos do espírito humano nas ciências, nas artes, na indústria, durante o mesmo período. Por que não seguir às vezes um caminho inverso, tomando por base de seu objeto o trabalho do espírito humano, e por acessório ou apêndice, como em um elogio acadêmico, o que é de certa forma apenas a biografia em uma escala maior, a biografia de um povo ou a do gênero humano? Tampouco nos faltam exemplos que já autorizam esta inversão de ordem, e podemos dizer que é prescrito, assim que se eleva da consideração das coisas que passam àquela da sua razão imutável. Se o homem é apenas uma parte mínima do grande todo, e se, deste ponto de vista especulativo, o conhecimento da economia geral do mundo deve superar aquela da economia de nossas sociedades, por que não levar em conta, no quadro do progresso do conhecimento humano, a ordem que subsiste efetivamente entre os objetos de nossos conhecimentos? Seria para se conformar à utilidade prática? Mas nesse caso seria necessário então, em uma análise histórica dos progressos do espírito humano, fazer passar a medicina antes da astronomia e da física, pois os progressos da medicina nos interessam mais significativamente que o conhecimento dos movimentos dos corpos celestes ou das leis da física. E, no entanto, isso é o que nós nunca imaginamos fazer nas análises das quais falamos; e do mesmo modo, do fato que os dogmas religiosos e as instituições políticas têm na prática muito mais importância direta para os indivíduos e os povos, que as ciências e a filosofia possam ter, não é, na ordem de puras especulações, um motivo suficiente de lhes avançar sobre a ciência e a filosofia.

A própria história se encarrega de manifestar em longa duração a subordinação teórica do particular ao geral. Não estamos ainda muito distantes do século dezessete; e já Galileu, Descartes, Pascal, Newton, Leibniz interessam a grande família humana muito mais do que todas as disputas religiosas ou políticas do mesmo tempo. Duas nações apenas, a Inglaterra e a França, poderiam ainda hesitar em subscrever a essa decisão do senso comum das nações, lembrando, aquela, da sua revolução política, tão fecunda em grandes consequências, esta do brilho que refletiu e que, depois de tantas calamidades, ainda reflete nela do esplendor do grande



reinado. Mas quanto mais avançamos, mais o traço luminoso do grande século parece pertencer a um outro mundo que o nosso, a instituição política da Inglaterra perde de sua originalidade, enquanto Galileu, Descartes, Pascal, Newton, Leibniz só crescem na história do espírito humano. A partir de agora, pois, nós concebemos que, em um quadro geral, esses estudiosos, esses filósofos tinham sobre os guerreiros, políticos, controversistas, oradores do púlpito e da tribuna, uma preeminência que o mundo de seu tempo estava bem longe de lhes atribuir. E se somos levados a adotar tal ordem quando se trata do século XVII, a analogia não quer que nos conformemos a ela para os séculos mais próximos? De qualquer forma, é a ordem que temos tido em vista; é para revelá-la, correndo o risco de incorrer a censura da esquisitice, que tomamos a caneta; e convinha advertir ao leitor que esta ordem poderia ofender, a ponto de dispensá-lo do trabalho de acusar mais ainda o autor.

Essas primeiras reflexões, bem como o título de nosso livro, indicam suficientemente que ele pertence, não ao gênero da composição histórica, mas ao que acostumamos chamar de “filosofia da história”. Ora, isso nos obriga, para não enfrentar muitos preconceitos ao mesmo tempo, a dizer em que nossa filosofia da história difere essencialmente da de muitos outros, que tiveram a pretensão de descobrir *leis* na história. Que haja ou não leis na história, basta que haja *fatos*, e que esses fatos sejam ora subordinados uns aos outros, ora independentes uns dos outros, para que exista uma crítica cujo objetivo é de distinguir, aqui a subordinação, lá a independência. E como essa crítica não pode pretender a demonstrações irresistíveis, da natureza daquelas que conferem a certeza científica, mas que seu papel se limita a fazer valer analogias, induções, do gênero daquelas das quais é preciso que a filosofia se contente (sem isso, seria uma ciência, como muitos sonharam, mas sempre inutilmente, e não mais a filosofia), segue-se que estamos perfeitamente em direito de dar à crítica em questão, tão atraente não obstante suas incertezas, o nome de “filosofia da história”. Isso vale neste sentido tanto para a história dos povos como para a história da natureza, que não deve ser confundida com a ciência da natureza, porque elas têm por objeto principalmente, uma *leis*, a outra *fatos*, mas *fatos* que podem adquirir uma proporção tão grande, ter consequências tão vastas e duráveis, que nos parecem ter e que têm efetivamente a mesma importância que *leis*. Porém, a razão não concebe menos a diferença radical das *leis* e dos *fatos*: umas válidas em todo tempo, em todo lugar, por uma necessidade que resulta da essência permanente das coisas; os outros trazidos por um concurso de *fatos* anteriores, e determinando, por sua vez, os *fatos* que devem seguir. Há na história de um povo, como na biografia do indivíduo mais humilde, independentemente do que é devido às suas disposições nativas e às *leis* constantes da Natureza, dos *fatos*, dos acidentes que afetam todo o curso de seus destinos. A crítica filosófica não tem nenhum motivo de se



ocupar com fatos como esses, de tais acidentes, em relação a um homem comum: ela se aplica a isso com grande razão quando se trata da vida de um povo, e especialmente de um povo cuja vida influenciou os destinos de toda a humanidade. Podemos, portanto, desconfiar muito das *leis*, das *fórmulas* em história, que têm ocupado e muitas vezes desviado tantas mentes, sem que seja necessário, a nosso ver, prejudicar o que constitui efetivamente a filosofia da história.

Impossível entregar-se ao tipo de crítica da qual falamos, sem ser a cada instante conduzido a se questionar como as coisas teriam provavelmente tornado, sem o acidente ou o incidente que imprimiu um outro curso aos acontecimentos. O historiador se abstém tanto quanto pode de perseguir tais hipóteses, da mesma forma que ele se abstém de previsões para o futuro, e ele tem bastante razão, pois esse não é o objetivo da história propriamente dita. É para ele uma tarefa já bastante grande de ser em todos os lugares verdadeiro e claro, unindo, quando é preciso, o talento de emocionar ao de narrar. Mas, para um tipo de crítica que só pode se basear sobre induções, a hipótese é apenas vã lá onde a indução falha; e enquanto a indução apoia suficientemente a hipótese, esta, que é apenas um meio de revelar a indução, se encontra suficientemente justificada. Isso basta para entender que a dificuldade e o mérito da crítica se encontram na justa e sóbria medida da indução e da hipótese.

Para a história dos tempos modernos a qual se aplica nosso ensaio de crítica, temos apenas uma observação a fazer aqui. Cada século da história moderna sendo o objeto de um quadro ou de um *livro* à parte, o que fazer da Revolução Francesa? Pertencerá ao século XVIII ou ao século XIX? Será partilhada ou inserida entre os dois? Não temos escolhido nem uma nem outra dessas opções, e temos atribuído à Revolução Francesa um sexto e último livro depois dos séculos XVIII e XIX. Isso quer dizer que ao tentar aplicar em grande escala os princípios mencionados acima, preferimos que a ordem que nos parece a mais adequada para distinguir tanto quanto possível, nos fatos que atraíram há mais de três quartos de século a atenção do mundo, o que se deve a causas gerais cuja ação se teria feito sentir, mesmo que tivesse sido possível prevenir ou reprimir a Revolução na França, e o que se deve às causas locais ou especiais que determinaram na França uma crise revolucionária. Do ponto de vista da história *pragmática*, como dizem os alemães, ou, em outras palavras, do ponto de vista do historiador por profissão, essa distinção pode parecer demasiado sutil, ou demasiado incerta, ou demasiado destituída de utilidade prática. Nos parece essencial do ponto de vista da filosofia da história, e lamentaríamos se a condenassem em uma tentativa demasiado imperfeita.

Neste momento, pedimos a permissão de entrar em algumas explicações mais pessoais ao autor: pois, se é conveniente sempre que o autor se esconda no seu livro, não lhe é proibido se mostrar por um momento no prefácio. Recordemos, portanto, que o autor do presente livro



não é, longe disso, um iniciante; que ao contrário, ele, há muito tempo, apresentou ao público suas ideias sobre diversos temas de grande importância: ideias que procedem todas de uma certa maneira de filosofar que deve naturalmente valorizar, como todos os homens valorizam aquilo que os atraiu, fixou, divertiu, consolou durante todo o curso de uma longa vida. É necessário então esperar encontrar aqui as mesmas ideias retomadas em um novo ponto de vista, justificadas por novas perspectivas, às vezes expressas nos mesmos termos, quando não achamos poder encontrar termos mais claros e mais precisos. E pela mesma razão, o autor não pode esperar ter mais sucesso do que tiveram seus primeiros ensaios. Já na *Revue des Deux-Mondes* e no *Journal des Débats*, dois filósofos de grande renome, Senhores VACHEROT e TAINÉ, foram gentis em dizer “que nós não fomos lidos o suficiente”. É o que todo autor pensa de suas obras e o que nem sempre lhe dizemos. Somos tanto mais lisonjeados deste juízo, que nós não adotamos sem ressalvas as opiniões dos homens distintos que não tiveram medo de assumir tanto assim sua responsabilidade. Convenhamos assim, de bom grado, que à essa felicidade de obter alguns votos da elite, juntamos a infelicidade de ter sido pouco lidos. Para quem passou sua vida a compreender a teoria do julgamento indutivo, a indução é muito clara. Por isso, depois de ter escrito essas últimas reflexões sem pressa, nem mesmo lenta, não temos nenhuma para colocá-los em circulação, dispostos, em vez disso, a colocar em prática o conselho do poeta literalmente: *nonumque prematur in annum*.

Paris, janeiro 1982

P. S. Deixamos subsistir esta data que é realmente esta do livro e que, se necessário, esclarecerá algumas passagens, se os nossos centuriões, como as de Nostradamus, alguma vez tiveram de encontrar comentadores. Desde janeiro de 1868, o autor teve, como tantos outros, a sua parte das desgraças públicas, sem contar com as aflições domésticas; e quando regressou a Paris depois de uma longa ausência, o coração cheio da recordação da hospitalidade suíça, teve vontade de ler o seu manuscrito, escapando às bombas e ao petróleo que destruíram de mais precioso. Esperava vê-lo atrasado, e, no entanto, esta leitura não lhe fez sentir a necessidade de nenhuma mudança notável, a não ser as rebaixas consideradas necessárias, para não engordar por demasiado dois volumes que talvez o leitor ainda achará demasiado grande. Que ele nos absolva deste último pecado e nos permita, de autor, o que os tipógrafos do século XV colocavam ao final de suas edições, *explicita felicitar*.

Paris, março 1872.



Recebido em: 13/11/2020

Aprovado em:01/12/2020

Publicado em: 20/12/2020

LIVRE PREMIER

Prolégomènes



CAPÍTULO PRIMEIRO

DA ETIOLOGIA HISTÓRICA E DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

Creemos ter esclarecido em outras obras e definido, mais exatamente do que haviam feito nossos antecessores, a ideia do *acaso*, mostrando que não é absolutamente, como outros tanto repetiram, um fantasma criado para disfarçar a nós mesmos nossa ignorância, nem uma ideia relativa ao estado variável e sempre imperfeito dos nossos conhecimentos, mas, bem ao contrário, a noção de um fato verdadeiro nele mesmo, e cuja verdade pode ser, em certos casos, estabelecida ou, mais ordinariamente, constatada pela observação, como aquela de qualquer outro fato natural. O fato natural assim estabelecido ou constatado consiste na *independência* mútua de várias séries de causas e efeitos que concorrem *acidentalmente* para produzir tal fenômeno, para provocar tal encontro, para determinar tal evento, o qual, por esta razão, é qualificado de *fortuito*; e essa independência entre elos particulares não exclui de forma nenhuma a ideia de uma suspensão comum de todos os elos a um mesmo anel primordial, além dos limites, ou mesmo aquém dos limites, que os nossos raciocínios e nossas observações podem alcançar. De que a Natureza agite sem parar e em todo lugar os dados do acaso, e de que o cruzamento contínuo de cadeias de condições e causas segundas, independentes umas das outras, dê perpetuamente lugar ao que nós chamamos de *sorte* ou de combinação fortuita, não se segue que Deus não tenha na sua mão absolutamente umas e outras, e que não tenha podido as fazer sair todas de um mesmo decreto inicial. Não se falta mais respeito a Deus estudando as leis do acaso (pois o próprio acaso tem suas leis, o que a multiplicidade de testes evidencia), do que estudando as leis da astronomia ou da física. A própria razão nos impõe a ideia do acaso; e o erro imputável a nossa ignorância consiste, não em nos forjar essa ideia, mas em mal aplicá-la, do que temos muitos exemplos, mesmo entre os mais hábeis. Ela é o princípio de toda espécie de crítica, seja tratando-se das mais altas especulações da filosofia, ou das pesquisas da erudição, ou da prática a mais ordinária da vida. Ela é a chave da *estatística*, e dá um sentido incontestável ao que se chamou de *filosofia da história*, ao que nós preferiríamos chamar de *etiologia histórica*, entendendo por isso a análise e a discussão de causas ou de encadeamento de causas que concorreram para produzir os eventos dos quais a história oferece a imagem; causas que se trata de estudar, sobretudo, do ponto de vista de sua independência ou de sua solidariedade. Para dar algum valor aos numerosos sistemas de que a filosofia da



história foi objeto, é preciso sempre voltar aos princípios da crítica ou da etiologia histórica.

— Nos fatos detalhados que são o objeto usual da estatística, e nos quais os testes do mesmo acaso são contados aos milhares, aos milhões, o efeito da acumulação dos testes é de operar a compensação de todas as particularidades fortuitas, acidentais, e de pôr em evidência a ação das causas, por mais fracas que sejam, cuja influência permanente reside nas condições essenciais da produção do fenômeno, e prevalece ao longo do tempo sobre a ação de causas mais vigorosas, mas fortuitas e irregulares. No entanto, a distinção entre o essencial e o acidental não depende fundamentalmente da repetição dos testes; ela subsiste tanto para um único teste como para um grande número de testes do mesmo acaso, embora não tenhamos o critério experimental da estatística para distinguir ambos. Na ausência desse critério, a razão tem outros, em particular o que deriva da ideia que ela se faz e que ela deve se fazer da *regularidade da lei*, e da *irregularidade do fato* ou do acidente.

Em todo lugar no universo, e sobre todas as escalas de grandeza, a natureza nos oferece o contraste da lei e do fato, do essencial e do acidental. Uma nebulosa que o telescópio distingue no meio de um aglomerado de estrelas agrupadas de forma irregular é assim formada fortuitamente, acidentalmente, por um acidente cujas proporções ultrapassam, pelas dimensões e pela duração, tudo o que é possível à nossa imaginação de capturar: em vez de a constituição do sol e dos planetas em esferoides achatados pertence a uma lei ou a uma necessidade natural. Ao mesmo tempo em que a geologia nos fala sobre uma sequência regular de formações e de épocas em todo lugar reconhecíveis, ela nos ensina também que em todo o lugar, em todas as épocas, a crosta de nosso globo foi submetida à causas locais e acidentais de deslocamento, de elevação, de rebaixamento, que finalmente chegaram a dar aos continentes atuais seus relevos e seus contornos, e a semear em nossos mares atuais as ilhas e os arquipélagos, como as estrelas e os aglomerados de estrelas são semeadas nos espaços celestes. Por vezes o abalo sísmico teve apenas uma ação muito limitada; outras vezes ele se fez sentir de longe, nos círculos de grandes raios ou sobre imensos alinhamentos: ele teria então podido se estender ao globo inteiro e deixar traços que não se apagarão jamais, sem despojar por isso o caráter acidental, e sem cessar de contrastar, por isso, com a lei das formações regulares. A espécie humana pereceria em um cataclisma universal, e não seria menos verdadeiro que ela pereceu por acidente, como o indivíduo que se afoga em um transbordamento do rio; e esse julgamento portado pela razão não teria nada de



irreconciliável com a crença que faz olhar o acidente como um castigo infligido, seja ao indivíduo, seja a espécie. Ao contrário, as espécies que foram extintas sem que nenhuma convulsão geológica viesse acidentalmente mudar as condições do meio, pereceram por uma necessidade de natureza, como um indivíduo que morre de velhice.

Observemos que a ideia de um fato acidental não implica a hipótese absurda de um efeito sem causa, nem a ideia de um fato que a sabedoria dos homens teria podido impedir, ou pelos menos prever, nem ao contrário à de um fato que escapa a toda previsão. Admitam que o calor solar e o calor próprio da terra se dissipem gradualmente, de maneira que tenha de vir um tempo, na verdade bastante distante, no qual a terra deixaria de poder nutrir os seres vivos, e vocês terão a ideia de um fenômeno determinado em virtude de causas normais, regulares, essencialmente ligadas à constituição do sistema que regem. Suponham ao contrário, como se imaginou algumas vezes, que, no espaço sem limites e para além do sistema solar, circula atualmente um cometa destinado a colidir um dia com a terra e a destruir as espécies vivas pela sua influência maligna: será o exemplo de uma causa acidental, e que não perderia o caráter de causa acidental, mesmo que os astrônomos fossem desde já capazes de calcular a época da colisão. Teremos um outro exemplo do mesmo contraste, se opomos ao fenômeno regular dos mares, cujos cálculos se encontram nos efemérides, o acidente da ruptura de uma geleira ou de um lago de montanha; e este último fenômeno não deveria ser menos chamado de acidental, porque os progressos da meteorologia e da geognosia permitiriam assinalar a data de antemão, ou porque os homens poderiam se precaver contra os desastres da inundação por meio de proteções, barragens ou reflorestamentos.

— As mesmas considerações são aplicáveis na ordem dos fatos históricos, com exceção das dificuldades da aplicação efetiva. As condições da sociedade mudam lentamente no decorrer dos séculos, em virtude de causas íntimas e gerais cuja ação se distingue através de todos os incidentes da história; e, ao mesmo tempo, bruscas agitações, às quais damos o nome de revoluções, determinadas por causas locais e acidentais, exercem aqui e ali ações cujo alcance varia de extensão. Frequentemente, esses movimentos começam e acabam sem que haja modificações sensíveis nas condições do estado social; e, desde o estabelecimento do islamismo, a Ásia muçulmana oferece mil exemplos de revoluções desse gênero. Outras vezes, e quando as revoluções modificam as sociedades em profundidades suficientes, a fisionomia e os resultados das revoluções carregam a marca de uma época, indicam as fases nas quais a civilização e o estado social chegaram na sua marcha lenta e secular, sob o império de causas que nós qualificamos



como regulares, porque elas são simples, e cuja própria simplicidade denota que elas são mais da ordem dos princípios ou da essência das coisas. Pode acontecer que, pelo resultado dos próprios progressos da civilização, e pelo aperto do laço de solidariedade entre os povos, a agitação revolucionária tenha sua repercussão no mundo civilizado por inteiro: no entanto, não será ainda aqui senão um fato, na verdade de primeira importância, um colossal acidente, que poderá até deixar traços indelévels, mas que o homem que raciocina não confundirá com os efeitos que resultam das causas gerais e seculares, em virtude de uma necessidade de natureza.

— Sem a distinção do necessário e do fortuito, do essencial e do acidental, não teríamos mesmo ideia da verdadeira natureza da história. Representemos um registro como os mantidos pelos sacerdotes da alta antiguidade ou pelos monges dos tempos bárbaros, no qual inscrever-se-iam em suas datas todos os fatos considerados maravilhosos ou singulares, maravilhas, nascimentos de monstros, aparições de cometas, relâmpagos, terremotos, inundações, epidemias: isto não será uma história; por quê? Porque os fatos sucessivamente relatados são independentes uns dos outros, não oferecem nenhuma relação de causa para efeito; em outras palavras, porque sua sucessão é puramente fortuita ou o puro resultado do acaso.

Se fosse um registro de observação de eclipses, oposições ou conjunções de planetas, retornos de cometas periódicos ou outros fenômenos astronômicos do mesmo gênero, sujeitos a leis regulares, tampouco teríamos história, mas por uma razão oposta: a saber porque o acaso não exerce nenhum papel na disposição da série, e porque em virtude das leis que regem essa ordem de fenômenos, cada fase determina completamente todas as que devem seguir.

Em um jogo de puro azar, como o *trinta-e-quarenta*, a acumulação das rodadas, das quais cada uma é independente daquelas que a precedem e fica sem influência sobre aquelas que a seguem, pode bem dar lugar a uma estatística, não a uma história. Ao contrário, em uma partida de gamão ou de xadrez, na qual as rodadas se encadeiam, na qual cada rodada possui influência sobre as rodadas seguintes, de acordo com o seu grau de proximidade, sem, no entanto, as determinar absolutamente, seja por causa do dado que continua a intervir nas rodadas subsequentes, seja por causa da parte deixada para livre decisão de cada jogador, se encontram, sem considerar a futilidade dos interesses ou dos amores-próprios colocados em jogo, todas as condições de uma verdadeira história, tendo seus instantes críticos, suas peripécias e seu desfecho.



— Se as descobertas nas ciências pudessem, indiferentemente, se suceder em qualquer ordem, as ciências teriam anais sem ter história: pois, a superioridade da história sobre os simples anais consiste em oferecer um fio condutor, graças aos quais apreendemos certas tendências gerais, que não excluem os caprichos do acaso nos acidentes de detalhes, mas que prevalecem à longo prazo, pois eles resultam da natureza das coisas no que ela tem de permanente e de essencial. Em outra hipótese extrema, em que uma descoberta devesse necessariamente levar a outra e esta, a uma terceira, em uma ordem logicamente determinada, não haveria tampouco, propriamente falando, história das ciências, mas, somente, um índice cronológico de descobertas: toda a parte do acaso reduzindo-se a aumentar ou a estreitar os intervalos de uma descoberta à outra. Felizmente, para o interesse histórico, nem uma nem outra hipótese extrema podem ser admitidas; e, no entanto, à medida que o trabalho científico se organiza, que o número dos pesquisadores aumenta e que os meios de comunicação entre os pesquisadores se aperfeiçoam, é evidente que nós nos aproximamos mais da última hipótese em que, por eliminação praticamente total do acaso, as ciências teriam saído de fato daquilo que podemos chamar a *fase histórica*.

Há boas razões para que a parte do acaso permaneça sempre bem maior na história política do que na das ciências: e, no entanto, concebemos que essa parte deve se reduzir quando a importância dos grandes personagens é apagada diante das luzes e da contribuição de todos; quando as forças que compõem o número e a medida tendem por todo lado a prevalecer sobre a exaltação bem mais acidental, bem menos durável, dos sentimentos e das paixões. Durante os tempos remotos, antes do aparecimento dos homens superiores que fundam a civilização dos povos, estes ainda não têm uma história, não apenas porque faltam historiadores, mas porque, sob o império das forças instintivas às quais as massas obedecem, faltam absolutamente as condições da história tal como a entendemos. Se nada impedir a civilização geral em sua marcha progressiva, também deve chegar uma época na qual as nações terão gazetas em vez de histórias; na qual o mundo civilizado será, por assim dizer, fora da fase histórica; na qual, a menos que constantemente voltemos a um passado distante, não haverá material a ser narrado por Humes e Macaulays, nem sequer por Tito Lívios ou Tácitos.

A história política (e seria preciso dizer o mesmo da história das línguas, das religiões, das artes e das instituições civis) ainda difere da história das ciências em um ponto importante. Podemos dizer que nas ciências cujo objeto subsiste, em tudo o que tem de essencial, independentemente da constituição e das invenções do espírito humano,



nada do que se deve ao capricho ou aos gostos particulares do inventor, aos acasos da descoberta ou da ordem na sucessão das descobertas, poderia indefinitivamente subsistir. O melhor, baseado na natureza das coisas, deve sempre vir a ser percebido, e logo posto em uma evidência irresistível. Ao contrário, na ordem dos fatos políticos e sociais, como na ordem dos fatos naturais, o que deveu sua origem a circunstâncias fortuitas pode deixar rastros sempre subsistentes ou mesmo, como na partida do jogador de gamão ou de xadrez, pode controlar todo o desenrolar dos eventos, assim como se se tratasse de qualquer dado natural, imutável por essência e totalmente subtraído ao poder do homem. Por que Júpiter tem sete luas em vez de seis? Por que nosso hemisfério boreal oferece muito mais terras emersas que o hemisfério austral? Por que a arcada dentária dos quadrúmanos americanos contém quatro dentes a mais que a dos quadrúmanos do velho continente? Aparentemente por acidente: mas as consequências de tais acidentes poderiam facilmente subsistir tanto quanto o mundo. O mesmo vale também para as instituições humanas; e daqui vem, na história política especialmente, esses momentos críticos, decisivos como são chamados, que nem sempre são aqueles em que se concentra o interesse épico ou dramático, nem que atiçam a curiosidade do procurador de anedotas, mas que devem chamar preferencialmente a atenção do filósofo, quando ele quer fazer etiologia histórica.

— Com efeito, por um lado, a filosofia está condenada por condição à procura da razão das coisas; por outro lado (como o indica a palavra *αἰτία*, *causa*, *razão*), a etiologia histórica consiste na procura e na discussão das causas cujo encadeamento compõe a trama histórica. Mas é preciso concordar sobre o tipo de causas. Que um general de exército tenha enfraquecido um dia de batalha devido a alguma indisposição da qual seu criado tem o segredo, ou que uma importante resolução de gabinete tenha sido tomada como resultado de uma intriga de boudoir, são causas das quais se mostra apreciador o procurador de anedotas, que podem mesmo fornecer ao moralista uma ocasião de voltar ao tema das fraquezas e misérias do homem, mas que são pouco dignas da etiologia histórica ou da filosofia da história, como a compreendemos. Em tais circunstâncias, bastava um capricho do acaso para intervir, modificar, suprimir uma longa cadeia de eventos; em outras, havia um resultado necessário, inevitável, no qual os dados essenciais da situação deviam enfim prevalecer sobre todos os acidentes fortuitos: eis o que interessa, não diremos a ciência histórica, pois não se trata aqui de demonstração científica, mas de filosofia da história que é bem obrigada, como toda filosofia, de contentar-se com analogias, induções, isto é, com probabilidades; exceto para usá-la com



circunspecção e com a sobriedade que a gravidade do sujeito ordena. Discutimos um tratamento médico e, em certos casos, não hesitamos a atribuir-lhe a cura ou a morte do doente, embora não possamos nunca ter a prova demonstrativa que o doente seria morto ou que seria curado, seja seguindo um outro tratamento, seja na ausência de todo tratamento. Para a etiologia histórica que apenas nasce, é já muito pretender a qualquer comparação com a etiologia médica da qual nos ocupamos há muito tempo.

Se insistirmos numa precisão perfeita de linguagem, será necessário dizer que a etiologia ou a filosofia da história se pergunta pela *razão* dos eventos em vez da *causa* dos eventos. Pois a ideia de causa implica a de uma ação, de uma força dotada de sua energia própria; e o que a crítica histórica deve destacar são, na maioria das vezes, resistências passivas, condições de estrutura e forma que prevalecem a longo prazo e no conjunto dos eventos sobre as causas propriamente ditas, aquelas que intervêm com o seu modo de atividade que lhe é próprio, na produção de cada evento em particular. Se jogarmos um dado um grande número de vezes, e o Ás aparecesse com muito mais frequência que as outras faces, será o indício de alguma irregularidade de estrutura ou de distribuição da massa, o que por si só pode dar *razão* da frequência observada, mas que intervém apenas passivamente, devido à inércia da matéria do dado, e que conseqüentemente não é uma *causa*, conforme o rigor do termo. Se usarmos, mesmo nesse caso, a palavra *causa*, e se dissermos que a irregularidade estrutural *atua* em uma direção favorável à aparição do Ás, só pode ser por uma dessas metáforas ou dessas transições que procuraríamos em vão proscriver da linguagem. Na realidade, teremos eliminado como acidental e fortuito, e como estranho ao objeto que temos em vista, tudo o que é devido à ação das causas propriamente ditas, isto é, forças impulsivas que, a cada rodada, variam irregularmente em intensidade e direção.

Da mesma forma,

... *Si magna licet componere parvis,*

os personagens chamados a comparecer na cena da história (da história como a compreendemos normalmente e como a devemos compreender frequentemente), monarcas, tribunos, legisladores, guerreiros, diplomatas, desempenham de fato um papel ativo, intervêm efetivamente na qualidade de causas eficientes na determinação de cada evento tomado separadamente. Eles ganham ou perdem as batalhas, fomentam ou reprimem as revoltas, redigem as leis e os tratados, produzem e votam as constituições. E como eles próprios chegam em cena como resultado das combinações da política, parece, antes de mais nada, que a política engendra e conduz todo o resto. No entanto, a



história política é, de todas as partes da história, aquela na qual entra visivelmente o de mais fortuito, acidental e imprevisto: de modo que para o filósofo "que despreza o fato", que quase não se preocupa com o acidental e o fortuito, quão brilhante seja o meteoro, quão retumbante seja a explosão, toda a história correria o risco de ser atingida com o mesmo desprezo que os caprichos da política, se não houvesse mais aparência do que realidade nesta conduta da história pela política, como por uma roda mestra, e se não fosse preciso distinguir entre o capricho humano, causa dos acontecimentos, e a razão dos acontecimentos, que acaba por prevalecer sobre os caprichos da fortuna e dos homens. Um príncipe fraco, brinquedo de uma amante ou de um favorito, é como nosso dado que um sopro altera em suas agitações; mas se ele se chama Luís XV ou Carlos IV, o fim da sua dinastia está escrito, seja qual for o sentido que a vontade débil da amante ou do favorito inclina sua fantasia no momento.

É devido a maior parte do acaso na trama dos eventos políticos, que a política virá sempre em último lugar e como acessoriamente neste esboço de crítica ou de etiologia histórica: enquanto ela vem sempre na primeira posição e como o principal objeto da história, na história escrita de maneira ordinária.

— Quem quer que tenha compreendido o sentido dessas reflexões, reconhecerá quanto são mal fundadas as eternas reivindicações daqueles que nós chamaríamos de bom grado de “os molinistas em história”, contra toda filosofia da história, na medida em que ela conduziria a um pretense fatalismo histórico, reputado incompatível com a ideia que devemos ter do livre arbítrio do homem como agente moral. Não mais que a estatística, a história e a filosofia da história não lutam contra a liberdade do homem e não o descarregam da responsabilidade de seus atos. Porque a estatística judiciária mostrou como a inclinação ao crime varia de acordo com os sexos, as idades, as condições, e quão pouco varia, em numerosas populações, o número da criminalidade, quando as condições do meio social permanecem as mesmas, pararemos de odiar e de punir o criminoso? Tanto valeria o contrário, como o fazem os povos infantis, atribuir caprichos, uma fantasia no sentido próprio da palavra, uma boa ou má vontade à força mecânica que lança o dado, ao sopro que move o cata-vento. A teoria do concurso das forças é uma teoria lógica e abstrata, independente da natureza concreta de cada força em particular. Quando se trata de uma força da qual a estatística, graças à multiplicidade das provas, elimina os efeitos irregularmente variáveis, que importa que a força eliminada entre na categoria das forças mecânicas, ou das forças vitais e instintivas, ou das forças morais? Em cada caso particular em que ela aparece como a verdadeira causa, como a força operativa, sua



natureza importa muito ou até mesmo é tudo o que importa. O jurado quer saber se tem diante dele um idiota, um maníaco ou um homem moralmente responsável por seus atos; ele não quer saber da estatística judiciária para dar seu veredicto: enquanto o legislador consulta a estatística para julgar o mérito de uma instituição, sem considerar as anomalias monstruosas, e sem se preocupar com o caso particular cujo ônus incumbe ao jurado. Na verdade, a história não dispõe, como a estatística, de milhares e de milhões de casos particulares, independentes uns dos outros; o que faz com que a estatística seja com toda razão uma ciência qualificada de positivo, e que a filosofia da história seja apenas uma filosofia; mas se esta última não obtém da mesma maneira e com o mesmo grau a eliminação das causas que permaneceram acidentais, não obstante a sua qualidade de causas eficientes ou operativas, podemos aí aplicar as mesmas observações referentes ao julgamento a ser dado sobre a natureza intrínseca das causas que atuam. A filosofia da história não é mais jansenista que molinista, não mais indulgente que severa; ela não é acusada nem de condenar, nem de absolver, nem de anistiar, nem de proscrever. Ela faz a seu modo, na medida do possível, a separação das causas acidentais e das causas constantes, a separação do acaso e a da necessidade, tarefa já muito árdua; e ela deixa à história propriamente dita a tarefa de dar seu veredicto sobre os homens que seu destino pediu para aparecer diante de seu formidável terrível tribunal.

— Não se deve confundir a etiologia histórica, que para nós é a filosofia da história, com a história da civilização, nem com um tipo de história geral do gênero humano ou, como agora se diz, da humanidade. A civilização inclui uma história e uma etiologia histórica, como as religiões, como as instituições civis, como a filosofia e as artes, como as ciências, como o comércio e a indústria; pois a civilização abarca tudo isso. A história da civilização oferece mais especificamente semelhanças com a história das ciências na medida em que, se a civilização própria a tal ou tal povo pode declinar, existe um fundo comum de civilização que sempre progride à maneira das ciências ou da indústria. E de um outro lado, tanto quanto a história das ciências que tem os seus *desertos*, como são chamados, a história da civilização tem os seus. Existem tempos em que detalhes da trama histórica são tão confusos, e em que os povos se agitam avançando tão pouco em um sentido ou no outro, que parece que se poderia fadar todos esses detalhes ao esquecimento, sem que a inteligência do conjunto nisto perdesse algo, como consagram-se de bom grado tantas aventuras de povos que desapareceram ou que desaparecerão da terra sem terem saídos da vida selvagem, sem terem vivido da vida histórica. Será conseqüentemente, se se pretende, o trabalho de um filósofo isolar e realçar



a história da civilização por meio de tantos detalhes de mínima importância, mas não será precisamente a filosofia da história, e absolutamente não se deverá confundir o interesse que se apega à marcha de uma civilização progressiva com o que faz nascer a história de todo povo que efetivamente chegou à fase histórica da sua existência.

Quanto às ideias que gostamos de nos fazer sobre os destinos da gênero humano, do objetivo final da civilização, do papel de alguns povos privilegiados em vista da procura desse objetivo final, todas essas ideias que já ocuparam tantos espíritos e sobre as quais os espíritos estão tão pouco de acordo, pertencem bem, se quisermos, à filosofia da história, mas a uma filosofia transcendente, ambiciosa, hipotética, que não é a crítica da qual ouvimos falar e da qual gostaríamos de oferecer, tanto que o permite um esboço rápido, alguns modestos ensaios. Se nos permitimos recorrer ao vocabulário de Kant, diremos que outra coisa é a *etiologia*, outra coisa a *teleologia* histórica.

Uma comparação esclarecerá esta linguagem abstrata. Que o gênero humano valha a pena, que sua história se desenvolva de acordo com um plano conhecido ou decretado como um todo, e que a filosofia da história teria a tarefa de desvendar, nós nos resguardamos de contestá-lo; mas o mundo dos seres vivos, tomado como um todo, em sua variedade surpreendente e na sucessão de suas fases, é também um objeto de alguma importância, digno de estar sujeito à leis gerais e de manifestar um pensamento fundamental. Aqui também salientou-se, muitas vezes com uma grande aparência de razão, as ideias de unidade de plano e de composição orgânica, a ideia de um progresso ou de uma aperfeiçoamento gradual do organismo, seja pelo desenvolvimento do indivíduo, seja na série das espécies simultaneamente existentes, seja na aparição sucessiva de espécies e na substituição de umas pelas outras. Mas, de todas essas ideias das quais nenhuma deve-se desprezar nem rejeitar absolutamente, nenhuma é a expressão adequada e completa dos fatos, nenhuma pode servir de base a um sistema inatacável, nenhuma dá a chave universal, a verdadeira e soberana fórmula do artesanato divino, a qual ultrapassa provavelmente a ordem de nossas ideias, de nossas observações e de nossos raciocínios. Aqui, fazemos delas um emprego feliz, lá elas parecem falhar; elas servem de fio condutor para certas partes do sistema mais do que para o próprio sistema; a ligação está nos capítulos em vez de no conjunto do livro, tanto quanto podemos decifrá-lo. Ao lado de numerosas e inegáveis marcas de progresso, há sintomas de regressão locais e parciais. Se for preciso reconhecer leis inteligíveis ou misteriosas, há também o capítulo dos acidentes; e não é um capítulo à parte, mas um capítulo intimamente misturado à história inteira. De qualquer modo, não há naturalista que não considere como vã e



quimérica a pretensão de construir de saída uma filosofia da natureza, pela virtude de certos princípios lógicos, de pretensos dados imediatos da razão, de forma a fazer jorrar toda ciência suprema, chamada a filosofia, no lugar de se elevar pacientemente à filosofia de acordo com as induções que os dados da ciência fornecem. Não ousaríamos levar tão longe o esquecimento de outros princípios aos quais é devido, há três séculos, o progresso real do espírito humano.⁷

Ora, não deve ser o mesmo acerca da teleologia da história ou da filosofia da história, como normalmente a entendemos? É preciso com Hegel “começar com a suposição que, na história do mundo, o espírito, na realidade, se manifesta sob uma série de formas das quais cada uma nos mostra um povo realmente existente”? Mas, por que essa suposição? E, se ela exprime outra coisa do que essa verdade banal, que os traços dominantes do espírito de um povo mostram-se na sua história, o que ela exprime? Teremos nós lançado muita luz na história, por que teremos dito com este grande filósofo que “para os persas, o indeterminado se torna inteligível na luz”? Ou como preferiríamos com o Senhor Cousin “anistiar a história em todos os pontos de sua duração”; dizer que no Oriente tudo é sacrificado ao infinito; que na antiguidade greco-latina, o infinito provoca a antítese do finito, e que, neste momento o finito e o infinito estão em presença? Graças ao prestígio da *ação*, tais descobertas puderam causar aplausos ao redor de uma cadeira, mas elas são sem valor perante a crítica, isto é, perante a boa filosofia.

Que se, em vez de vermos na história da humanidade e da civilização uma espécie de epopeia na qual alguns povos de elite tem cada um seus papéis distintos, na qualidade de representantes de uma ideia, assumimos com Vico leis constantes, aplicáveis à história de cada povo, de cada época em particular, e que nelas determinam a repetição das mesmas fases em uma ordem invariável, de forma parecida como os eclipses retornam em um ciclo luni-solar, nos afastaremos ainda muito mais da ideia que devemos nos fazer da história da filosofia. Porque, nesta suposição, a própria palavra filosofia seria inapropriada. Teríamos descoberto uma teoria, uma ciência, uma fisiologia da história. A história teria alcançado a eliminação do fortuito, do acidental, do fato propriamente dito, para não ter mais a considerar do que leis permanentes e imutáveis. Ora, tudo isso está

⁷ Veja, na *Carta de Alex de Humbolt a Varnaghen* (ed. francesa de 1860), a carta de 28 de abril de 1841, onde o homem velho e cáustico escarnece “Aqueles alegres saturnais, o baile mascarado dos mais extravagantes filósofos da natureza, naquele triste tempo em que a Alemanha tinha descido muito abaixo da Inglaterra e da França, e onde se fazia química sem se molhar as mãos...” – Sabe-se que a Alemanha há muito tempo que já não está nessa situação, e a França não deveria retomar por sua conta as ideias que a Alemanha já não quer.



Recebido em: 13/11/2020

Aprovado em: 01/12/2020

Publicado em: 20/12/2020

em desacordo total com o que aprendemos com o estudo da história, abordado sem preocupações sistemáticas, como tentaremos mostrar no capítulo seguinte.