



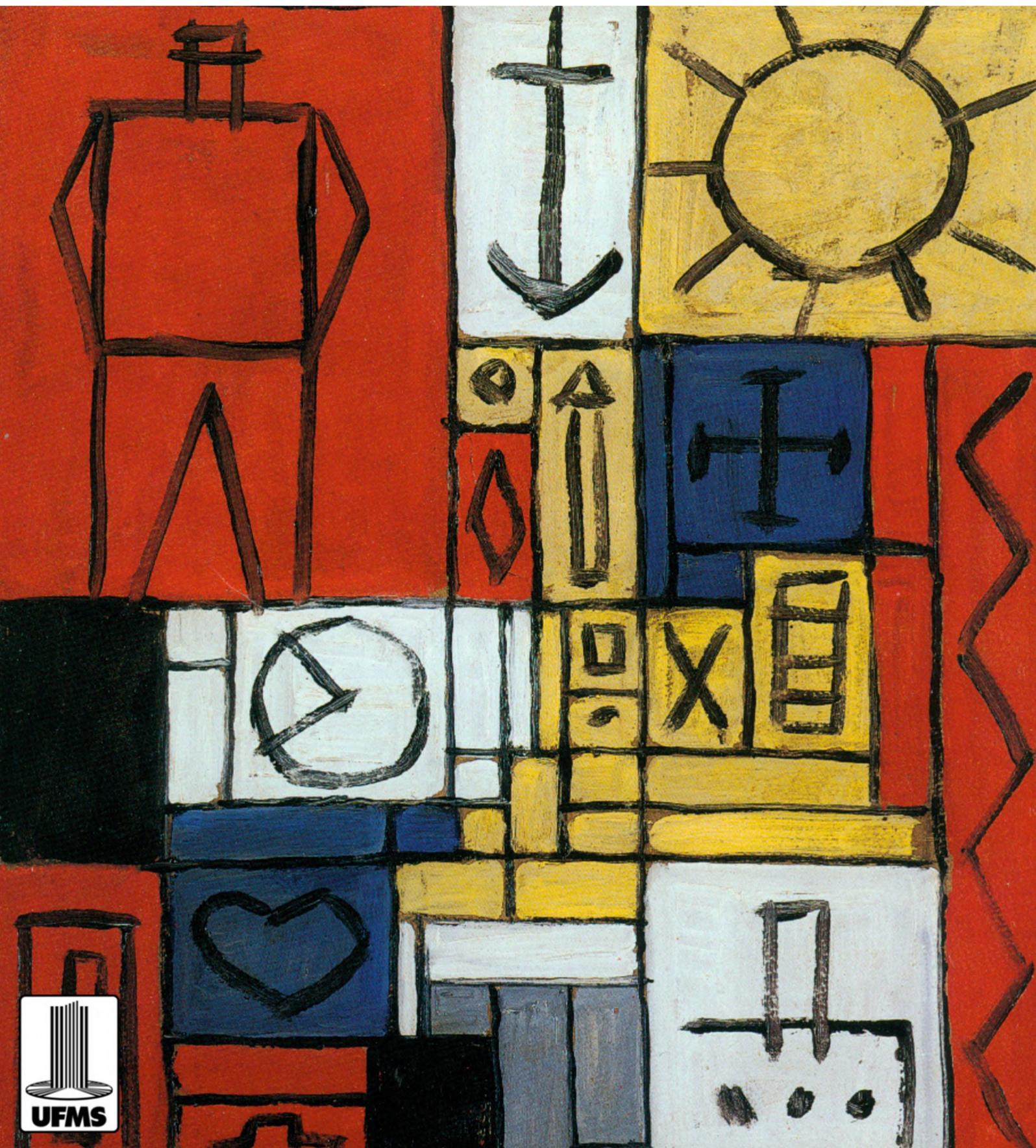
ELEUTHERÍA

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA | UFMS

REVISTA ELETRÔNICA

ISSN 2527-1393

Vol. 06 | N. 11, JUL-DEZ, 2021



Eleutheria

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 06, N. 11 – julho de 2021 – dezembro de 2021
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*

Editoras Associadas Jade Oliveira Chaia (UFMS) Michelly Alves Teixeira (UnB)

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

Conselho Executivo Dr. Erickson Cristiano dos Santos (UFMS) Dr. José Carlos da Silva (UFMS)
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 Científico Internacional Dr. Alberto Romele (Université Catholique de Lille, França)
Dr. Amós Nascimento (University of Washington, EUA)
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 Científico Nacional Dr. Adriano Machado Ribeiro (Universidade de São Paulo)
Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit (Universidade Estadual de Campinas)
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. Elsio 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 Martinez (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. Adriano Correia (Universidade Federal de Goiás)
Dr. Amir Abdala (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)
Dr. André Domingos dos Santos Alonso (Universidade Federal Fluminense)
Dra. Anita Schlesener (Universidade Tuiuti do Paraná)
Dr. Bruno Costa Simões (Universidade de Brasília)
Dr. Carlos Batista Prado (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)
Dra. Celi Hirata (Universidade Federal de São Carlos)
Dr. Daniel Salésio Vandresen (Instituto Federal do Paraná)
Dr. Delamar José Volpato Dutra (Universidade Federal de Santa Catarina)
Dr. Erick Calheiros de Lima (Universidade de Brasília)
Dra. Ester Maria Dreher Heuser (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Dr. Jair Antunes (Universidade Estadual do Centro-Oeste)
Dr. Joel Cezar Bonin (Universidade Alto Vale do Rio do Peixe)
Dr. Luciano Carlos Utteich (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)
Dra. Maria Cecília Pedreira de Almeida (Universidade de Brasília)
Dr. Marcio Antonio da Silva (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)
Dr. Marcio Egídio Schäfer (Universidade Federal do Maranhão)
Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni (Universidade de Brasília)
Dra. Polyana Tidre (Universidade do Vale do Rio dos Sinos)
Dr. Rainri Back (Universidade de Brasília)
Dra. Thana Mara de Souza (Universidade Estadual de Maringá)
Me. Letícia Botelho (Universidade de São Paulo)
Me. Michelly Alves Teixeira (Universidade de Brasília)



**Diagramação e
Preparação dos
Originais**

Jade Oliveira Chaia (UFMS)

Capa

Michelly Alves Teixeira (UnB)

Imagem

Uruguayan, de Joaquín Torres-García (1654)

**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: [eutheria.revista@gmail.com](mailto: eutheria.revista@gmail.com)



Sumário

Editorial	05 – 05
------------------------	---------

Artigos

<i>Compreendendo “percepção” e “movimento” em Margaret Cavendish a partir de sua crítica a Hobbes</i>	06 – 32
--	---------

Matheus Tonani Marques Pereira

<i>O papel da filosofia na crise contemporânea</i>	33 – 45
--	---------

Felipe Luiz

<i>O fetichismo da forma equivalente e da forma dinheiro no capítulo primeiro de “o Capital” de Karl Marx</i>	46 – 66
---	---------

Lorraine Marie Farias de Araújo

Artur Bispo dos Santos Neto

<i>A oposição entre mito e história no pensamento de Walter Benjamin entre 1916 a 1925</i>	67 – 85
--	---------

Edson Sá dos Reis

<i>Experiência e transmissão na produção literária de Walter Benjamin</i>	87 – 100
---	----------

Davi Galhardo Oliveira Filho

<i>O mal na filosofia: reflexões sobre Hannah Arendt e Immanuel Kant</i>	101 – 120
--	-----------

Paola Nunes de Souza

<i>Da ação à condição: o condicionamento humano e a alienação moderna em Hannah Arendt</i>	122 – 149
--	-----------

Jade Oliveira Chaia

<i>Formação para a cidadania e a defesa da democracia: considerações a partir de Martha Nussbaum</i>	150 – 168
---	-----------

Nelsi Kistemacher Welter

Tradução

[1872] <i>Considérations sur la marche des idées et des evenements dans les temps moderner : chapitres deuxième et troisième</i> – Considerações sobre o andamento das ideias e dos eventos nos tempos modernos: capítulos segundo e terceiro	169 – 196
---	-----------

Augustin Cournot

Jade Oliveira Chaia, Michelly Alves Teixeira, Paula Furtado Goulart, Rogério Santos dos Prazeres

[EDITORIAL]

Este volume da Revista *Eleuthería* contém oito artigos de pesquisa e uma tradução em língua portuguesa. O primeiro artigo com o título *Compreendendo “percepção” e “movimento” em Margaret Cavendish a partir de sua crítica a Hobbes* traz o importante debate filosófico britânico entre Hobbes e Cavendish do século dezessete para a compreensão dos conceitos de filosofia natural. O segundo artigo *O papel da filosofia na crise contemporânea* tem como objetivo apresentar como o debate filosófico é importante para entender a crise contemporânea. O terceiro artigo *O fetichismo da forma equivalente e da forma dinheiro no capítulo primeiro de “O capital” de Karl Marx* apresenta os fundamentos e as manifestações da forma mercadoria presentes nas primeiras páginas do livro máximo de Marx a partir do diálogo com o artigo do professor Jadir Antunes. Os dois próximos artigos *A oposição entre mito e história no pensamento de Walter Benjamin entre 1916 a 1925* e *Experiência e transmissão na produção literária de Walter Benjamin* trazem importantes reflexões sobre o pensamento político e literário do pensador alemão Walter Benjamin. Os dois próximos artigos, a saber, *O mal na filosofia reflexões sobre Hannah Arendt e Immanuel Kant* e *Da ação à condição o condicionamento humano e a alienação moderna em Hannah Arendt*, discutem a contribuição de Hannah Arendt (e também de Kant) sobre o mal, a condição humana e o trabalho. Por fim, o artigo *Formação para a cidadania e a defesa da democracia considerações a partir de Martha Nussbaum* expõe-se “o pensamento da filósofa Martha Nussbaum, sobretudo seu intransigente posicionamento de que a educação tem por tarefa básica a formação de cidadãos responsáveis por defender a democracia”.

Na seção de traduções, Jade Oliveira Chaia, Michelly Alves Teixeira, Paula Furtado Goulart e Rogério Santos dos Prazeres traduz do francês, o texto de 1872 de Augustin Cournot intitulado *Considerações sobre o andamento das ideias e dos eventos nos tempos modernos: capítulos segundo e terceiro* (título original: *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes: chapitres deuxième et troisième*). Assim, depois dessa breve apresentação dos textos, desejamos uma ótima leitura!

Campo Grande, 14 de setembro de 2021.

Ricardo Pereira de Melo

Editor-chefe



Recebido em: 10/03/2021

Aprovado em: 27/07/2021

Publicado em: 14/09/2021

COMPREENDENDO “PERCEPÇÃO” E “MOVIMENTO” EM MARGARET CAVENDISH A PARTIR DE SUA CRÍTICA A HOBBS

UNDERSTANDING “PERCEPTION” AND “MOTION” IN MARGARET CAVENDISH FROM HER CRITICISM OF HOBBS

Matheu Tonani Marques Pereira¹
(mtonanimp@gmail.com)

Resumo: O século dezessete britânico foi extremamente prolífico em sua produção intelectual e duas figuras que se destacam, no período, são Thomas Hobbes e Margaret Cavendish. Neste trabalho, será empreendido um estudo com vistas a uma melhor compreensão das propostas de Cavendish em filosofia natural, com ênfase nos conceitos de percepção e movimento. Como estratégia primária, voltar-nos-emos para a crítica cavendishiana à teoria de Hobbes apresentada nas *Cartas Filosóficas* de 1664. Contemplaremos, primeiro, a consideração hobbesiana dos temas selecionados, para então prosseguir para a crítica e a proposta da duquesa. Defendo, nestas linhas, que o estudo do diálogo teórico empreendido (unilateralmente, na maior parte das vezes) pela filósofa com os seus contemporâneos é essencial para um esclarecimento do sistema físico de Cavendish, e, por consequência, para que tenhamos uma reconstrução mais fiel da intelectualidade europeia dos mil-e-seiscentos.

Palavras-chave: Percepção. Movimento. Mecanicismo. Organicismo. Ocasionalismo.

Abstract: Thomas Hobbes and the members of the Cavendish family were first-rate intellectuals in the scenery of seventeenth-century Europe. The work that is accomplished in this article can be summarized in one specific theoretical proposal: to shed some light on the concepts of perception and motion in the philosophical system on nature defended by Margaret Cavendish. Such an effort will be realized through the study of the opposition of Cavendish’s and Hobbes’ thought, opposition which is made by the “authoress” herself, in the first part of the *Philosophical Letters* (1664). A thorough analysis of this and other dialogues present in such a work is necessary for us to have a better grasp on the theory of nature developed by the duchess of Newcastle and, consequently, to better reconstruct the intellectual scenery of seventeenth-century Europe.

Keywords: Perception. Motion. Mechanism. Organicism. Occasionalism.

¹ Doutorando e Mestre em Filosofia Moderna pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5514339585983136>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0075-6663>.



1 POR QUE HOBBS?

Thomas Hobbes e a família Cavendish foram intelectuais de primeira grandeza no universo da nobreza do século dezessete europeu. O trabalho aqui delineado tem uma proposta bastante específica: busca-se esclarecer os conceitos de percepção e movimento no interior do sistema físico-filosófico defendido por Margaret Cavendish. Realizaremos um tal esforço através do estudo da oposição das teses cavendishianas à proposta de Hobbes, oposição essa realizada e apresentada pela própria autora na primeira parte das *Cartas* de 1664². Defendo, em última instância, que é necessário um trabalho detido de análise desse e dos outros diálogos intelectuais realizados em tal obra para conseguirmos ter uma clareza acerca do pensamento em filosofia natural desenvolvido pela duquesa de Newcastle.

Margaret Cavendish ocupa uma posição particularmente ímpar na intelectualidade do século dezessete europeu. Por motivo do seu gênero, da sua personalidade e da excentricidade das suas vestes perante a moda corrente, a autora foi inúmeras vezes excluída dos debates dominados pelos pensadores homens de sua época e sua educação negou-lhe também o acesso a textos filosóficos – reservados somente para indivíduos do gênero masculino. Assim, realizar um estudo de fontes da pensadora e buscar compreender o diálogo (muitas vezes unilateral) da sua teoria com aquelas dos seus contemporâneos são desafios que colocam difíceis questões ao(à) estudioso(a) que sobre seus textos escolher se debruçar.

A relação biográfica e intelectual entre Hobbes e a família Cavendish foi bastante longa e a convivência e influência mútua é inegável³. Hobbes adentra o seio da família Cavendish primeiramente na posição de tutor do jovem William em 1608, posteriormente ocupando a posição de amigo, secretário e apadrinhado do futuro duque (PROJECT VOX TEAM, 2019). Na Inglaterra ou mesmo durante o período de exílio de ambos (Hobbes foge para França em 1641 e é seguido por William em 1645), Hobbes convive intensamente com William e Charles Cavendish e é considerado um dos membros mais proeminentes do grupo de intelectuais que passa a se reunir perante a linhagem Cavendish: o conhecido “*Cavendish*” ou “*Newcastle circle*” – este último nome advindo da região que concede à família o seu título de nobreza. Por sua vez, Margaret Lucas acompanha a rainha Henrietta Maria no seu exílio em 1642 e, na

² Nas *Cartas Filosóficas*, estão escritas cento e cinquenta e sete cartas, nas quais é encenado um diálogo que teria sido estabelecido entre Cavendish e uma outra intelectual – de cuja real existência não acredito que tenhamos indício algum. Em tal correspondência epistolar ao que tudo indica fictícia, temos somente as cartas que teriam sido escritas por Cavendish, nas quais ela comenta, em detalhe, diversos aspectos do pensamento físico de autores famosos do período – em particular Hobbes, Descartes, Henry More e Van Helmont.

³ MALCOLM (2006, p. 13) aponta que a maior parte da vida de Hobbes aconteceu ao lado da família Cavendish e seus relacionamentos com os irmãos William e Charles são já de longa data conhecidos pelo grupo de estudiosos da vida e obra hobbesiana.

França, conhece William Cavendish com quem viria a casar-se, sendo este o segundo casamento do então marquês. Através do casamento, Margaret, agora Cavendish, fará parte de uma família de intelectuais considerados de primeira grandeza dentro do contexto da realeza e da nobreza inglesas⁴, exemplar é o fato de tanto Charles Cavendish quanto Hobbes terem sido tutores do futuro rei Charles II. Entretanto, o estabelecimento de tal convívio não é suficiente, como vimos, no caso dos estudos sobre a duquesa, para assentirmos à noção de que houve efetivamente um diálogo entre os dois autores. Dessa forma, é possível compreendermos as cartas dedicadas à filosofia de Hobbes como um solilóquio, mais que como um diálogo de fato⁵.

Apesar da dificuldade historiográfica quanto ao estabelecimento de um diálogo ou não entre as duas personagens dos intelectos dos mil-e-seiscentos, a influência de Hobbes na obra e no pensamento de Margaret Cavendish é notável. DETLEFSEN (2012) afirma:

Thomas Hobbes exerceu uma das mais significantes influências contemporâneas no pensamento de Margaret Cavendish. A influência de Hobbes foi tanto positiva quanto negativa. Cavendish compartilha com ele muitas importantes doutrinas, algumas das quais os colocam em uma bem pequena minoridade no século XVII. Ambos eram materialistas com respeito ao mundo natural. Ambos explicitamente fazem distinção entre a esfera de inquérito concernente ao mundo natural e humano (moral e cívico), por um lado, e a esfera de inquérito preocupada com Deus, por outro. Ambos tomam a manutenção da paz e da estabilidade e, concomitantemente, o evitar de uma guerra civil como sendo os principais objetivos cívicos, e ambos afirmam um governo baseado numa soberania absoluta como necessário para atingir a manutenção da paz. Contudo, em um grau significativo, a filosofia própria de Cavendish emerge da sua rejeição de várias doutrinas de um número de seus

⁴ Apesar de ressaltar que o casamento com William possibilitou o acesso a textos e a discussões intelectuais bastante frutíferas para o desenvolvimento filosófico e literário de Margaret, indícios há que ela já se interessava muito por assuntos tidos como intelectuais, incentivada pelo seu irmão, que também se tornará um intelectual distinto do período.

⁵ Há indícios textuais que mostram que houve algum tipo de contato entre os dois, mas até que ponto e em que nível de profundidade intelectual tal contato se estabeleceu é ainda amplamente debatível. Do ponto de vista de uma correspondência *per se* entre os dois, nada encontramos a não ser uma epístola de agradecimento por Hobbes à duquesa pelo envio de uma sua obra para a apreciação deste em 1661. Não há informações sobre qual livro haveria sido mandado, entretanto fica claro pela letra do texto que Hobbes se esforçou em ler a obra e que se tratava de um livro de moralidade, versado sobre virtudes e vícios (CAVENDISH, W. *A Collection of Letters and Poems*, 1678 [1661], item 34). Na publicação das *Opiniões* de 1655 (PPO, *An Epilogue*), há uma elaboração quanto à brevidade do contato da autora com Descartes e Hobbes, mas trata-se também de um texto de juventude.

contemporâneos, e Hobbes está dentre os seus principais alvos⁶. (DETLEFSEN, 2012, pp. 149-150)⁷

Compartilho com Detlefsen a defesa de que Hobbes é uma indubitável influência em Cavendish e chamo a atenção para a afirmação de que a influência do filósofo na obra dela é bífida: ela se exerce tanto positivamente – há pontos de concordância entre os dois, enunciados brevemente pela comentadora; quanto negativamente, como pode-se claramente ver nas diversas divergências que tecem o texto. Igualmente importante é a noção de que a filosofia cavendishiana se constrói “num grau significativo” na rejeição de doutrinas de diversos pensadores, caminho que se mostra quase óbvio na leitura tanto das *Cartas* quanto das *Observações*. Tendo ainda em consideração que “Hobbes está dentre os seus principais alvos”, chegamos ao nosso recorte teórico que propõe a análise das evidências textuais presentes nas *Cartas* (de maneira geral, PL 1.4-29) para que, ao esmiuçar a crítica ao pensamento hobbesiano presente em tais reflexões, um auxílio nos seja dado em prol de compreendermos a questão do movimento e da percepção dentro do sistema cavendishiano. Para isso, no entanto, será necessário que reconstruamos – ao menos de maneira preliminar – esses conceitos dentro dos textos de Hobbes que foram submetidos ao escrutínio do discernimento cavendishiano.

2 PERCEPÇÃO SENSORIAL E MOVIMENTO EM HOBBS

2.1 Sensação

Hobbes assim define sensação ou percepção sensorial [*Sense*] no *De Corpore*:

⁶ No original, em inglês: “*Thomas Hobbes exerted one of the most significant contemporary influences on the thought of Margaret Cavendish. Hobbes's influence was both positive and negative. Cavendish shares many important doctrines with him, some of which put them in a very small minority in the seventeenth century. Both are materialists with respect to the natural world. Both explicitly distinguish between the sphere of inquiry concerned with the natural and human (moral and civic) world on the one hand, and the sphere of inquiry concerned with God on the other hand. Both take the maintenance of peace and stability, and concomitantly the avoidance of civil war, to be the primary civic goal, and both assert that a government based in absolute sovereignty is required to achieve the maintenance of peace. But to a significant degree, Cavendish's own philosophy emerges from her rejection of various doctrines of a number of her contemporaries, and Hobbes is among her principal targets*”.

⁷ Detlefsen apresenta, no capítulo de onde foi extraído o trecho citado, um estudo pormenorizado da influência de Hobbes em Cavendish, mas seu foco recai nas questões morais, sociais e políticas – principalmente com enfoque na questão da educação, da liberdade, e na questão das mulheres. Até o presente momento, não foi encontrado nenhum outro estudo dedicado ao intercâmbio entre os dois, e dessa forma, o que aqui apresentamos tem por objetivo introduzir-se em tal discussão propondo uma análise das relações dos pensamentos (*meta*)físicos dos dois autores.

A sensação [*Sense*] é um fantasma⁸ [*Phantasme*] feito pela reação e pelo esforço na direção externa [*endeavour outwards*] nos órgãos dos sentidos, causados pelo esforço na direção interna [*Endeavour inwards*] advindo do objeto, que permanece por mais ou menos tempo⁹. (EP 1.4.25.2, p. 391)

A discussão quanto à percepção sensorial aparece em diversas obras do *corpus* hobbesiano, das quais destacarei, por serem trabalhadas diretamente por Cavendish, o *De Corpore* (primeira parte dos *Elementos de Filosofia*) e o *Leviatã*¹⁰, também somente a primeira parte – “Sobre o Homem”. Na discussão mais sucinta desta última obra – sem dúvida a mais famosa de Hobbes – lemos, acerca das causas da sensação:

A causa da sensação [*Sense*] é o corpo exterior [*Externall Body*], ou objeto, que pressiona o órgão próprio de cada sentido [*proper to each Sense*], ou de forma imediata, como no gosto e tato, ou de forma mediata, como na vista, no ouvido, e no cheiro; a qual pressão, pela mediação dos nervos, e outras cordas e membranas do corpo, prolongada para dentro em direção ao cérebro e coração, causa ali uma resistência, ou contrapressão, ou esforço do coração, para se transmitir [*endeavour of the Heart to deliver it self*]; cujo esforço, porque para fora, parece ser de algum modo exterior. E é a esta aparência, ou ilusão, que os homens chamam sensação [*Sense*]; e consiste, no que se refere à visão, numa luz, ou cor figurada; em relação ao ouvido, num som, em relação ao olfato, num cheiro, em relação à língua e paladar, num sabor, e, em relação ao resto do corpo, em frio, calor, dureza, macieza, e outras qualidades, tantas quantas discernimos pelo sentir (L. 1.1, pp.10-11)¹¹

Cabe-nos então um desdobrar de tais definições, de modo que possamos compreender, ao menos de maneira preliminar, uma concepção de percepção sensorial, ou sensação, que nos pareça ao menos plausível de ser atribuída ao pensador. Em ambas as citações, vemos a estratégia hobbesiana de definir algo a partir de sua produção ou geração. A percepção sensorial é definida como o fantasma [*Phantasme*] que surge da reação ao esforço [*endeavour*] exercido

⁸ A versão de *Phantasme* (inglês) ou *phantasma* (latim) para a língua portuguesa é bastante complicada e nenhuma das opções contempladas seriam apresentadas sem problemas. Mantenho “fantasma”, seguindo Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira (cf. tradução Unicamp), lembrando que Hobbes se utiliza de tal termo porque ele evocaria o termo grego originário do verbo *φαίνω* ou *φανέσθαι* (no infinitivo médio/passivo), de onde advêm também “fenômeno”, no sentido de “aparência” (cf. EP 1.4.25.1, p.389).

⁹ As traduções das citações são de obra do autor do artigo, salvo quando explícito. Levo sempre em consideração a versão inglesa dos textos, pois Cavendish declara ter trabalhado sobre essas (cf. nota 10). Essa citação, no original em inglês, lê: “*Sense is a phantasm, made by the reaction and endeavour outwards in the organ of sense, caused by an endeavour inwards from the object, remaining for some time more or less*”.

¹⁰ Utilizo-me das abreviações “L”, seguidas de parte e capítulo, para menções ao *Leviatã*; e “EP”, seguidas de tomo, parte, capítulo e seção, para os *Elementorum Philosophiae*.

¹¹ Para as traduções do *Leviatã*, seguimos a tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, que parece trabalhar sobre a versão em inglês do texto, publicada em 1651. A versão do *Leviatã* em Latim, que aparecerá em 1668, não é do nosso interesse, já que é posterior aos textos de Cavendish que proponho analisar e, notavelmente, a autora declara em seus textos que não chegou a conseguir a aprender o latim (PL Preface).

sobre os órgãos primários dos sentidos e transmitido pelos órgãos secundários¹² até o cérebro e o coração. Assim, dá-se que o objeto da sensação move direta ou indiretamente os órgãos primários da sensação do sujeito e, nos dois casos, o movimento externo move os órgãos internos que transferem esse esforço e esse movimento até o cérebro e depois até o coração, de onde surge uma reação – isto é, um esforço na direção contrária – que produz, em nós, o fantasma.

A identificação da causa da sensação com um movimento faz com que nos deparemos com a famigerada denominação na qual Hobbes seria considerado um mecanicista quanto à percepção. Entretanto, não parece estar claro o que uma tal apreciação do pensamento hobbesiano poderia vir a significar. Os trechos imediatamente anteriores à definição que colhemos dos *Elementorum Philosophiae* trazem-nos de maneira mais explícita uma descrição do processo perceptual, e podem nos auxiliar em uma tal empreitada:

A sensação [*Sense*], portanto, no senciente [*Sentient*] nada mais pode ser que não movimento em algumas das partes internas do senciente – e as partes assim movidas são os órgãos da sensação [*Organs of Sense*]. Pois as partes do nosso corpo, através das quais percebemos qualquer coisa, são aquelas comumente denominadas de *órgãos da sensação* [*Organs of Sense*]. Dessa maneira, encontramos o que é o sujeito da nossa sensação [*Subject of our Sense*], isto é, aquele no qual há os fantasmas; e parcialmente também descobrimos a natureza da sensação [*nature of Sense*], isto é, que se trata de um movimento interno no senciente [*internal Motion in the Sentient*].

Eu já mostrei além disso (no cap. IX, art. 7) que nenhum movimento é gerado a não ser por um corpo contíguo movido [*Body contiguous and Moved*]. A partir disso, é manifesto que a causa imediata da sensação e da percepção [*of Sense and Perception*] consiste nisto: que o primeiro órgão é tocado ou pressionado. Pois, quando a parte mais externa do órgão é pressionada, ela rapidamente cede [*it no sooner yeilds*], de modo que a parte que lhe é interna também é pressionada. Dessa maneira, a pressão ou movimento é propagada através de todas as partes do órgão até a mais interna. Semelhantemente também a pressão da parte mais externa procede da pressão de algum corpo mais distante e, assim, continuamente, até que chegamos àquilo do qual – como uma sua fonte – derivamos o fantasma ou a ideia que é feita em nós por nossos sentidos [*by our Sense*]. E isso, seja o que for, é o que comumente chamamos de *objeto*. A percepção sensorial [*Sense*] é, portanto, um movimento interno no senciente, gerado por algum movimento interno das partes do objeto que se propaga através de todo o meio até a parte mais interna

¹² Órgãos primários da sensação são aqueles que, no senciente, são os que recebem os movimentos externos e os transmitem para o interior do corpo. São aqueles que identificamos originalmente como órgãos dos sentidos, como os olhos, os ouvidos, as narinas, a língua e a pele. Órgãos secundários da sensação, por sua vez, são aqueles que transmitem os movimentos recebidos até os órgãos que podem produzir imagens. Esses últimos estão também no sistema hobbesiano dentro da denominação de *órgãos da sensação*, pois são tão necessários quanto os primários para que esta se realize. Sob tal denominação ulterior compreendemos principalmente os nervos, o cérebro, as veias e artérias, e o coração: origem, em última instância, do fantasma da sensação (cf. EP 1.4.25.4).

do órgão. Através de tais palavras, eu quase defini o que é a sensação [*what Sense is*]¹³. (EP 1.4.25.2, pp. 390-391)

Temos diante dos olhos, portanto, uma (quase) definição mais compreensiva e uma explicação mais clara acerca do processo da sensação. Claro está que, em relação à nossa percepção, temos acesso a qualidades sensíveis, isto é, ideias ou fantasmas que percebemos como imagens, formas, cores, sons, calores, frios, sabores, dentre outros. Todavia, em relação ao que é a causa de tais percepções, aquilo que podemos dizer que ocorre no sujeito é a movimentação de determinados órgãos causados por um movimento que advém, em última instância, do objeto da percepção ele mesmo. Há uma explicação da percepção em termos mecânicos, isto é, em termos de uma movimentação da matéria dos indivíduos relevantes: o sujeito percipiente e o objeto percebido. Contudo, este não deve ser considerado o único motivo pelo qual podemos compreender a aceção de Hobbes quanto à percepção de mecanicista. Defenderei em breve que, caso essa fosse a condição necessária e suficiente para tal denominação, Cavendish também deveria ser considerada uma mecanicista quanto à percepção – o que me parece difícil de aceitar. Acredito que tal traço deve-se mais particularmente à concepção própria de Hobbes de movimento e, especialmente, da origem, transferência e propagação desse movimento. Dessa maneira, segue-se que, partindo dos estudos quanto à percepção, devemos nos deter durante algum tempo sobre algumas particularidades da doutrina mecânica de Thomas Hobbes.

2.2 Movimento

Em muito escapa ao escopo e ao objetivo do trabalho uma apresentação exaustiva da doutrina mecânica de Hobbes. Tal como foi realizado com a percepção sensorial, aqui também somente nos ateremos a algumas linhas principais, tendo sempre em vista que a nossa meta está no relacionar destas considerações com o pensamento cavendishiano.

¹³ No original, em inglês: “Sense, therefore in the sentient, can be nothing else but motion in some of the internal parts of the sentient; and the parts so moved are parts of the organs of sense. For the parts of our body, by which we can perceive anything, are those we commonly call organs of sense. And so we find what is the subject of our sense, namely, that in which are the phantasms; and partly also we have discovered the nature of sense, namely that it is some internal motion in the sentient.

I have shown besides (in chap. IX, art. 7) that no motion is generated but by a body contiguous and moved: from whence it is manifest, that the immediate cause of sense or perception consists in this, that the first organ of sense is touched and pressed. For when the uttermost part of the organ is pressed, it no sooner yields, but the part next within it is pressed also; and in this manner, the pressure or motion is propagated through all the parts of the organ to the innermost. And thus also the pressure of the uttermost part proceeds from the pressure of some more remote body, and so continually, till we come to that from which, as from its fountain, we derive the phantasm or idea that is made in us by our sense. And this, whatsoever it be, is what we commonly call the object. Sense, therefore, is some internal motion in the sentient, generated by some internal motion of the parts of the object and propagated through all the media to the innermost part of the organ. By which words I have almost defined what sense is”.

A centralidade do conceito de movimento para o pensamento hobbesiano é clara para qualquer um(a) que se aventurar entre as linhas do *De corpore*. Vemos, em EP 1.1.6.5 (p. 139) uma defesa de que o movimento é fundamento original da física hobbesiana: trata-se da causa dos universais, das figuras, das percepções sensoriais, e mesmo de todos os outros movimentos. Trata-se de um conceito tão central na compreensão do que as coisas são, como elas se formam e como elas agem, que a definição de muitas coisas, para o pensador, deve ser dada fazendo-se referência às suas causas (EP 1.1.6.13), e, como vimos, os movimentos são causas de todas as categorias supracitadas.

Entretanto, para seguirmos uma ordem de exposição com um mínimo de clareza, atentemo-nos a um par de definições que será seminal na compreensão da física hobbesiana:

Pois quem concebe corretamente o *lugar*, por exemplo, não pode ignorar esta definição: lugar é o espaço que é adequadamente preenchido ou ocupado por um corpo. E quem concebe o *movimento* não pode ignorar que o movimento é a privação de um lugar e a aquisição de outro (EP 1.1.6.6 pp. 139-141¹⁴)

Trata-se da definição de lugar e de movimento – concebido como o abandono de um lugar em prol da aquisição de outro. Temos então uma de nossas premissas fundamentais acerca da discussão sobre movimento e causalidade. Para então compreendermos como o movimento pode ser visto como causa de todas as coisas as quais foram acima mencionadas, temos que adentrar em algumas minúcias metafísicas acerca de como um objeto pode ser dito agir sobre outro:

Um corpo é dito trabalhar ou *agir* [*work or act*], isto é, *fazer* algo a outro corpo, quando ele ou gera ou destrói algum acidente neste <último>: e o corpo no qual o acidente é gerado ou destruído é dito *sofrer* <a ação>, isto é, ter algo *feito* a si por outro corpo. [...] Um agente é dito produzir seu efeito certo ou determinado no paciente, de acordo com algum acidente ou acidentes, com os quais tanto ele quanto o paciente são afetados. Isto equivale a dizer que o agente tem o seu efeito precisamente não porque é um corpo, mas porque é um tal corpo ou <foi> de tal maneira movido [*such a body or so moved*]¹⁵ (EP 1.2.9.1-3, pp. 120-121)

¹⁴ As traduções da parte 1 do primeiro livro do *Elementorum Philosophiae* - costumeiramente denominado *De Corpore* – são extraídas da tradução magistral realizada por Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira e publicada pela Ed. Unicamp em 2009.

¹⁵ No original, em inglês: “A body is said to work upon or act, that is, do something to another body, when it either generates or destroys some accident in it: and the body in which an accident is generated or destroyed is said to suffer, that is, to have something done to it by another body. [...] An agent is understood to produce its determined or certain effect in the patient, according to certain accident or accidents, with which both it and the patient are affected; that is to say, the agent hath its effect precisely such, not because it is a body, but because such a body or so moved”.

São pontos de destaque da citação, primeiramente, que, numa ação de um corpo sobre o outro, um corpo – o agente – é dito agir, e o outro, a ser identificado como paciente, é dito sofrer a ação. Por um lado, há aquele que é o que faz, o que causa, enquanto o outro é aquele que sente a ação e aquele no qual o efeito vai ser dito propriamente “causado”. Em segundo lugar, devemos ver que, para que um determinado conjunto de acidentes seja produzido, é necessário um determinado conjunto de acidentes no agente, isto é, é necessário que o corpo agente seja dessa ou daquela maneira e/ou que esteja se movendo em alguma direção, com alguma velocidade e/ou aceleração. É importante lembrarmos também, neste momento, que devemos compreender os movimentos como formas específicas de acidentes dos corpos (cf. EP 1.2.8.2). Para compreender o que geram os movimentos, então, de modo geral, enquanto acidentes, devemos procurar, no corpo agente, quais seriam os acidentes que fazem especificamente com que movimentos sejam gerados no corpo que sofre. Combino aqui trechos nos quais podemos encontrar uma resposta, e os princípios que serão estabelecidos nos serão de imenso préstimo:

Seja o que for que estiver em repouso, permanecerá em repouso, salvo se houver algum outro corpo ao seu lado que, ao se esforçar para assumir-lhe o lugar através do movimento, faz com que ele sofra <a ação de> não mais permanecer em repouso. [...] Semelhantemente, o que quer que seja que for movido, será sempre movido, exceto se houver outro corpo ao seu lado, que o faça entrar em repouso (EP 1.2.8.19, pp. 115-116)¹⁶

Não pode haver outra causa para o movimento, exceto num corpo contíguo e movido¹⁷ (EP 1.2.9.7, p. 125)

A primeira explicação, de um princípio que se aproximará muito daquilo que será chamada a inércia é bastante esclarecedor quando afirma que um corpo em repouso permanecerá em repouso, salvo somente se outro corpo tentar mover-se em direção ao seu local: situação na qual, o movimento do outro corpo gera neste um movimento que o desloca de seu lugar de origem. O mesmo é válido para um corpo em movimento, que assim permanecerá a não ser que um corpo contíguo o force a parar ou retardar gradativamente sua alteração de lugar. O princípio que daí se depreende e que será utilizado em diversos lugares da física hobbesiana é aquele que estabelece que *a causa do movimento é sempre um corpo contíguo e em*

¹⁶ Semelhante posicionamento já se encontrava presente em L 1.2, p. 13.

¹⁷ Nos originais, em inglês: “*Whatsoever be at rest, will always be at rest, unless there be some other body besides it, which, by endeavouring to get into its place by motion, suffers it no longer to remain at rest. [...] In like manner, whatsoever is moved, will always be moved, except there be some other body besides it, which causeth it to rest.*

Wherefore there is no cause of motion in any body, except it be contiguous and moved”

movimento. Assim, todo movimento necessariamente tem por causa um outro corpo que se move e que age sobre esse, fazendo com que surja neste o acidente do movimento e ele torne-se, dessa forma, movente. Em outras palavras, não é possível que algum corpo ponha a si mesmo em movimento, mas todo corpo em movimento é ao mesmo tempo um corpo *movido* por algum outro corpo. Tal perspectiva não poderia ser menos cavendishiana, como veremos, e a própria autora se encarregará de mostrar devidamente as suas divergências com Hobbes. Sigamos a ela, então.

3 Crítica e proposta de Margaret Cavendish

3.1 Movimento

3.1.1 Discordância com Hobbes

As *Cartas Filosóficas* propõem um diálogo entre o pensamento cavendishiano sobre a natureza e as concepções de outros pensadores seus contemporâneos (cf. PL *Preface*; OED *Preface*). Dentre tais interlocutores, o primeiro escolhido é Hobbes e os temas da percepção e do movimento são, nessas, trabalhados múltiplas vezes. Juntamente com as *Observações* de 1666/8, as *Cartas* apresentam-se como acréscimos e explanações à teoria apresentada já na década de 50, nas *Opiniões físicas e Filosóficas*. No prefácio das *Cartas*, então, encontramos um sumário dos fundamentos da proposta filosófica cavendishiana, para que o(a) leitor(a) possa tê-los em mente ao contemplar a dialética entre tais princípios e os dos outros pensadores apresentados:

Mas, para retornar ao meu presente trabalho [as *Cartas Filosóficas*], devo pedir-lhes, nobres leitoras(es), que leiam primeiro o meu livro chamado *Opiniões Físicas e Filosóficas*, antes que vocês censurem este: pois este livro não é mais que a explanação do primeiro, no qual está contido o fundamento das minhas opiniões, e aqueles que vão bem julgar um edifício, devem primeiramente considerar a sua fundação. Para tal propósito, repetirei alguns destaques e princípios das minhas opiniões [*some few Heads and Principles of my Opinions*], que são os seguintes: Primeiro, que a natureza é infinita e a serve eterna de Deus. Em seguida, que ela é corpórea e parcialmente semovente, divisível e componível [*partly self-moving, dividable and composable*]; <e> que toda e cada criatura particular – assim como todas as percepções e a variedade da natureza – é feita por uma automação corpórea [*corporeal self-motion*], que eu denomino de matéria sensitiva e racional – que é a vida e o conhecimento, a sensibilidade e a razão [*sense and reason*]. Novamente, <defendo> que essas partes sensitivas e racionais da matéria são as partes mais puras e sutis da natureza, sendo as partes ativas, as partes que conhecem, compreendem e são prudentes [*the knowing, understanding and*

prudent parts], as partes que concebem, projetam e constroem [*the designing, architectonical and working parts*], e mais!, a vida e a alma da natureza – e que não há nenhuma criatura ou parte da natureza que não seja dotada de tal vida e alma. Não somente animais, mas também vegetais, minerais e elementos e o que mais há na natureza é dotado de uma tal vida e alma, sensibilidade e razão [*endued with this Life and Soul, Sense and Reason*]. Assim, por motivo de essa vida e alma ser uma substância corpórea, ela é tanto divisível quanto componível, pois ela tanto divide e remove partes de partes, como compõe e reúne partes e partes, trabalhando num perpétuo movimento sem repouso [*and works in a perpetual motion without rest*]¹⁸. (PL Preface)

Como foi apontado por Detlefsen, há, no pensamento cavendishiano, algumas semelhanças com o sistema físico de Hobbes, como, por exemplo, os conhecidos materialismos de ambos os autores e as suas argumentações de um mundo pleno, sem vácuo (EP 1.2.8.9; 1.4.26.1-5). Outro ponto de convergência que poderia ser mencionado é a consideração de que tudo o que há na natureza tem, em última instância, uma única causa: o movimento (EP 1.1.6.5). Entretanto, parece que a partir daí as semelhanças se estreitam e as diferenças passam a ser fulcrais.

Dado o nosso recorte, passemos num primeiro momento à discussão sobre o movimento. Foi afirmado da nossa parte que uma defesa tal como a apresentada por Hobbes não deveria, sozinha, fazer com que compreendamos ele como um mecanicista. Nosso argumento será o que se segue: mostraremos que Cavendish compartilha com Hobbes a ideia de que tudo o que há tem origem e causa no movimento; e, em sequência, esforçar-me-ei em mostrar que o que é defendido como sendo movimento, para Cavendish, é amplamente diferente da posição mecânica de Hobbes.

A divergência entre o posicionamento de ambos os pensadores acerca do movimento se mostra explícita logo diante da própria definição que Hobbes apresentará para os conceitos interligados de “lugar” e “movimento” – que, como vimos, estão no nível mais basal do edifício de filosofia que o pensador constrói. A duquesa de Newcastle discordará dessas definições

¹⁸ No original, em inglês: “*But to return to this present Work, I must desire you, worthy Readers, to read first my Book called Philosophical and Physical Opinions, before you censure this, for this Book is but an explanation of the former, wherein is contained the Ground of my Opinions, and those that will judge well of a Building, must first consider the Foundation; to which purpose I will repeat some few Heads and Principles of my Opinions, which are these following: First, That Nature is Infinite, and the Eternal Servant of God: Next, That she is Corporeal, and partly self-moving, dividable and composable; that all and every particular Creature, as also all perception and variety in Nature, is made by corporeal self-motion, which I name sensitive and rational matter, which is life and knowledg, sense and reason. Again, That these sensitive and rational parts of matter are the purest and subtilest parts of Nature, as the active parts, the knowing, understanding and prudent parts, the designing, architectonical and working parts, nay, the Life and Soul of Nature, and that there is not any Creature or part of nature without this Life and Soul; and that not onely Animals, but also Vegetables, Minerals and Elements, and what more is in Nature, are endued with this Life and Soul, Sense and Reason: and because this Life and Soul is a corporeal Substance, it is both dividable and composable; for it divides and removes parts from parts, as also composes and joyns parts to parts, and works in a perpetual motion without rest*”

fundamentais, propondo, em contraponto, o seu ponto de vista sobre alguns desses conceitos (meta)físicos de central importância. Na décima sétima carta, lê-se:

XVII.

Madame,

Seu autor, acerca do lugar e da grandeza [*Place and Magnitude*] (<Elementos de Filosofia,> Parte 2, c.8, a.5¹⁹), diz que “*Lugar não é nada fora da mente, nem a grandeza nada dentro dela, pois o lugar é um mero fantasma de um corpo de tal quantidade e figura, e grandeza um acidente peculiar de um corpo*”. Entretanto, isto não concorda bem com a minha razão, pois eu acredito que lugar, grandeza e corpo são uma e a mesma coisa [*are but one thing*] e que lugar é uma extensão tão real quanto a grandeza e não uma <extensão> imaginada. Tampouco sou da sua opinião de “*Lugar é imóvel*” [*Place is immovable*], mas o lugar se move de acordo com o movimento do corpo [*but place moves according as the body moveth*] – pois nenhum corpo é destituído de lugar, já que onde há corpo, há também lugar, e onde há lugar, há também corpo, sendo os dois uma e a mesma <coisa>. Portanto, movimento não pode ser “*a privação de um lugar e a aquisição de outro*” (art. 10), pois não há algo como um lugar que seja diferente do corpo, e aquilo que é denominado de mudança de lugar nada mais que é que a mudança de movimentos corpóreos [*corporeal motions*]. Pois, digamos que uma casa está em um determinado lugar: se a casa se for, o lugar também se vai, sendo impossível que o lugar da casa permaneça, uma vez que a casa seja extirpada. Semelhantemente acontece com um homem: quando ele sai do quarto, o seu lugar também se vai. [...] Mas um *lugar vazio* significa, em minha opinião, nada, uma vez que lugar e corpo são uma e a mesma coisa, e vazio é o mesmo que nada, então certamente essas duas palavras não podem existir lado a lado [*consist together*], mas são destrutivas uma para a outra²⁰ (PL 1.17, pp. 56-57)

Cavendish coloca-se aqui diretamente contra tanto a definição de “lugar” quanto a definição subsequente (e desta dependente) de “movimento”. A autora apresenta, nesse trecho, a posição que Hobbes assume nos *Elementorum Philosophiae*, na qual o pensador diferencia os

¹⁹ A referência aqui é do próprio texto cavendishiano, que faz a citação direta do texto Hobbesiano – em itálico – e faz a devida referência nas margens do texto. (cf. nota 19)

²⁰ No original, em inglês:

“XVII.

MADAM,

Your Author concerning Place and Magnitude says, (Part. 2. c. 8. a. 5.) that Place is nothing out of the mind, nor Magnitude any thing within it; for Place is a meer Phantasme of a body of such quantity and figure, and Magnitude a peculiar accident of the body; But this doth not well agree with my reason, for I believe that Place, Magnitude and Body are but one thing, and that Place is as true an extension as Magnitude, and not a feigned one; Neither am I of his opinion, that Place is Immoveable, but that place moves, according as the body moveth, for not any body wants place, because place and body is but one thing, and wheresoever is body, there is also place, and wheresoever is place, there is body, as being one and the same; Wherefore Motion cannot be a relinquishing of one place and acquiring another (Art. 10), for there is no such thing as place different from body, but what is called change of place, is nothing but change of corporeal motions; for, say an house stands in such a place, if the house be gone, the place is gone also, as being impossible that the place of the house should remain, when the house is taken away; like as a man when he is gone out of his chamber, his place is gone too; [...] But an Empty place signifies to my opinion Nothing, for if place and body are one and the same, and empty is as much as nothing, then certainly these two words cannot consist together, but are destructive to one another”.

conceitos de “grandeza” ou “magnitude” e o conceito de “lugar”. A magnitude é vista como um “espaço real”, enquanto o lugar é um “espaço imaginário” (EP 1.2.8.4 – o conceito de *espaço* é definido em EP 1.2.7.2). Temos aqui a defesa da idealidade do conceito de lugar – isto é, a sua existência como dependente da mente – em oposição à objetividade da grandeza: um atributo ou acidente do corpo. A partir de tal definição, a teoria estende-se e mostra que “o lugar é imóvel”, que o espaço pode ser vazio ou cheio – se possuído de um corpo ou não – chegando então à concepção de que o movimento pode ser definido como um “abandono contínuo de um lugar e a aquisição de outro” (EP 1.2.8).

Cavendish não poderia expressar maior discordância em relação a quase todos esses preceitos. Ela propõe um conjunto de interpretações bastante diferente para os termos mencionados, e uma consequente abordagem radicalmente diversa sobre a natureza. Como podemos ver pela citação, para a pensadora, “lugar, grandeza e corpo são uma e a mesma coisa e que lugar é uma extensão tão real quanto a grandeza e não uma <extensão> imaginada”²¹. Neste momento, a apresentação da tese da identidade entre matéria, movimento e lugar (e grandeza) é proposta conscientemente como um afastamento da filosofia hobbesiana. Considerar que cada corpo é, ao mesmo tempo, lugar e magnitude (ou grandeza) é considerar que todos os corpos necessariamente estão sempre nos seus respectivos lugares, nunca os deixando vazios, nunca adquirindo outros, sendo impossível a troca de lugar dos corpos, que – na versão de Hobbes – poderiam ocupar sequencialmente um mesmo suposto lugar. Do ponto de vista de Cavendish, havendo uma identidade entre lugar e corpo, duas coisas seguem-se: (a) o lugar move-se na medida em que o corpo que o ocupa também se move, sendo tal doutrina uma divergência fundamental com o lugar imóvel de Hobbes; (b) não pode haver algo como um lugar vazio, sendo essa uma contradição de termos. Não abordarei aqui a temática do vácuo e do espaço pleno, porém, sobre o primeiro ponto, vemos que Cavendish, na carta, afasta-se de maneira explícita de Hobbes e vai mais longe ainda ao equacionar não somente lugar e corpo, mas também movimento. Enquanto Hobbes apresenta sua posição quanto ao movimento como “a privação de um lugar e a aquisição de outro”, Cavendish defende que “não há algo como um lugar que seja diferente do corpo, e aquilo que é denominado de mudança de lugar nada mais que é que a mudança de movimentos corpóreos”. Resta-nos, portanto, desenredar o que Cavendish entende por movimentos corpóreos [*corporeal motions*], e – o que se relevará praticamente o mesmo – por matéria sensitiva e racional.

²¹ Uma das mais claras formulações da tese da identidade entre matéria, movimento e lugar encontra-se em GNP 1.1-4, p.1-4.

3.2.1 Matéria ativa, animada e semovente

A tese da existência de uma matéria animada [*animate*] e semovente [*self-moving*] é proposta em diversos momentos da obra cavendishiana²², mas na primeira parte das *Cartas* ela se apresenta – logo no início – em oposição a Hobbes no que tange à sua lei de inércia:

V.

Madame,

A opinião do seu autor é (Leviatã, parte 1, c.2) “*que quando uma coisa está em repouso [lies still], salvo se algo a mover, ela permanecerá em repouso para sempre, mas quando uma coisa está em movimento, ela permanecerá eternamente em movimento, salvo se algo outro a parar. A razão para isso, diz ele, é que nada pode mudar a si mesmo*”. Para dizer a verdade, Madame, não sou da sua opinião, pois se a matéria se move a si mesma – como certamente ela o faz – então mesmo a mais ínfima parte da matéria, seja ela tão pequena a ponto de parecer indivisível, mover-se-á. É bem verdade que ela não poderia abdicar do movimento – estando em sua natureza o mover-se, e nada pode mudar a sua natureza, já que Deus ele mesmo, que tem mais poder que a matéria semovente [*self-moving Matter*], não pode alterar a si mesmo <deixando> de ser Deus. Entretanto, que o movimento deva proceder de outro corpo exterior, que se aproxima ou toca o corpo movido, é, em minha opinião, improvável. Pois, apesar de a natureza ser toda corpórea e suas ações serem movimentos corpóreos [*corporeal motions*], isso ainda não prova que o movimento de criaturas ou partes particulares seja causada pela união, toque ou pressão de partes sobre partes [*of parts upon parts*]. <Isso se dá> porque não são as diversas partes que fazem o movimento, mas o movimento que as causa: e mesmo assim não é o movimento que é a causa da matéria, mas a matéria, causa do movimento, já que a matéria pode subsistir sem movimento, mas não este sem aquela. Somente <digo> que não poderia haver percepção sem movimento, nem variedade alguma, se a matéria não fosse semovente; mas a matéria, se fosse toda inanimada e vazia de movimento, permaneceria estática como um monte inerte, morto e insensível [*a dull, dead, senseless heap*]²³ (PL 1.5, pp. 21-22)

²² Em praticamente todas as suas obras “científicas”, desde as *Fantasia Filosóficas* de 53, encontramos, diversas vezes, a proposta da existência de uma matéria animada semovente que permeia uma matéria inanimada e movida. A abundância de referências a trechos possíveis é tão grande que acredito ser mais frutífero que listar algumas delas, somente recomendar a leitura de uma das três grandes obras em filosofia natural que a autora publica na década de 60 (ou mesmo só delas o início): as *Cartas*, as *Observações*, e os *Fundamentos*.

²³ No original, em inglês:

“V.

MADAM,

Your Authours opinion is, (Leviathan, Part. 1. c. 2.) that when a thing lies still, unless somewhat else stir it, it will lie still for ever; but when a thing is in motion, it will eternally be in motion, unless somewhat else stay it; the reason is, saith he, because nothing can change it self; To tell you truly, Madam, I am not of his opinion, for if Matter moveth it self, as certainly it doth, then the least part of Matter, were it so small as to seem Individable, will move it self; Tis true, it could not desist from motion, as being its nature to move, and no thing can change its Nature; for God himself, who hath more power then [sic.] self-moving Matter, cannot change himself from being God; but that Motion should proceed from another exterior Body, joyning with, or touching that body which it moves, is in my opinion not probable; for though Nature is all Corporeal, and her actions are Corporeal Motions, yet that doth not prove, that the Motion of particular Creatures or Parts is caused by the joining, touching or pressing of parts upon parts; for it is not the several parts that make motion, but motion makes them; and yet Motion is not the cause of Matter, but Matter is the cause of Motion, for Matter might subsist without Motion, but not Motion without Matter, onely there could

Na quinta carta de sua obra, Cavendish apresenta um dos titulares princípios mecânicos da filosofia de Hobbes – a sua “inércia” – e dedica-se a questioná-la. Como foi mostrado (seção 2.2), para o pensador britânico, a causa do movimento de um corpo qualquer é um (ou mais) corpo(s) movido(s) e contíguo(s) que venha(m) a tentar assumir daquele o lugar, fazendo com que ele também se mova, buscando um outro lugar para ocupar. Como Cavendish ressalta, tais considerações estão sustentadas por alguns preceitos fundamentais: (a) a concepção de que repouso e movimento são acidentes de um objeto (no caso, podendo ser compreendido o acidente da velocidade); (b) a doutrina de que o lugar é algo imóvel, e que o movimento deve ser compreendido como um corpo que translada de lugar; (c) que ao próprio corpo é interdito o poder de alterar seus próprios atributos no que tange ao movimento. Nenhum desses pontos é sequer minimamente cavendishiano. A posição (meta)física da filósofa será drasticamente oposta a tais princípios hobbesianos e a primeira parte das *Cartas* se esforçará em mostrar e acentuar tal diferença.

Para Cavendish, tudo o que há na natureza é composto de matéria (PL 1.16) e esta divide-se em duas categorias: a matéria animada [*animate matter*] – capaz de mover-se a si própria, isto é, de autoação [*self-motion*] –, e a matéria inanimada [*inanimate matter*], por sua vez nunca movente, mas sempre movida. A rigor, devemos subdividir ainda a categoria da matéria animada em dois outros graus: a matéria sensitiva e racional [*sensitive and rational matter*], divisão que nos será mais importante quando do nosso estudo sobre a percepção. Inicialmente, ao que tange à questão do movimento, temos aqui a afirmação de alguns preceitos fundamentais e fortes do que poderia ser considerado como uma mecânica cavendishiana: (a) tudo o que há é composto de três graus de matéria²⁴, que existem numa mescla completa [*complete commixture*] na qual é impossível que um dos graus seja separado dos outros (PL 1.4, 1.17, 2.4; OED *Argumental Discourse*, pp. 23-24, 1.37; GNP 1.3, *passim*)²⁵; (b) o movimento é algo intrínseco à matéria animada (PPO 1; PL 2.6; GNP 1.2, *passim*) (que existe em absolutamente todos os lugares da natureza) e não pode existir sem ela²⁶, sendo ambos

be no perception without Motion, nor no Variety, if Matter were not self-moving; but Matter, if it were all Inanimate and void of Motion, would lie as a dull, dead and senseless heap”.

²⁴ Seguindo a própria Cavendish, optamos por designar tal aspecto do pensamento sobre a matéria de Cavendish de doutrina do *Triunvirato da matéria* (cf. OEP 1.37 e *Na Explanation*). Apesar de tal expressão ser pouco utilizada, acredito que ela traduz bem o que é proposto (a tripartição da matéria) e tem a curiosidade adicional de apresentar a autora minimamente como uma conhecedora da História de Roma – o que é relevante para pensarmos a educação cavendishiana.

²⁵ Para um estudo mais explícito sobre a doutrina da completa mistura e da influência estoica nesse aspecto do pensamento de Cavendish, ver O’NEILL, 2001, xxi-xxv; TONANI, 2021 (no prelo), parte 2.

²⁶ A impossibilidade do movimento sem matéria ou corpo é apresentado de forma lúdica e até cômica na ficção filosófica publicada em conjunto com as *Observações: o Mundo Resplandecente*, particularmente no

compreendidos como uma única coisa: os movimentos corpóreos [*corporeal motions*]; (c) portanto, é impossível a transferência de movimento sem a transferência de matéria (REF!); e (d) tudo o que existe está, em última instância, em movimento (PL 1.5; 1.17).

Tomados todos esses pontos, será possível o vislumbre da interpretação na qual, ao apresentar-se como crítica de Hobbes, não somente Cavendish discorda do princípio do filósofo no qual nada pode mover-se a si mesmo – sendo necessário assim, para o movimento de um corpo, um corpo contíguo movido –, mas a filósofa afirma, no oposto extremo do espectro, que *todo movimento é automoção*, isto é, *todo movimento é, em última instância, causado necessariamente pela matéria animada da qual o próprio corpo é composto*. Um corpo coloca-se em movimento, portanto, porque a matéria, dentro do pensamento cavendishiano, é dotada de sensibilidade e razão (materiais) que fazem com que o objeto possa colocar-se em movimento por conta própria. Matéria e movimento são vistos por Cavendish como indissociáveis, e este último somente existe – na natureza – em sua existência material: uma automoção corpórea [*corporeal self-motion*].

3.2 Causalidade

Se considerarmos a caracterização do movimento como uma dissensão primordial entre os dois autores analisados, temos que levar tal discordância às últimas considerações e buscarmos compreender de que maneira os dois posicionamentos se apresentam também como concepções diferenciadas no que tange à questão da causalidade.

Em consonância com o seu gosto por definições, Hobbes define causa simples ou causa inteira no capítulo nove da segunda parte do *De Corpore* (EP 1.2.9.3) em termos dos agregados de acidentes que, no agente e no paciente, seriam necessários e suficientes para o surgimento de um efeito. Vimos já (seção 2.2) como Hobbes concebe a noção de ação de um corpo sobre o outro e um ponto é fundamental: a existência de um agente – aquele que produz, a partir dos seus acidentes e dos acidentes do paciente, no paciente, um efeito; e, obviamente, um paciente – o corpo no qual o efeito ocorrerá. De especial relevância, é a consideração de um acidente em particular: o movimento. A causa do acidente movimento em um corpo paciente, por sua vez, é definida em EP 1.2.9.7 como “corpo contíguo movido”. De maneira resumida, portanto, podemos analisar o movimento em um corpo paciente como necessariamente sendo causado por um corpo contíguo e que esteja em movimento.

longo diálogo realizado entre a Imperatriz e os espíritos imateriais (Digital Cavendish: pp. 64-88; BALDO: pp.179-209).

Esquemáticamente, imaginemos que o corpo agente está em movimento, isto é, abandonando um lugar para assumir outro, e que cabe de o lugar para o qual ele está se movendo ser o lugar do corpo movido que, portanto, se moverá – abandonando o seu lugar para assumir outro. O corpo contíguo em movimento que chamamos aqui de agente possui os acidentes necessários (solidez, extensão, movimento, velocidade) que, em conjunção com os acidentes do paciente, gera, neste último, o acidente do movimento. A rigor, não há exatamente uma transferência de acidentes (como mostra EP 1.2.8.21), o que seria impossível, uma vez que a noção de acidente é definida como uma maneira de concepção de um corpo (EP 1.2.8.2). Entretanto, parece ser uma afirmação segura defender que o movimento de um corpo contíguo é visto como sendo necessária e suficientemente a causa do movimento de um outro corpo, e podemos dizer que o que propriamente gera o movimento do corpo paciente é o movimento do corpo agente. Esse talvez seja o aspecto, dentre os apresentados no texto até então, que mais converge com a denominação que é costumeiramente atribuída a Hobbes de mecanicista. Assumo, para os fins deste artigo, que Hobbes pode ser considerado um mecanicista por defender que a causa necessária e suficiente para o movimento de um corpo é um outro corpo em movimento, contíguo ao primeiro, e que, no processo, passa a ocupar o seu lugar.

Cavendish apresentará uma doutrina divergente dessa em quase todos os aspectos. Como mostrado, em linhas mestras, a intelectual defende um sistema no qual não há uma diferenciação entre matéria e movimento e a causa do movimento está na matéria ela mesma, que é vista como viva e capaz de conhecer, isto é, dotada de graus sensitivos e racionais. Essa matéria é, portanto, semovente [*self-moving*] e ativa [*active*]. Assim, não há no pensamento cavendishiano uma diferenciação ontológica na qual haja, por um lado, um corpo que é a matéria que subjaz e que não é dependente do nosso pensamento e, por outro, acidentes que são maneiras de concepção deste corpo – dentre as quais se encaixa o movimento. Muito pelo contrário, movimento e matéria são dois lados da mesma moeda e existem como uma mesma coisa: um movimento corpóreo.

Além disso, e essa é a parte que ainda cabe tocar, um corpo não é – para Cavendish – dotado de um poder causal sobre outro de maneira a fazer com que este se mova. Como todo movimento é concebido como movimento auto gerado ou como uma automoção [*self-motion*], sendo causado pela matéria animada que compõe esse próprio corpo, um objeto que esteja se movendo em direção a outro pode ser visto somente como a *ocasião* do movimento deste, mas nunca propriamente como a causa primária de tal movimento. Este aspecto do pensamento cavendishiano é o que faz com que a filósofa seja muitas vezes classificada, dentre os(as) historiadores(as), como uma *ocasionalista*.

Uma ocasião²⁷, uma causa secundária ou uma causa moral, no contexto do início da modernidade, *são causas que contribuem para algum movimento, sem, contudo, serem a sua causa primária ou principal*. Nesse sentido, podemos compreender como Hobbes apresenta uma interpretação mecanicista da causalidade quanto ao movimento, enquanto Cavendish apresenta a sua versão ocasionalista: para Hobbes, o movimento é causado direta e primariamente pelo movimento de um corpo movido contíguo; enquanto para a intelectual de Newcastle o movimento de um corpo é causado de maneira principal pela automação da sua própria matéria animada, sendo um corpo movido contíguo, no máximo, uma *ocasião* para que o primeiro corpo se ponha em movimento – isto é, somente uma causa secundária²⁸.

No interior das cartas dedicadas ao estudo da filosofia hobbesiana, uma carta destaca-se quanto à discussão causal e à distinção entre causas primárias e secundárias. Permitam-me a longa citação, para que seja possível vislumbramos, na letra da própria autora, qual seria a sua posição:

XXIII.

Madame,

Eu percebo pela sua última <carta>, que você não pôde compreender bem o que eu quero dizer quando eu digo que a impressão ou a figura de um corpo impresso ou entalhado [*Printed or Carved*] não é feita pelos movimentos de um corpo que a imprima ou entalhe, mas pelos movimentos do corpo ou substância no qual foi impresso ou entalhado <algo> [*but by the motions of the body or substance Printed or Carved*]. Pois você diz “Deve um pedaço de madeira entalhar-se ou uma mancha escura de uma Lady desenhar-se a própria figura por seus próprios movimentos?” Antes que eu lhe responda, Madame, dê-me permissão para colocar-lhe a seguinte questão: “Trata-se do movimento da mão ou do instrumento ou de ambos que imprimiria ou entalharia tal corpo?”. Talvez você irá dizer que o movimento da mão move o instrumento e o instrumento move a madeira que será entalhada. Então eu pergunto se o movimento que move o instrumento é do instrumento ou da mão. Há chances de que você me responda que é um movimento da mão: ao que eu respondo, como pode ser um movimento da mão, se ele está no instrumento? Você dirá, talvez, que o movimento da mão é transferido da mão para o instrumento, e assim o faz também do instrumento até a figura entalhada. Entretanto, dê-me permissão para perguntar: esse movimento da mão, que foi transferido, era ele corpóreo ou incorpóreo? Se você diz que ele é corpóreo, então a mão deveria diminuir e tornar-se fraca, mas se incorpóreo – eu pergunto – como um

²⁷ “Ocasião” é um dos termos técnicos que pululam nos círculos intelectuais e na literatura do tardo medievo e da filosofia natural da modernidade. Entretanto, a origem de sua aplicação na discussão acerca da causalidade remonta, ao menos, até a antiguidade helenista, conforme mostrado por O’NEILL (2013). Para os nossos interesses, é interessante ressaltar que esse parece ser um dos termos técnicos fundamentais os quais Cavendish afirma desconhecer em 53 e 55 e parece ter estudado até 64 (PL *Preface*): o termo está praticamente ausente (ou aparece sem uma denotação técnica) na primeira edição das *Opiniões* (PPO 153, 176), figurando já em sua significação filosófica específica nas *Cartas* (PL 1.23, 1.30, 1.39, 3.4, 3.9, 3.18, 4.2, 4.5, 4.6).

²⁸ Em mais de uma situação, O’NEILL (2001,2013) dedica-se ao estudo do posicionamento ocasionalista de Cavendish, e faz um belo trabalho ao traçar as suas origens históricas até o estoicismo antigo.

movimento sem corpo pode ter a força e a potência [*force and strength*] para cortar e entalhar? [...]

Mas eu peço, Madame, considere racionalmente, que apesar de o artesão ou trabalhador ser a ocasião dos movimentos no corpo entalhado, assim mesmo os movimentos do corpo que é entalhado são aqueles através dos quais eles colocam a si mesmos em tal ou tal figura ou se dão, a si mesmos, uma tal impressão como a que o artesão projetou. Pois um relógio, apesar do artesão ou do relojoeiro ser a causa ocasional de o relógio mover-se em uma tal e tal figura artificial – como é a figura do relógio – ainda assim é pelo movimento do próprio relógio que ele se move. <Isso é verdade>, uma vez que, quando você carrega o relógio consigo, certamente a mão do relojoeiro não está com ele enquanto ele se move, ou, se o movimento do relojoeiro tivesse sido transferido para dentro do relógio, então certamente ele não poderia fazer outro relógio, a não ser que houvesse a criação de novos movimentos em suas mãos. Nesse caso, Deus e a natureza deveriam estar preocupados na criação de relógios tanto quanto com a criação de um novo mundo e essa criação perpétua não seria compatível com <a proposta na qual> Deus criou o mundo em seis dias e descansou no sétimo. *Portanto, eu digo que algumas coisas podem ser as causas ocasionais [Occasional causes] de outras coisas, mas não as causas primárias ou principais [Prime and Principal causes], e esta distinção deve ser bastante levada em consideração, pois não há erros mais comuns <em filosofia> que a confusão dessas duas causas diferentes, que gera tantas confusões em Filosofia Natural.* Essa é a opinião da

Madame,
Sua amiga e serva fiel²⁹

²⁹ No original, em inglês:

“XXIII.

MADAM,

I Perceive by your last, that you cannot well apprehend my meaning, when I say that the print or figure of a Body Printed or Carved, is not made by the motions of the body Printing or Carving it, but by the motions of the body or substance Printed or Carved; for say you, Doth a piece of Wood carve it self, or a black Patch of a Lady cut its own figure by its own motions? Before I answer you, Madam, give me leave to ask you this question, whether it be the motion of the hand, or the Instrument, or both, that print or carve such or such a body? Perchance you will say, that the motion of the hand moves the Instrument, and the Instrument moves the Wood which is to be carved: Then I ask, whether the motion that moves the Instrument, be the Instruments, or the Hands? Perchance you will say the Hands; but I answer, how can it be the Hands motion, if it be in the Instrument? You will say, perhaps, the motion of the hand is transferred out of the hand into the instrument, and so from the instrument into the carved figure; but give me leave to ask you, was this motion of the hand, that was transferred, Corporeal or Incorporeal? If you say, Corporeal, then the hand must become less and weak, but if Incorporeal, I ask you, how a bodiless motion can have force and strength to carve and cut? [...]

But I pray, Madam, consider rationally, that though the Artificer or Workman be the occasion of the motions of the carved body, yet the motions of the body that is carved, are they which put themselves into such or such a figure, or give themselves such or such a print as the Artificer intended; for a Watch, although the Artist or Watch-maker be the occasional cause that the Watch moves in such or such an artificial figure, as the figure of a Watch, yet it is the Watches own motion by which it moves; for when you carry the Watch about you, certainly the Watch-makers hand is not then with it as to move it; or if the motion of the Watch-makers hand be transferred into the Watch, then certainly the Watch-maker cannot make another Watch, unless there be a new creation of new motions made in his hands; so that God and Nature would be as much troubled and concerned in the making of Watches, as in the making of a new World; for God created this World in six days, and rested the seventh day, but this would be a perpetual Creation; Wherefore I say that some things may be Occasional causes of other things, but not the Prime or Principal causes; and this distinction is very well to be considered, for there are no frequenter mistakes then to confound these two different causes, which make so many confusions in natural Philosophy; and this is the Opinion of,

MADAM,
Your Faithful Friend and Servant”.

(PL 1.23, pp.78-79 – grifo meu)

Claro está que Cavendish propõe, já com o vocabulário técnico, em 1664, uma filosofia ocasionalista, que divide fundamentalmente as causas em duas categorias: as causas primárias ou principais [*Prime or Principal causes*]; e as causas ocasionais [*Occasional causes*] – tidas como causas secundárias. Nos exemplos que são levantados pela carta vinte e três³⁰, vemos que (a) num processo de esculpir ou talhar, o artesão – ou, mais precisamente, os movimentos da mão desse – somente são *ocasiões* para que o objeto seja esculpido: as causas primárias, como vimos, são os movimentos de suas próprias partes animadas que se colocam em uma nova posição e figura; e (b) na construção de um relógio, acontece o mesmo: os movimentos que o relógio adquire são movimentos próprios *do relógio* que tiveram por *ocasião* os movimentos do relojoeiro. Parece-nos clara a divergência que Cavendish quer com Hobbes marcar: sua concepção causal, assim como sua concepção de movimento, é bastante diferente da defendida pelo autor inglês. Em prol do desenvolvimento dos temas do trabalho, portanto, passo para a nossa última discussão comparada de Hobbes e Cavendish, dessa vez sobre a percepção – a ser feita à luz de alguns princípios já esclarecidos até agora.

3.3 Percepção

A temática da percepção ocupa, sem dúvidas, uma posição deveras central no sistema cavendishiano. Em um importante sumário de sua filosofia que está presente dentro do escopo de textos do artigo, a sua concepção de percepção será apontada como um dos dois pilares de seu pensamento sobre a natureza (PL 1.42). Além disso, das vinte e seis cartas dedicadas ao estudo e crítica do pensamento hobbesiano, a totalidade das cartas que se debruçam sobre a primeira parte do *Leviathan* (PL 1.4-12) trabalham, direta ou indiretamente, com a temática da percepção; enquanto dentre aquelas que se propõem ao estudo do *De Corpore* (PL 1.14-29), mais da metade (11 das 16 – PL 1.18-28) versam sobre a temática da percepção sensorial ou das chamadas (por Hobbes) qualidades sensíveis (luz, cor, calor, frio, odor, sons, ecos, etc.). Das muitas discussões levantadas por Cavendish a partir de sua leitura de Hobbes acerca do tema da percepção, darei ênfase no conjunto de argumentos contrários à concepção da

³⁰ Outro exemplo que talvez seja mais simples e mais claro é o exemplo de uma mão que lança uma bola para cima, presente em OED 1.35, p.160 (online edition). Entretanto, optamos pela apresentação dos exemplos da carta XXIII por sua localização dentro do conjunto das cartas dedicadas à discussão com Hobbes – objeto específico da nossa presente análise.

percepção como uma reação mecânica advinda da pressão mediada ou imediata do objeto nos órgãos dos sentidos (cf. seção 2.1).

A primeira das cartas dedicadas ao pensamento hobbesiano (PL 1.4) abre a discussão com a temática da percepção como protagonista:

IV.

Madame,

Eu escolhi, em primeiro lugar, o trabalho daquele famoso filósofo Hobbes chamado *Leviatã*, no qual eu o encontro dizendo (<Leviatã> Parte 1, c.1) “*que a causa da sensação ou da percepção sensorial é o corpo externo ou objeto que pressiona o órgão próprio para cada sentido*”. A isso eu respondo, de acordo com o fundamento das minhas próprias *Opiniões Filosóficas*, que todas as coisas – e, dessa forma, objetos externos tanto quanto órgãos dos sentidos – têm sensibilidade e razão [*Sense and Reason*]. Entretanto, nem os objetos, nem os órgãos são suas causas, pois a percepção é o efeito dos movimentos sensitivos e racionais, e não os movimentos <o efeito> da percepção. Pois, apesar de a matéria, pelo poder da automação [*self-motion*], ser tanto divisível quanto componível e partes se juntarem a partes, não é dessa maneira que a percepção se faz. (...) Pois a vida e o conhecimento – que eu chamo de matéria sensitiva e racional – estão em todas as criaturas e em todas as partes de todas as criaturas, gerando todas as percepções na natureza, porque elas são as partes semoventes da natureza [*self-moving parts of Nature*] e, a partir da maneira como tais movimentos corpóreos racionais e sensitivos se movem, então assim são realizadas tais e tais percepções. Entretanto, sendo essas partes semoventes de diferentes graus (uma vez que a matéria racional é mais pura que a sensitiva), gera-se uma dupla percepção em todas as criaturas, das quais uma é realizada pelos movimentos racionais corpóreos, e a outra pelos sensitivos. (...) Dessa forma, percepção na minha opinião, não é feita por pressão, nem pela espécie, nem por matéria alguma que vá do órgão ao objeto ou do objeto ao órgão. A partir disso, também é manifesto que o entendimento não vem dos objetos externos ou dos órgãos sensitivos externos, pois, como os objetos exteriores não causam a percepção, tampouco eles geram o entendimento, mas é a matéria racional que o faz – uma vez que o entendimento pode existir sem objetos externos e sem órgãos sensitivos. Essa é, em resumo, a opinião da

Madame

Sua amiga e serva fiel³¹

³¹ No original, em inglês:

“IV.

MADAM,

I Have chosen, in the first place, the Work of that famous Philosopher Hobbs, called Leviathan, wherein I find he sayes, (Part. 1. ch. 1.) That the cause of sense or sensitive perception is the external body or Object, which presses the Organ proper to each Sense. To which I answer, according to the ground of my own Philosophical Opinions, That all things, and therefore outward objects as well as sensitive organs, have both Sense and Reason, yet neither the objects nor the organs are the cause of them; for Perception is but the effect of the Sensitive and rational Motions, and not the Motions of the Perception; neither doth the pressure of parts upon parts make Perception; for although Matter by the power of self-motion is as much composeable as divideable, and parts do joyn to parts, yet that doth not make perception; (...) for Life and Knowledge, which I name Rational and Sensitive Matter, are in every Creature, and in all parts of every Creature, and make all perceptions in Nature, because they are the self-moving parts of Nature, and according as those Corporeal, Rational, and Sensitive Motions move, such or such perceptions are made: But these self-moving parts being of different degrees (for the Rational matter is purer then the Sensitive) it

(PL 1.4, pp. 18-21)

Esse excerto é significativo no sentido em que serve de modelo para uma tese simples que será defendida ao longo de todas as cartas voltadas contra Hobbes: a percepção não pode ser feita pela “pressão de partes contra partes” [*pressure of parts upon parts*]. A argumentação é complexa e delinearei aqui dela somente alguns tópicos.

Em primeiro lugar, vê-se que um argumento cavendishiano frequente é a proposta de um ponto de vista alternativo que, conforme a razão e sensibilidade da autora, seriam melhores explicações filosóficas para a natureza. Assim, a concepção de uma natureza material composta de três graus em completa mescla e a consequente ideia da identidade entre matéria e movimento são, na carta citada, teses fortes que são apresentadas como propostas alternativas à física hobbesiana. Ontologicamente, o que há na natureza, para Cavendish, é uma matéria composta de dois graus animados que a tornam capaz de mover-se a si mesma e ser a causa primeira de todos os movimentos desta. A natureza é composta, assim, de movimentos corpóreos, que, uma vez compostos de dois graus animados – sensitivo e racional –, são capazes não somente de percepção, mas de uma dupla percepção: uma percepção sensitiva e outra racional. Nesse sentido, se a matéria animada é a causa da(s) percepção(ões) e em toda a matéria do mundo há graus de matéria animada, logo, tudo o que existe na natureza é dotado de sensibilidade e razão [*Sense and Reason*], e é capaz de perceber. Esse posicionamento coloca-se como argumento na quarta carta de diversas formas, das quais destaco duas: (a) contra a noção de que a percepção é limitada aos sentidos humanos e animais e aos respectivos órgãos dos sentidos destes (*cf.* PL 1.11, *passim*); e (b) contra a posição hobbesiana de que é o objeto que causa em nós a percepção. Quanto a este último ponto, cabe ainda colocar em evidência *como funciona o processo da percepção segundo Cavendish*:

[S]ou da opinião que toda percepção é realizada por automações corpóreas figurativas [*corporeal, figuring self-motions*] e que a percepção de objetos externos [*foreign objects*] é feita pela extração do molde deles [*by patterning them out*]. Como, por exemplo, a percepção sensitiva de objetos externos é realizada pela facção de cópias desses objetos, assim também os movimentos corpóreos sensitivos [*sensitive corporeal motions*] nos olhos extraem uma

causes a double perception in all Creatures, (...) And thus Perception, in my opinion, is not made by Pressure, nor by Species, nor by matter going either from the Organ to the Object, or from the Object into the Organ. By this it is also manifest, that Understanding comes not from Exterior Objects, or from the Exterior sensitive Organs; for as Exterior Objects do not make Perception, so they do neither make Understanding, but it is the rational matter that doth it, for Understanding may be without exterior objects and sensitive organs; And this in short is the opinion of

MADAM,
Your faithful Friend and Servant.”

cópia [*copy out*] dos objetos da visão; e os movimentos corpóreos sensitivos nos ouvidos extraem a cópia dos objetos do som; os movimentos sensitivos corpóreos nas narinas extraem uma cópia dos objetos do olfato; os movimentos corpóreos sensitivos na língua e na boca extraem a cópia dos objetos do gosto; e os movimentos corpóreos sensitivos da carne e da pele do corpo extraem uma cópia dos objetos externos sujeitos ao toque. Pois quando você se coloca perante o fogo, não é o fogo ou o calor do fogo que adentra a sua carne, mas os movimentos sensitivos extraem uma cópia dos objetos do fogo e do calor³². (PL 1.42, pp. 127-128)

Para Cavendish, a percepção (sensorial e racional) se dá através de um processo que ela chama de *extração do molde* [*patterning out*], no qual um objeto que é apresentado às nossas sensibilidade e razão tem o molde [*pattern*] da sua figura extraída e copiada pelos movimentos destas. Um aspecto fulcral da crítica de Cavendish a Hobbes quanto à temática da percepção é que ela mostra que Hobbes conceberia a percepção como um processo, de todo, passivo, enquanto Cavendish propõe uma filosofia da natureza na qual a matéria que tudo compõe e tudo percebe é ativa em todos os seus movimentos e ações (*cf.* PL 1.8), mesmo que um objeto possa servir-lhe de ocasião para um movimento perceptivo³³. A concepção hobbesiana de percepção está, dessa maneira, enraizada em princípios básicos equivocados sobre a natureza e a matéria de modo geral. Cavendish se utiliza assim das cartas direcionadas à filosofia de Hobbes para opor-lhe as suas próprias teorias filosóficas e tentar esclarecê-las a partir do diálogo e da discussão: tudo em conformidade com a proposta da obra. A pensadora se utiliza desse recurso para apresentar a sua filosofia como uma alternativa plausível e até preferível em diversas das cartas, das quais merecem ressaltar (PL 1.8-9; 1.18-22).

Além dessa linha de argumentação, abundam argumentos apresentados por Cavendish para “contradizer” Hobbes e, num só golpe, defender a sua posição. Ainda restringindo-me à quarta carta é possível elencar: (c) existem situações nas quais o sujeito e o objeto da sensação

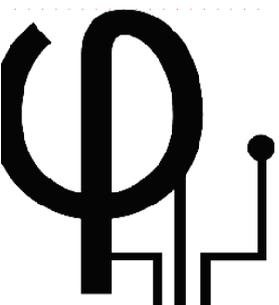
³² No original, em inglês: “*I am of an opinion, That all Perception is made by corporeal, figuring self-motions, and that the perception of foreign objects is made by patterning them out: as for example, The sensitive perception of foreign objects is by making or taking copies from these objects, so as the sensitive corporeal motions in the eyes copy out the objects of sight, and the sensitive corporeal motions in the ears copy out the objects of sound; the sensitive corporeal motions in the nostrils; copy out the objects of sent [sic.]; the sensitive corporeal motions in the tongue and mouth, copy out the objects of taste, and the sensitive corporeal motions in the flesh and skin of the body copy out the foreign objects of touch; for when you stand by the fire, it is not that the fire, or the heat of the fire enters your flesh, but that the sensitive motions copy out the objects of fire and heat*”.

³³ Tal debate acerca da atividade versus a passividade da percepção não é de forma alguma uma novidade do embate Cavendish e Hobbes, e não é sequer uma invenção da modernidade. Diferentes versões de uma tal divergência entre correntes filosóficas existiram quase em todo o período em que dizemos ter havido discussão filosófica no ocidente. Inclusive, tal debate levou diferentes figuras a apresentarem posicionamentos opostos quanto a percepção até no interior de uma mesma corrente filosófica, como podemos ver na divergência estoica entre Cleantes e Crisipo (ver DINUCCI, 2017), presente pelo menos em Diógenes Laércio, Cícero e Sexto Empírico. Para uma defesa de que há aproximações consideráveis entre o pensamento cavendishiano e a doutrina estoica antiga, ver O’NEILL, 2013 e TONANI, 2021.

estão numa distância e posição nas quais é impossível haver pressão das partes (como quando duas pessoas estão distantes e com muitos obstáculos entre elas) e mesmo assim ocorre a percepção (isto é, elas se escutam); (d) se a percepção fosse uma pressão ou impressão que advém do objeto ele mesmo, não haveria espaço para o erro e nem para opiniões divergentes, pois ele se imprimiria pelo menos de maneira consistente com a sua forma de fato; e (e) se a percepção fosse uma forma de (im)pressão, ela mais obscureceria que esclareceria. Se formos além da carta em questão, mas mantendo-nos dentro do escopo das cartas da primeira parte direcionadas a Hobbes, encontramos, como argumentos, (f) a defesa de que, caso a percepção fosse assim concebida, então ela deveria gerar “fendas e buracos”, de modo a afetar materialmente e inclusive machucar os órgãos dos sentidos – talvez levando-os a uma possível insensibilidade (PL 1.5; 1.18; 1.19; 1.22); (g) se os sentidos fossem oriundos de uma reação e, assim, de um movimento contrário ao movimento original, haveria uma guerra como fundo da sensibilidade, e os movimentos se cancelariam, resultando num repouso (PL 1.18); e, por fim (h) para que a pressão de um objeto fizesse todo o seu caminho deste até a sensibilidade, o objeto teria que ser duro o suficiente para causar uma impressão, e o meio [*medium*] não poderia ser tão raro a ponto de não conseguir reter tal impressão, pressão ou movimento – sem dissipá-lo(a) – até o órgão dos sentidos (PL 1.18).

A discussão continua então, tendo como interlocução o pensamento de Descartes, More, Val Helmont e outros nas subseqüentes cartas, que somam – ao total – cento e cinquenta e sete epístolas, das quais somente uma fração pequena já pôde dar origem a toda a reflexão que aqui foi proposta, sendo que passamos ainda ao largo de algumas teses e argumentos que necessitariam de um desvio demasiado longo do nosso caminho para que aqui lhe fosse dedicado o devido espaço.

É extremamente importante que ressaltemos a abundância de material filosófico e a fertilidade das discussões intelectuais empreendidas pelas obras cavendishianas, uma vez que é conhecido o apagamento que a historiografia tradicional da filosofia realizou com as autoras mulheres – que muitas vezes não são sequer representadas sob a égide da inexistência de filósofas mulheres na história: o que é simplesmente falso. Em última instância é de relevância contundente que mostremos quem foram as mulheres filósofas da história, e no caso de Cavendish e do período do início da modernidade, apresento esse artigo no sentido de começar a desenvolver um diálogo em potencial com a intelectualidade atual para estabelecermos uma literatura – inclusive em língua portuguesa – que encontre as diversas vozes femininas que compuseram a história do pensamento. Nessa nota, às considerações finais.



4 BREVES CONSIDERAÇÕES FINAIS

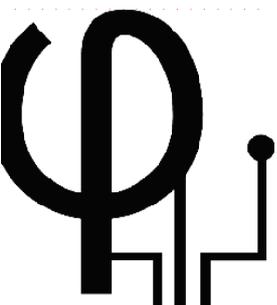
As vozes femininas da História da Filosofia devem ser amplificadas após sofrerem um sistemático afastamento e apagamento perpetuado por homens de todas as épocas na construção dos estudos sobre o pensamento. A Filosofia foi negada às mulheres do período moderno primeiramente a partir de uma educação diferenciada e excludente (da infância até a idade adulta – lembremos que a entrada de mulheres nas Universidades era interdita, assim como o será a *fellowship* de uma sociedade intelectual como a Royal Society), da qual inúmeras pensadoras da época reclamam e apontam seus problemas³⁴. Apesar disso, a produção intelectual por parte das mulheres do período é incrível, riquíssima e até hoje pouquíssimo explorada, tendo por motivo principal uma concepção machista e historicamente mal fundamentada na qual elas não escreviam ou não se preocupavam com a filosofia ou não apareciam como relevantes o suficiente para serem consideradas centrais para o período. Tais falácias estão já há algumas décadas sendo questionadas, principalmente pelo trabalho de historiadoras e estudiosas da filosofia muito sérias que se esforçam por mostrar que devemos reconstruir a nossa percepção dos caminhos percorridos pelos intelectos ao longo da história.

Esse artigo é um trabalho empreendido com a intenção de contribuir para a literatura crescente acerca dessa temática, mostrando como a proposta filosófica de Margaret Cavendish – que aqui restringimos à sua reflexão acerca da natureza – é deveras muito rica e repleta de diversas discussões, análises e leituras que ainda estão por fazer. Mais especificamente ainda, o estudo apresentado ensaia a defesa de que, se, no texto de pensadoras como Cavendish, há discussões frutíferas que em muito transcendem o que foi apresentado (que é uma fatia ínfima de uma discussão sobre somente dois conceitos de uma outra fatia que é a filosofia da natureza de Cavendish), então o argumento que reza sobre a inexistência de material filosófico produzido por mulheres no período da primeira modernidade não parece são.

No texto, foi abordada a concepção de percepção sensorial no pensamento de Hobbes, e, a partir da constatação de que esta estaria enraizada em princípios mecânicos do movimento, uma breve pesquisa acerca de alguns aspectos do movimento foi necessária. Uma vez trabalhada a posição hobbesiana, estabelecemos o foco nas cartas de Cavendish dedicadas a essa e traçamos, a partir de uma leitura detida de várias delas, algumas linhas mestras acerca de

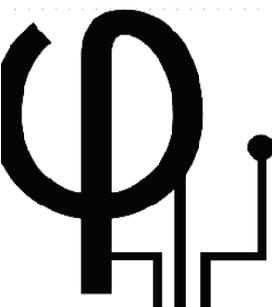
³⁴ Evidência para uma tal defesa, por parte das intelectuais mulheres, de uma educação que pudesse libertar as mulheres no lugar de colocá-las em posição de servidão e escravidão é extremamente abundante e não foram poucas as pensadoras que se esforçaram por defender tais preceitos. Somente nas ilhas britânicas dos séculos XVII e XVIII veremos, dentre tais pensadoras, nomes como Bathsua Makin, Mary Astell, Mary Wollstonecraft e a própria Margaret Cavendish, dentre ainda outras.

como podemos interpretar a posição (meta)física da filósofa. A partir daí, demos os primeiros passos na direção de um estudo acerca de concepções fundamentais da epistemologia e da ontologia da pensadora: o triunvirato da matéria (a existência de três graus de matéria – sensitiva, racional e inanimada); a doutrina da completa mescla dos três graus; o ocasionalismo causal e a percepção pela extração do molde. A partir de um contato mínimo com as obras sobre filosofia natural da intelectual, é possível constatar que todas essas doutrinas são estratégicas e estruturantes dentro do pensamento de Cavendish sobre a natureza. Por isso, o artigo não se pretendeu de maneira alguma ser uma referência definitiva ou apresentar uma leitura ou interpretação última da filosofia cavendishiana ou mesmo do embate desta com Hobbes. Mais que isso, ele se apresenta como um convite para as necessárias pesquisas vindouras que venham a se estabelecer – em particular em língua portuguesa – sobre a filosofia de Margaret Cavendish e muitas outras.



REFERÊNCIAS

- CAVENDISH, Margaret. *Philosophical and Physical Opinions*. [PPO] London: J. Martin and J. Allestrye, 1655. Acessado em: <<http://tei.it.ox.ac.uk/tcp/Texts-HTML/free/A53/A53055.html>> às 08h de 04/09/2020.
- CAVENDISH, Margaret. *Philosophical Letters*. [PL] London, 1664. Acessado em: <<http://tei.it.ox.ac.uk/tcp/Texts-HTML/free/A53/A53058.html>> às 08h de 04/09/2020.
- CAVENDISH, Margaret. *Observations upon Experimental Philosophy*. [OED] Ed. O'NEILL. Cambridge: Cambridge University Press, [1666/8] 2001.
- CAVENDISH, Margaret. *The description of a new world, called The Blazing World*. [BW] London: A. Maxwell, 1668. Acessado em <<http://tei.it.ox.ac.uk/tcp/Texts-HTML/free/A53/A53044.html> às 08h de 04/09/2020 às 08h30 de 04/09/2020>.
- CAVENDISH, Margaret. *O mundo resplandecente*. Trad. Milene Baldo. 2014. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária). Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas.
- CAVENDISH, Margaret. *Grounds of Natural Philosophy*. [GNP] London, 1668. Acessado em: <<http://tei.it.ox.ac.uk/tcp/Texts-HTML/free/A53/A53045.html>> às 08h30 de 04/09/2020.
- DETLEFSEN, Karen. “Margaret Cavendish and Thomas Hobbes on Freedom, Education and Women”. In: HIRSCHMANN, N. WRIGHT, J. (Orgs.) *Feminist Interpretations of Thomas Hobbes*. Pennsylvania State University Press, 2012, pp.149-168.
- DINUCCI, Aldo. “O conceito estoico de *fantasia*: de Zenão a Crisipo”. In: *Archai*, nº 21, Set-Dez 2017, pp.15-38.
- HOBBS, Thomas. *Leviathan*. [L] London: Andrew Crooke, 1651.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*. [L] Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, [1651] 1974.
- HOBBS, Thomas. *Elementorum Philosophiae – section prima: De Corpore*. [EP] London: Andrew Crooke, 1655.
- HOBBS, Thomas. *Elements of Philosophy – the first section: Concerning Body*. [EP] In: The English works of Thomas Hobbes of Malesbury. London: John Bohn, [1656] 1839.
- HOBBS, Thomas. *Do corpo – parte 1: Cálculo ou Lógica*. Trad. Maria Isabel Limongi e Vivianne de Castilho Moreira. Campinas: Ed. Unicamp, [1655] 2009.
- MALCOLM, Noel. “A summary biography of Hobbes”. In: SORELL, Tom (Org.) *Cambridge Companion to Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 13-44.
- O'NEILL, Eileen. “Margaret Cavendish, stoic antecedent causes, and early modern occasional causes”. In: *Revue Philosophique de la France de l'étranger*. Vol 3, 2013, pp. 311-326. Acessado em: <<https://www.cairn.info/revue-philosophique-2013-3-page-311.htm>> às 08h30 de 04/09/2020.



Recebido em: 23/03/2021

Aprovado em: 08/06/2021

Publicado em: 14/09/2021

O PAPEL DA FILOSOFIA NA CRISE CONTEMPORÂNEA

THE ROLE OF PHILOSOPHY IN THE CONTEMPORARY CRISIS

Felipe Luiz¹

(gumapoldo51@yahoo.com.br)

Resumo: O objetivo deste trabalho é debater o presente desde um ponto de vista filosófico, aliando ainda outras disciplinas, como a história, a ecologia e a sociologia à reflexão. Partindo do dado de que vivemos em um turbilhão de diferentes crises, que podem ser caracterizadas, de conjunto, como crise civilizacional, recua-se no tempo para ligar essas distintas crises às ciências. Estas são contextualizadas em seu surgimento na Grécia a fim de mostrar que, desde os primórdios, já se pensava que o papel da ciência seria dominar a natureza. O desenvolvimento técnico nos conduziu à crise ambiental, da qual somente podemos sair com mais técnica. Ao mesmo tempo, aspectos da crise contemporânea são eminentemente sociais e exigem uma nova civilização para que eles sejam resolvidos. O papel da filosofia, como aríete da revolução científica, no novo mundo é especificado, e o intento do artigo é aclarar estes pontos.

Palavras-chave: Filosofia. Crise contemporânea. Mudanças climáticas. Francis Bacon.

Abstract: The aim of this work is to discuss the present from a philosophical point of view, allying others disciplines, like history, ecology and sociology to the reflection. Departing from the data that we live in a whirlwind of different crises, which can be characterized as a civilizational crisis, we go back in time to link these distinct crises with the sciences. These are contextualized in his birth at Greece to show that, since his beginning, the role of the science as ruler of nature was already thought. The technical development drove us to the environmental crises, from which we can free ourselves only with more technic. At the same time, aspects of the contemporaneous crises are eminently social and demand a new civilization to be solved. The role of philosophy, as battering ram of the scientific revolution, in the new world is assigned, and the intention of the paper is to illuminate these points.

Keywords: Philosophy. Contemporaneous crisis. Climatological changes. Francis Bacon.

1 INTRODUÇÃO

A era contemporânea é a era das crises: crise das ciências, crise da sociedade, crise dos papéis sexuais tradicionais, crise da família; sem falar das crises econômicas, com as quais querem que nos acostumemos. Uma dessas crises mais prementes é do clima, com o

¹ Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP / Campus Marília. Bacharel em Filosofia pela Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – UNESP / Campus Marília.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8832004495537925>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6446-0810>.

aquecimento global, em cuja raiz se aponta a ação humana, especialmente a emissão de determinados gases, que provocariam o chamado efeito estufa. Crise é um termo, como outros das línguas atuais, originadas do grego. *Krisis*, na bela língua helênica, indica a ação de decidir ou de escolher algo. O vocábulo está ligado ao verbo *krinō*, que quer dizer: eu julgo, eu decido, eu escolho. A crise é, desta feita, o momento em que uma decisão deve ser tomada. Não à toa, nos momentos das tão difundidas crises, certos caminhos são preferidos em detrimento a outros, determinando um destino que se toma. Na crise atual, essas decisões devem ser deliberadas, como em outras, e, no caso dos problemas climáticos, quanto mais se protela a decisão, a situação se agudiza e os problemas se avolumam.

Para tomar uma decisão acertada, é mister estar informado sobre as origens de nossos múltiplos problemas, ação na qual as ciências, humanas e naturais, podem contribuir. O tópico sobre a formação do presente, sobre o que constitui a especificidade do coevo, é muito atual em variados campos de investigação, e vem atraindo para si algumas das melhores mentes.

Encontramo-nos em um período muito particular da história do gênero humano, a assim chamada modernidade. Se, para alguns, ela está ultrapassada (por exemplo, LYOTARD, 1979), ela se marca por certas características nunca dantes experimentadas, como uma sociedade altamente dependente da ciência, uma economia globalizada, intenso trânsito de pessoas e bens pelo mundo. Não é possível escrever a história do planeta Terra sem passar pelo peso decisivo da ciência em sua formatação, bem como as consequências que este caminho implicou no desdobramento das sociedades de antanho.

1 A CIÊNCIA ANTIGA E A CIÊNCIA MODERNA

A ciência moderna possui uma história própria, que nos remete a alguns séculos atrás, até figuras como Galileu (1564-1642), Descartes (1596-1650), Kepler (1571-1630) e Francis Bacon (1561-1626). O que aqui mais nos interessa são algumas conhecidas formulações de deste último, polímata inglês que dedicou parte considerável de suas horas a escrever sobre filosofia. Bacon é tomado como o pai da ciência experimental, distante da ciência praticada no Ocidente por séculos, preferencialmente uma que passava longe das matemáticas, e era, sobretudo, uma ciência das qualidades, à moda aristotélica, como o sábio grego na altura de seus dias definiu. Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) nos legou muitos livros, mas recomenda-se uma ordem específica da leitura de suas obras, a começar por seus escritos sobre metodologia, o famoso *Órganon*, no qual ele deita as bases da lógica enquanto disciplina, base esta que ainda Kant (1724-1804), mais de dois mil anos depois, considerava seguras,

ao tomar a lógica como uma ciência acabada – ignorando a verdadeira revolução que, décadas depois, Frege (1848-1925) imporá a essa disciplina. *Órganon*, em grego, significa *instrumento* e está ligado ao verbo *ergazdomai*, “eu trabalho” (CHANTRAINE, 1968, p. 815). Por isso se recomenda a leitura dessa obra antes de se encarar os demais trabalhos de Aristóteles, visto que, ao compreendermos seus instrumentos de pesquisa – a lógica –, compreenderemos melhor seus resultados.

Francis Bacon, no seio do Renascimento, escreveu um livro chamado *Novum organum* (ou seja, *Órganon novo*) propondo uma nova metodologia de pesquisa. Não mais deduções e busca de gêneros e espécies, na composição de uma grande taxinomia do mundo, mas, sim, uma ciência pautada na experimentação. Esse livro de Bacon é particularmente moroso: ele nos brinda com exemplos de grandes tabelas, onde, após testar dado experimento, se deve descrever os efeitos, os resultados. Essa ciência que nascia marcaria para sempre os rumos da pesquisa no globo e está na raiz mesma da ciência contemporânea – junto com as propostas de matematização de Galileu, por exemplo, ou o método cartesiano de dividir um objeto em tantas partes quanto necessárias para seu estudo.

Mas o mais revelador do livro de Bacon se encontra nas primeiras páginas. Bacon fala que a mente possui um direito sobre a natureza (BACON, 2003, p. 43). Adiante, liga saber e poder; conhecer a natureza em seus meandros, o que ele propõe a nos ensinar no livro, ao nos fornecer uma metodologia para tanto, significa fazer crescer o poder sobre essa natureza. O fito do saber não é, como em Platão, o deleite do conhecimento da Verdade, com V maiúsculo, mas o poder sobre a natureza, o controle que é aberto sobre esta quando conhecemo-la. Ele acrescenta:

Pois o homem é agente e intérprete da natureza; ele age e compreende somente enquanto há observado a ordem da natureza trabalhando ou por inferência; e não sabe e não pode fazer mais. Nenhuma força existe a ponto de poder interromper ou quebrar a cadeia de causas; e a natureza é conquistada somente pela obediência. Portanto, essas duas metas do homem, conhecimento e poder, um par de gêmeos, se dirigem à mesma coisa, e os trabalhos são sobremaneira frustrados pela ignorância das causas (BACON, 2003, p. 24, a tradução é nossa)²

² No original: “For man is nature’s agent and interpreter; he does and understands only as much as he has observed of the order of Nature in work or by inference; he does not know and cannot do more.18 No strength exists that can interrupt or break the chain of causes; and nature is conquered only by obedience. Therefore those two goals of man, knowledge and power, a pair of twins, are really come to the same thing, and works are chiefly frustrated by ignorance of causes”.

Ao contrário da ciência que dominara o Ocidente por mais de um milênio, fundamentalmente uma ciência das qualidades, um tanto quanto apartada do desenvolvimento das técnicas, Bacon dá indicações de uma ciência prática, voltada ao controle e domínio da natureza. Não deve nos espantar que essa filosofia baconiana, um dos nomes mais famosos do empirismo, tenha grassado na Inglaterra onde, um século mais tarde, se detonará a revolução industrial, quer dizer, a utilização da ciência no processo produtivo, em um processo que alterou todas as plagas do globo, como já apontamos.

Essa ciência que quer dominar não era, a bem da verdade, inteiramente nova. Entre os antigos gregos em seus primórdios a busca pelo princípio que nos permitiria controlar a natureza já era pautada. Quis-se pintar uma visão dos primeiros filósofos e de toda a sabedoria grega – em um momento onde a distinção mais tarde tão importante entre ciência e filosofia não havia sido empreendida – como desligados do mundo, preocupados com as coisas divinas, com as cabeças nas nuvens, título de uma famosa peça de Aristófanes (447 a.C. – 385 a.C.) sobre Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.), retratado como no mínimo exótico, por exemplo, ao se preocupar com o tamanho do pulo da pulga. Até mesmo Esopo (620 a.C. – 564 a.C.) nos fornece uma fábula do astrônomo, aquele com os olhos voltados às coisas do céu, como desligado do mundo, avoado: em sua curta história, o astrônomo, ao contemplar a abóbada celeste, cai em um poço e é vítima de troça geral.

Tradicionalmente se marca o surgimento da filosofia e da ciência com Tales de Mileto (século VI a.C.). Ele teria rompido com a explicação puramente mítica, como aquela fornecida por Hesíodo (sec. VII a.C.), um poeta do século VII, em benefício de uma explicação naturalista da natureza. Tales deixou epígonos em Mileto, na atual Turquia, como Anaximandro (610 a.C. – 546 a.C.) e, este, Anaxímenes (688 a.C. – 524 a.C.), marcando assim uma sucessão de pensadores, a primeira escola de filosofia, a *milésia* que inaugura um debate que dura até nossos dias. Esses pensadores não surgiram do nada; bastante ao contrário, nas produções prévias da cultura helênica se pode encontrar elementos que contribuiriam à suas teorias. E não somente helênicos. O território grego, diminuto e de solo pobre, forçava esse povo ao mar, razão pela qual mantiveram contatos com as culturas da bacia do Mediterrâneo e, até mesmo, do Mar Negro. O alfabeto grego, por exemplo, é uma adaptação daquele fenício, e, antes dos gregos, os quais conhecemos melhor, outras civilizações, como a micênica e a minoica, floresceram no território da futura Hélade (VERNANT, 1962).

Os micênicos se organizavam à moda de outras civilizações antigas, com a vida social orbitando em torno de um palácio, onde residia um imperador (*anax*), responsável pela manutenção das trocas. São esses gregos, também chamados de aqueus, os

protagonistas de dois dos mais influentes livros já escritos, a *Iliada* e a *Odisseia*. Essa brilhante civilização sucumbiu nas mãos de hordas de outros povos, os *dórios*, os quais originariam Esparta e seu espírito militar. Séculos mais tarde, após um período conhecido como Idade das Trevas, ressurgia a Grécia, mas já não mais organizada em torno do *anax*. Surgia a *pólis*, com sua ordenação e característica as quais, no tempo, proporcionariam ao mundo a filosofia, a ciência e a tragédia grega, como ainda hoje podemos conferir (VERNANT, 1962).

Jean-Pierre Vernant (1962) mostra como essa ordenação da nova forma de organização da vida social grega na *pólis* se reflete nas produções teóricas de então. Anaximandro, o primeiro filósofo a nos deixar algo escrito, é famoso por ter introduzido alguns termos, que teriam longa vida na filosofia. Trata-se das noções de *kosmos*, mundo, universo; e de *arché*, princípio. Segundo Vernant a ordem que imperava na cidade refletiu-se em Anaximandro, que buscou esta ordem na estrutura dos astros; isto porque *kosmos* mantém ligações com o verbo *kosmeō*, “por em boa ordem”, com uma denotação estética também, que terminaria por redundar em nossa palavra “cosmético”. Já o termo *arché* é, ao mesmo tempo que “princípio”, “comando”, “ordem”, “império”; na primeira pessoa do singular *archō* quer dizer tanto “eu começo” quanto “eu comando”, “sou o primeiro”; em inglês, *I rule*. A *arché* do *kosmos* não é, pois, um princípio qualquer, mas um que domina o existente. Anaximandro acreditava que esse princípio dominador era o que ele chamou de *apeiron*, o ilimitado, do qual os mundos se geram e para qual os mundos tornam (VERNANT, 1962; LUIZ, 2018).

A ciência grega, longe de ser uma tal voltada para a mera especulação, era prática, postulando experimentações, seja em sua época de nascimento, seja na época helenística, ou seja, no período após os sucessos militares de Alexandre, o Grande. Faz parte do anedotário ocidental as escaramuças de Marcelo, cônsul romano, para vencer os frágeis siracusanos, defendidos pelas invenções de Arquimedes (287 a.C. – 212 a.C.), aquele cientista que falou as célebres palavras quando descobriu como calcular as diferenças de volumes dos corpos: *Eureka! Eureka!*, quer dizer, “encontrei”, “encontrei”. Armado de seus princípios teóricos, Arquimedes dificultou a vida de Marcelo, com máquinas capazes de lançar navios pelos ares ou queimá-los em pleno mar (FILHO, s.d.).

Já em sua aurora a ciência grega, que redundaria na moderna ciência contemporânea, se preocupava com o domínio sobre a natureza. Mas não só. Ao lado dessa veia experimentalista, desenvolviam duas outras linhas de força, uma ético-política, a outra meramente especulativa.

Quanto à primeira, podemos pensar nos trabalhos de Sócrates, Platão, dos sofistas, de Aristóteles, dos epicuristas e dos estoicos. Todos buscavam, de uma forma ou de outra, encaminhar a vida de certa maneira, forneciam-nos ou problematizavam princípios com

os quais guiar a vida cotidiana. Platão nos brinda com propostas sobre como organizar todo o Estado. Mesmo na via que chamamos de contemplativa esse gênero de encaminhamento, voltado às pesquisas sobre, por exemplo, a causa primeira da natureza, não está desligada de um encaminhamento prático, na exata medida em que a descoberta fiável, por exemplo, da existência de deus induz nos meros mortais certos comportamentos, sejam ético-políticos sejam, mesmo, na pesquisa teórica. Se há uma força, tal qual pintada por muitas religiões, a comandar o universo, o conhecimento dessa força certamente permitirá que nós, a nosso turno, manipulemos esse universo.

Em qualquer das vias tomadas, o conhecimento das coisas dos filósofos, da *árché* do *kosmos* ou de uma parte deste, não é mera enfeite de um livro, posto que carrega fortes consequências. Adorno e Horkheimer, pensadores da assim chamada *Escola de Frankfurt*, já no século XX, mostram, em um estudo já clássico, como a própria explicação que a mitologia fornecia já era um tipo de esclarecimento, reforçada pelo surgimento da filosofia. Este termo é normalmente reservado ao pensamento típico do século XVIII, mais conhecido no Brasil como Iluminismo. Os Iluministas defendiam a razão como árbitro da sociedade e guia no devir, além de postularem a defesa da ciência como pedra-de-toque intelectual. Para os pensadores frankfurtianos, o Esclarecimento, outra tradução do termo alemão *Aufklärung*, seria um processo de longo prazo, começado milênios antes e cujos encaminhamentos a sociedade ainda sentia. Pensemos em Hesíodo, por exemplo, que nos fornece uma explicação e uma genealogia do mundo com seus deuses e deidades. Já se trata de uma racionalização na qual, conforme dito, a filosofia posterior bebeu para se firmar (SNELL, 2011).

Nossa perspectiva é, portanto, aquela segundo a qual desde seus princípios a filosofia ou ciência ocidentais se propuseram a dominar a natureza ou outros homens, ou, para sermos mais filosoficamente rigorosos, o ser ele mesmo. Essa perspectiva contradiz o próprio Aristóteles para quem a ciência dos primeiros princípios seria desinteressada, surgida quando as ciências da utilidade já estavam constituídas (ARISTÓTELES, 2002, 980a–993a). Conforme vimos, essa primeira ciência – a de Anaximandro – ocupava-se também da descoberta dos princípios que dominam o universo.

Nos primórdios, ciência e filosofia estavam unificadas. Os primeiros filósofos são também os primeiros cientistas e ainda Aristóteles pode ser considerado ambos. Mas, no período helênico, há uma forte separação entre ambos. As ciências naturais, mais pautadas na experimentação, seguem uma via própria, enquanto que a filosofia permanecerá com suas especulações e pensamento sobretudo pautados na cosmologia, na ética e na política. A Academia, se bem nos brincou com Eudoxo e sua proposta de matematização da

astronomia, proposta que pode ser remetida a Platão, também seguiu com uma via eminentemente especulativa, encaminhando-se para o ceticismo (LLOYD, 1970).

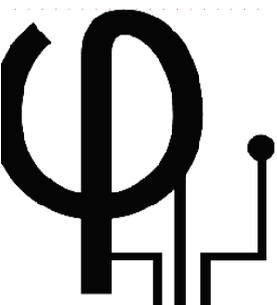
Em um primeiro período a ciência que mais se afastava das especulações filosóficas, constituindo um ramo próprio, é a medicina, com sua forte organização interna. Os médicos visavam a saúde do corpo, prescreviam uma dietética, etc. Ou seja, não era uma ciência meramente contemplativa, mas prática, voltada para questões cotidianas, diríamos, experimental, visto que até um período bem tardio, até Galeno, pelo menos, ainda se praticavam dissecações (LLOYD, 1970).

Do mesmo modo a filosofia da natureza. Como negar que o interesse de um Anaximandro fosse também prático, visto que ele elaborou um mapa, quer dizer, um guia para nos conduzir na descoberta do mundo (LUIZ, 2018). Ou, ainda, Tales, que, empregado em expedições militares, desviou o curso de rios, a fim de possibilitar a passagem de um exército. A própria anedota de Tales empregando seus conhecimentos para ganhar dinheiro, no caso da previsão da colheita das oliveiras (KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, 2010), é bem ilustrativa de como os primeiros pensadores tinham um interesse prático, que a palavra *arché* denuncia.

Há variados vocábulos gregos que podem valer como *princípio*. Por exemplo, *epistrophos*, “que é a causa de”; ou *puthmēn*, “fundamento de algo”. A escolha de *arché* não foi desprovida de propósito. Queria se indicar o domínio que a descoberta do princípio que comanda exerce sobre a natureza. A continuidade dessa pesquisa e o fato de a ciência grega não ser em qualidade distinta da ciência moderna, mostra bem o que se intentava.

Na ciência grega já estava presente a experimentação, as classificações, as analogias, etc., ou seja, todos os elementos da ciência moderna (HEIDEL, 1946), à exceção dos refinados instrumentos, visto que a história das ciências e a história das técnicas foram se encontrar só muito recentemente em termos históricos, com interconexões fortuitas ao longo do tempo, como se verá adiante. Além disso, os gregos não possuíam os numerais indoarábicos, mas uma notação dos numerais com os grafismos alfabéticos. A questão da motivação também pesa. Afora a escravidão, sobre a qual tornaremos, o principal impulso da ciência naqueles tempos era a questão bélica ou a fama de governantes. A quase inexistência de instituições que congregassem pesquisadores, o analfabetismo reinante, as poucas comunicações entre os pesquisadores, etc., tudo isto explica o porquê de, por exemplo, a máquina a vapor não se ter desenvolvido ainda na Antiguidade, malgrado portas automáticas ou altares que versavam sozinhos as libações terem sido encetados (LLOYD, 1973).

Dominar a natureza já nos ocupa, portanto, há milênios. Durante a Revolução científica dos séculos XV e XVI esse ideal filosófico se reconstrói. Obnubilado durante a



Idade Média pelos desenvolvimentos pós-aristotélicos do pensamento científico, ao ideal baconiano, exposto acima, de se adornar da natureza, juntam-se técnicas lentamente maturadas pelo tempo – como a alquimia, a magia natural ou procedimentos filomatemáticos, como a construção de fortes militares – que redundarão na ciência moderna. Não que outros fins, como a prova da existência de deus ou da imortalidade da alma, sejam escanteados. A relação entre a ciência moderna então nascente e a religião é mais complexa que simples competição, posto que ambas concorreram para o difícil parto do mundo contemporâneo (HENRY, 2002).

Essa ciência interessada em dominar a natureza encontrou um campo especialmente fértil na Inglaterra. Por traços idiossincráticos, a Inglaterra experimentou uma série de transformações que abriram estrada para a origem do mundo moderno. Dentre esses traços, podemos citar a Reforma anglicana, liberando-a do jugo católico, as sucessivas revoluções do século XVII, o cercamento dos campos e princípio da urbanização e uma longa tradição nesses saberes práticos, como a alquimia ou a magia. Essa série de fatores combinou-se, dando lume ao surgimento propriamente falando daquilo que foi tomado ainda por Kant como paradigma de ciência, a obra científica de Newton (CANÊDO, 1994).

Em um primeiro momento, a Revolução Industrial, que lançou sobre o planeta a força da razão dominadora, se deveu mais ao desenvolvimento de técnicas que da ciência propriamente falando. A história das ciências não se sobrepõe à das técnicas; são séries diferentes. Na Antiguidade, por exemplo, eram, dentre os cidadãos, os homens do saber os abastados, homens de posses, com muitos escravos que se escolhiam os cientistas. Os técnicos eram os escravos, verdadeiros detentores da técnica, os que sabiam formatar dada matéria em um objeto, para ficarmos em uma posição criptoaristotélica, ou seja, eram a causa eficiente. Já homens como Anaximandro provavelmente possuíam recursos, algo que a própria etimologia de seu nome, *senhor dos currais*, revela, ou, ainda Anaxágoras, *senhor da ágora*, a praça de comércio — Anaximandro e Anaxágoras são importantes filósofos dos primeiros tempos desta disciplina, a filosofia. Esse desnível talvez ajude a explicar porque os gregos ou seus êmulos romanos não conseguiriam desencadear algo como uma revolução industrial, aplicação de técnicas específicas no processo produtivo. O trabalho técnico, os ofícios, eram encarados como próprio dos escravos, indignos de um homem livre. Tanto é assim que, em sua *Ética a Nicômaco*, Aristóteles (1962, 1094a) propugna a vida contemplativa (*bios theoretikos*) como forma superior de modo de vida. E na proposta de organização política da cidade em Platão, os artesãos não são muito bem quistos; quem reina é o filósofo, esse que, diz o pensador dos ombros largos, ascendeu à Verdade, ao contemplar as formas mesmas (PLATÃO, 327a-621d). A própria palavra teoria, tão afeita ao mundo moderno, vem do verbo *theorō*, “ver”,

“contemplar”. Além disso, na *Metafísica*, o Estagirita deixa claro que o saber superior, o conhecimento das causas primeiras, surgiu onde havia ócio; quer dizer, era apanágio dos abastados, dos nobres, das classes altas (ARISTÓTELES, 2002, 980a-993a).

A própria escravidão é outro obstáculo ao desenvolvimento da técnica na Antiguidade. O dono do escravo, encarado por Aristóteles (1959, 1252a) como instrumento na *Política*, não tinha interesse em introduzir inovações técnicas. O lucro, pedra basilar da economia contemporânea, se bem era buscado, como provam as produções de cerâmica ou as próprias trocas entre os impérios, estava longe de ter se tornado o cerne das sociedades antigas. Enquanto instrumento, basta substituir o escravo que a produção continua, não há interesse no melhoramento técnico desta (SCHUHL, 1955).

2 FILOSOFIA, CIÊNCIA E A CRISE CONTEMPORÂNEA

Devido a esses fatores, a ciência antiga encontrou obstáculos intransponíveis. Além disso, a lenta maturação das técnicas, em um processo experimental de erro e acerto, foi fundamental para a eclosão da revolução industrial. Se em um primeiro momento foi mais o desenvolvimento de técnicas responsável pela revolução industrial que a filosofia ou a ciência propriamente falando, logo isto cai por terra. A ciência se torna pedra angular dos novos desenvolvimentos técnicos; ela se torna verdadeira força produtiva, em um processo no qual ainda estamos inseridos (CANÊDO, 1994; IGLESIAS, 1982).

Com a cristalização das ciências econômicas, e o surgimento do capitalismo industrial, dominar a natureza para produzir bens rentáveis se tornou a verdadeira pedra angular do processo produtivo. A natureza, vista como viva por alguns filósofos antigos (o assim chamado hilozoísmo) e como fruto dos designios de um demiurgo, em tempos posteriores, é totalmente dessacralizada. Dá-se-lhe um sentido utilitário, como algo a ser dominada em benefício dos seres humanos. As espécies animais, os rios, as matas — tudo reduzido às posições que Bacon, como acima exposto, encarava: objetos a serem dominados. A tradução brasileira do *Novum organum* embora perca em fidelidade ganha em clareza: “o homem é ministro e intérprete da natureza” (BACON, 1973). O homem reina, a natureza se submete; ela é decifrada para o gozo do homem.

A ideia de natureza na filosofia é bastante rica e complexa e não podemos exauri-la em um texto desta natureza. Mas ela é pensada como fundamentalmente outra, distinta da civilização, esta tomada como império da técnica e do costume. Assim se pintava, na filosofia política de outrora, uma diferença entre o estado de natureza, compreendido

como anterior ao estabelecimento da soberania, quer dizer, das leis humanas, que nos regem a vida, onde os homens viviam a barbárie. Segundo Hobbes (1929), reinava o medo e a desconfiança mútua. Para finalizar com essa tensão constante, os homens resolveram estabelecer um contrato, criando a civilização.

A noção da natureza como algo a ser dominado ou conquistado se espalhou pelo imaginário contemporâneo. E as consequências dessa postura também. Extinção de espécies, esgotamento de jazidas, aquecimento global, alto número de doenças respiratórias oriundas da poluição e, mesmo, pandemias advindas do provável consumo de animais silvestres, como a que vivemos atualmente. Se o mundo contemporâneo se firmou sobre a exploração da natureza para fins comerciais, ao mesmo tempo ressurgem em muitos certa nostalgia da vida campestre, longe dos males da civilização. Esta vida, tornada impossível, visto o alcance global das mudanças desencadeadas pela ação humana dominadora da natureza, é verdadeiro sonho de consumo de grupos inteiros nas grandes cidades. Ao mesmo tempo, para boa parte da população mundial, ir para as cidades pode significar o rompimento com uma economia de subsistência e a possibilidade de adquirir algo de confortável para vidas miseráveis e curtas, eivadas de dores, no campo. No fundo, trocam-se os termos, mas os problemas lá e cá persistem, posto que, na cidade, por vezes encontrarão apenas pobreza e desigualdade.

Esse modelo civilizatório é que está em xeque (GORZ, 2009). A humanidade em constituição consome mais recursos do que o planeta pode repor, e os avisos científicos de falta de recursos básicos em um futuro não muito distante – recursos como água potável – prenunciam um futuro sombrio. Se foi o desenvolvimento da técnica que nos lançou às beiras do colapso civilizacional, a saída parece depender desta mesma técnica e de decisões eminentemente políticas.

Depende da técnica porque as mudanças desencadeadas só podem ser paradas com alterações do pór humano no *cosmos*. Muito dificilmente a sociedade globalizada aceitará mudanças que signifiquem abandonar as benesses conquistadas. Ao mesmo tempo, a pressão de novas levas populacionais ansiosas por esses melhoramentos na qualidade de vida aumentarão a demanda por mais recursos. Afinal, desde o cristianismo, com sua afirmação radical da igualdade de todos, e da Revolução francesa, que transforma essa igualdade em um quadro jurídico, como justificar que os povos do Norte tenham acesso a melhores médicos, tecnologia de ponta, boa alimentação e casas confortáveis enquanto que, no Sul do mundo, a alguns quilômetros de minha residência, as pessoas morem em choupanas de madeira não tratada? Por isso a decisão é, ao mesmo tempo que técnica, política. Se a técnica avança a passos largos no sentido de produzir materiais mais baratos, cidades equipadas com a

última invenção poupadora de energia e recicladora de recursos, o próprio modelo do sistema deve ser alterado, no coração mesmo da geopolítica. As velhas divisões do mundo, já não se sustentam. São Paulo e Rio, por exemplo, contam com áreas onde os recursos disponíveis não fazem inveja a nenhuma outra metrópole do mundo. Já Paris está dotada de áreas de pobreza extrema, que embaçam o lume da cidade luz.

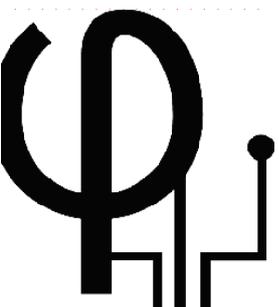
Essa situação que mescla falta de acesso a bens básicos convivendo com a mais moderna tecnologia, problemas ambientais oriundos, sobretudo do consumo dos países ricos, e carências humanas as mais fundamentais, só vai piorar com o tempo, caso as ações devidas não sejam tomadas. Toynbee (1960), o famoso historiador inglês, cujo trabalho se focou, dentre outros pontos, na história de civilizações, nota também como elas morrem. Se a latinidade feneceu por ter perdido fôlego, estamos chegando a um ponto similar, visto que, há pressão para que produzamos mais, para mais pessoas, ao mesmo tempo em que os recursos do planeta se esgotam a níveis alarmantes.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alguns pensam que a corrida ao espaço, onde ricas jazidas minerais nos aguardam, pode ser a solução. Novamente, ficaríamos na dependência do desenvolvimento rápido de novas tecnologias para nos salvar de problemas desencadeados pelo uso dessa mesma tecnologia. Podemos nos indagar se não seria apagar fogo com gasolina e criar, para o futuro, outra sorte de problemas. Mas essa solução, proposta por pessoas extremamente influentes, como Elon Musk, aborda só metade do problema. A outra metade é política, e vai envolver alterações na situação e no padrão de vida da parte mais rica e boreal do planeta.

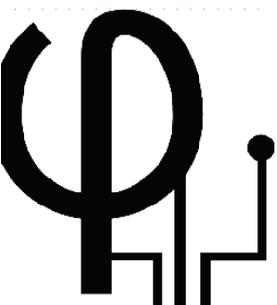
Se os movimentos filosóficos desencadeados na longínqua Grécia, retomados e alterados no Renascimento, materializados na Revolução Industrial nos causam, hoje problemas, é também tarefa da filosofia a proposição de soluções adequadas para a atual situação. Claro, a filosofia por si mesma tem poderes bastante limitados. É sua influência sobre políticos e a população que pode gerar frutos. Mas, talvez, seja tarde para a filosofia, visto que o atual período exige menos ponderações e mais ações. Dentre as tarefas que se impõem à filosofia arrolamos: pensar um novo modelo científico, já desligado da ideia de *arché*; teorizações sobre qual o modelo de sociedade socialmente justo e ecologicamente adequado; questões éticas, como as relativas ao consumo e exploração animal; revisão sobre a verdadeira contribuição das diferentes civilizações mundiais no engendrar da sociedade contemporânea; etc.

As civilizações do passado ruíam por guerras, crises econômicas, invasões. Dado que uma guerra global, pelo peso da arma atômica, parece improvável, visto significar o fim dos contendores, podemos especular se não seriam os movimentos internos de nossa civilização a provocar um colapso certo, caso não se adotem mudanças. Mas, ao contrário dos Impérios do passado, somos dotados de meios de contornar nossas atuais dificuldades com a estratégia certa e as soluções adequadas. Talvez elas já existam, só precisam ser postas em prática, livres das peias que nos constroem a um mundo literalmente em decomposição, que ruma à destruição certa caso não ajamos. E a filosofia tem um papel a contribuir na emergência desse novo mundo que, nos interstícios do planeta, se insinua mais e mais.



REFERÊNCIAS

- ADORNO, T. W. HORKHEIMER, M. *Dialetik der Aufklärung*. s/l: Fischer Taschenbuch Verlag, 1989.
- ANAXIMANDRO *et ali*. *Os pensadores originários*, Petrópolis: Vozes, 2017.
- ARISTÓTELES. *Ethikon Nikomakheion*. Great Britain: Oxford University Press, 1962.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2002.
- ARISTÓTELES. *Politikon*. Cambridge: Harvard University Press, 1959.
- BACON, F. *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BACON, F. *The New Organon*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- CANÊDO, L. B. *A revolução Industrial*. São Paulo: Atual, 1994, 18ª ed.
- CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Histoire des mots. Paris: Klincksieck, 1968.
- FILHO, A. *Arquimedes*. São Paulo: Ediouro, s.d..
- GORZ, A. *Écológica*. Paris: Galilée, 2009.
- HENRY, J. *The Scientific Revolution and the origins of modern Science*. New York, Palgrave, 2002, 2a. ed.
- HEIDEL, W.A. *La edad heroica de la ciencia*. Tradução Augusta de Mondolfo. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946
- HOBBS, T. *Leviathan*. Great Britain: Oxford University Press, 1929.
- IGLESIAS, F. *A revolução industrial*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- KIRK, G.S. RAVEN, J.E., SCHOFIELD, M. *Os filósofos Pré-Socráticos*. História crítica com seleção de textos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010
- LUIZ, F. Anaximandro, a teleologia e a história. *Diaphonía*, v. 4, n. 2, 2018. Disponível em: <<http://e-revista.unioeste.br/index.php/diaphonia/article/view/21309>>.
- LLOYD, G.E.R. *Early Greek science*. Thales to Aristotle. London: Chatto & Windus, 1970
- LLOYD, G.E.R. *Greek Science after Aristotle*. London: Chatto & Windus, 1973
- LYOTARD, J.F. *La Condition Postmoderne: Rapport Sur Le Savoir*, Paris: Minuit, 1979.
- PLATO. *Republic*. Cambridge: Harvard University Press, 1927, 2 vol.
- SCHUHL, P-M. *Maquinismo y filosofía*. Buenos Aires: Galatea Nova Visón, 1955.
- SNELL, B. *Die Entdeckung des Geistes*. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011, 9ª ed.
- TOYNBEE, A. *Helenismo — história de uma civilização*. RJ: Zahar Editores, 1960.
- VERNANT, J.-P. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1962, 1ª edição.



Recebido em: 12/01/2021

Aprovado em: 13/05/2021

Publicado em: 14/09/2021

O FETICHISMO DA FORMA EQUIVALENTE E DA FORMA DINHEIRO NO CAPÍTULO PRIMEIRO DE “O CAPITAL” DE KARL MARX

THE FETISHISM OF THE EQUIVALENT AND MONEY FORM IN THE FIRST CHAPTER OF “THE CAPITAL” BY KARL MARX

Lorraine Marie Farias de Araújo¹

(lorrainemfa@gmail.com)

Artur Bispo dos Santos Neto²

(arturbisponeto@gmail.com)

Resumo: Neste texto procurar-se-á elucidar o fundamento e a manifestação do fetichismo da mercadoria conforme o capítulo primeiro de *O capital* de Karl Marx. O processo de constituição da relação entre a forma relativa do valor e a forma de equivalente culmina na cidadania universal da forma-dinheiro. A forma equivalente passa por um movimento sucessivo de metamorfoses que culmina no fetichismo do dinheiro. O fetichismo do dinheiro é precedido pelo fetichismo da forma equivalente, que muda de pele e se torna o equivalente universal de todas as mercadorias. O hieróglifo social que tem como cerne a mercadoria é desvelado a partir da análise do seu movimento interno em meio à relação social baseada no sistema do capital. Para operar a investigação crítica da anatomia do fetichismo da mercadoria e do dinheiro, recorrer-se-á aos empréstimos da investigação apresentada por Jadir Antunes no artigo “Marx e o fetiche da mercadoria dinheiro”.

Palavras-chave: Mercadoria. Dinheiro. Fetichismo. Capital.

Abstract: Throughout this text we will try to elucidate the basis and the manifestation of the fetishism of the commodity as it appears in the first chapter of Capital. The process of constituting the relationship between the relative form of value and the equivalent form culminates in the universal citizenship of the money form. The equivalent form goes through a successive movement of metamorphoses that culminates in the fetishism of money. The fetishism of money is preceded by fetishism in the equivalent form that sheds its skin and becomes the universal equivalent of all commodities. Thus, the social hieroglyph whose core is the commodity is unveiled from the analysis of its internal movement in the midst of the social relationship based on the system of capital. To operate the critical investigation of the anatomy of the fetishism of merchandise and money, the research loans presented by Jadir Antunes in his article, “Marx and the fetish of the money merchandise”, will be used.

Keywords: Merchandise. Money. Fetishism. Capital.

¹ Mestranda em Serviço Social pelo Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas – UFAL. Graduada em Serviço Social pela Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0517874820409184>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5315-5979>.

² Professor Doutor do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes e do Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Alagoas – UFAL.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3979204224090102>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4669-096X>.

1 INTRODUÇÃO

O propósito central de Marx no primeiro capítulo de *O Capital* é operar o que a economia burguesa jamais poderia fazer: provar como a forma-dinheiro constitui a forma mais ofuscante de manifestação da riqueza e do estado de alienação e estranhamento da sociedade regida pelo sistema do capital³. O movimento na direção da superação do enigma do dinheiro passa pela investigação e exposição da anatomia da mercadoria mediante o acompanhamento do desenvolvimento da expressão do valor desde sua manifestação mais simples até sua forma mais elevada, revelada no equivalente universal e na mercadoria-dinheiro.

No entendimento de Marx, para alcançar este feito notável, é primordial apreender a língua da mercadoria na perspectiva de decifrar sua condição de hieróglifo social. A tentativa de revelar a natureza da mercadoria pressupõe um tipo de linguagem capaz de capturar sua especificidade e essencialidade. Assim, torna-se imperativa a constituição de uma gramática capaz de apreender o léxico das abstrações objetivas e subjetivas que fundamenta o movimento imanente da mercadoria, do dinheiro e do capital.

Na perseguição desse itinerário, Marx opera uma forma de investigação e exposição que supera a Economia Política ou ciência econômica da burguesia, mostrando a relação existente entre economia e filosofia, economia e estética⁴, economia e história. Seu estilo refinado e avesso ao hermetismo rompe com o cânone acadêmico predominante mediante a recorrência às metáforas, ironias, sátiras e comparações expressas na literatura, visando à exposição da natureza da mercadoria, do dinheiro e do capital.

³ A revelação do fundamento do fetichismo mercadoria desvela o fetichismo do dinheiro. Para elucidar o fundamento do dinheiro, é preciso “seguir as pegadas do valor que se esconde”. A forma dinheiro representa um contraste “às variadas formas naturais que apresentam seus valores de uso” (MARX, 2013, p. 105). Segundo Marx, a elucidação da natureza fantasmagórica do dinheiro importa numa tarefa importante que jamais foi operada pela Economia Política. Escreve Marx (2013, p. 105): “Cabe, aqui, realizar o que jamais foi tentado pela economia burguesa, a saber, provar a gênese dessa forma-dinheiro, portanto, seguir de perto o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, desde sua forma mais simples e opaca até a ofuscante forma-dinheiro. Com isso, desaparece, ao mesmo tempo, o enigma do dinheiro”.

⁴ Em *O Capital* é possível observar tanto a importância conferida à pesquisa científica quanto a preocupação estética que recupera a grande formação literária de Marx. Não se pode esquecer que Marx aos 19 anos escreveu *Escorpião e Félix* (1837) e com vinte anos, *Oulanem* (1839) – anagrama da forma hebraica do nome Emanuel, nome bíblico de Cristo que significa Deus-conosco. “Mas, nesse poema-tragédia, ambientado numa aldeia na Itália, nenhum deus está conosco e, conforme os versos de Mefistófeles no Fausto: ‘Tudo aquilo que existe merece ser destruído’. O jovem filósofo estava sob a influência dominante de Goethe e, sob essa luz, delineava sua visão da história e sua ideia de que o mundo precisava ser completamente revolucionado” (BERRIEL, 2018, p. 249). A primeira obra se inscreve como uma espécie de “humor forçado”; na segunda, encontram-se referências a Shakespeare, Goethe e Hoffmann. Na peça de teatro e no breve romance satírico, inacabados, ridiculariza e condena as convenções burguesas, o moralismo filisteu, a aristocracia e o pedantismo intelectual. A ironia se consubstancia na forma satírica e crítica do texto político e paródico *Os grandes homens do exílio* (1852), escrito com Engels, Ernst Dronke e Jenny Von Westphalen. O ridículo parecia adequado para a representação da vida burguesa. Além disso, Marx traduziu na juventude, *Germania* de Tácito, *Tristia* de Ovídio e a *Retórica* de Aristóteles.

A preocupação com a exposição levou Marx a realizar um esforço monumental no sentido de apresentar à classe trabalhadora um texto capaz de manifestar o movimento interno e externo da matéria denominada capital. A revelação de seu segredo passa pela decifração do hieróglifo da mercadoria como produto social, da natureza duplicada da mercadoria e do trabalho que lhe dá sustentação. Para operar esse movimento, Marx reconhece que é preciso descobrir a linguagem exclusiva das mercadorias na perspectiva de apontar como o valor foi gerado pelo trabalho em sua abstrata propriedade de trabalho humano. Isso se manifesta de forma estética nos seguintes termos: “a sublime objetividade de valor é distinta de seu corpo entretelado; ele diz que o valor se parece com um casaco e que, portanto, ele mesmo, como coisa de valor, iguala-se ao casaco, como um ovo ao outro”. E ainda, ironicamente, quando afirma: “Diga-se de passagem que a linguagem das mercadorias, além do hebraico, possui também muitos outros idiomas mais ou menos corretos”. E conclui com as palavras de Henrique IV: “*Paris vaut bien une messe (Paris vale uma missa)*” (MARX, 1985, p. 57).

A relação da mercadoria consigo mesma e com a outra aparenta uma relação entre pessoas, e a relação entre as pessoas acaba se constituindo como uma relação entre coisas. Essa inversão social ganha corolários estéticos quando um casaco expressa mais valor na relação de valor com o linho que fora dela, assim como algumas pessoas significam mais dentro de um casaco com galões que fora dele (MARX, 1985, p. 56). Apesar de sua aparição abotoada, o linho reconhece nele a bela alma de valor de origem comum, ou seja, as coisas passam a agir como se fossem seres humanos. Desse modo, as coisas se movimentam aparentemente como seres humanos.

A relação social entre as mercadorias, entretanto, é completamente mistificada, como no universo religioso: “Assim, o linho recebe uma forma de valor diferente de sua forma natural. Sua existência de valor aparece em sua igualdade com o casaco, assim como a natureza de carneiro do cristão em sua igualdade com o cordeiro de Deus” (MARX, 1985, p. 56-57). Por fim, a mercadoria possui uma pele como se fosse um ser social ou natural; a mercadoria tem uma aparência mistificada que Marx denomina de fetichismo.

No decorrer deste texto procurar-se-á elucidar o fundamento e a manifestação do fetichismo da mercadoria conforme aparece no capítulo primeiro de *O Capital*. O processo de constituição da relação entre a forma relativa do valor e a forma de equivalente culmina na cidadania universal da forma-dinheiro. A forma equivalente passa por um movimento sucessivo de metamorfoses que resulta no fetichismo do dinheiro. O fetichismo do dinheiro é precedido pelo fetichismo da forma equivalente, que muda de pele e torna-se equivalente universal de todas as mercadorias.

2 O FETICHISMO DA FORMA EQUIVALENTE DO VALOR

No capítulo primeiro de *O Capital*, observa-se um processo de elucidação do movimento interno da matéria denominada mercadoria; este processo de elucidação não vem de fora, mas da análise do movimento supracitado. A manifestação do segredo da mercadoria se inscreve como espaço fundamental não somente na elucidação de seu caráter metafísico e de suas manhas teológicas, mas representa o desvelar da função do dinheiro na arquitetura do sistema do capital. A análise marxiana do fetichismo da mercadoria em *O capital* permite compreender o núcleo essencial da alienação da produção capitalista em sua totalidade – tanto o capital mercantil como suas formas mais desenvolvidas. A atividade mercantil se constitui como uma espécie particular de atividade supersticiosa e fetichista, pois oblitera o elemento ontológico fundamental que sustenta a relação.

A mercadoria é ponto de partida de investigação da anatomia e da necessidade de superação do sistema do capital pelo fato de ser a forma mais abstrata, assim, Marx começa sua obra *O Capital* pela análise da mercadoria, entendendo-a como expressão mais carente de determinações. A mercadoria se configura como categoria mais abstrata enquanto desdobramento categorial da universalidade concreta que configura o sistema do capital, enquanto complexo de complexos. A análise do movimento simples da circulação de mercadorias, que marca a produção mercantil, encontra sua clara configuração na produção industrial.

A análise começa pela mercadoria, porque tanto ontológica quanto historicamente a mercadoria e a circulação mercantil, revelam que a construção do valor é uma atividade que precede a existência do modo de produção assentado nas relações genuinamente capitalistas. No entanto, é somente no modo de produção capitalista que a lei do valor floresce em sua plenitude. Na circulação simples de mercadorias, observa-se o processo que engendra o valor que é o cerne da produção capitalista, mas ela ainda padece de limites e entraves que serão superados no processo de passagem do capital mercantil ao capital industrial.

O valor engendrado pela produção capitalista encontra sua máxima expressão no dinheiro, e o desejo incessante de acumular dinheiro engendra o capital em si (substância) e o capital para si (sujeito). Tanto uma forma de composição quanto a outra pressupõem o trabalho abstrato como fundamento da forma mercadoria. O desenvolvimento da circulação simples de mercadorias serve de fundamentação para a circulação do dinheiro como capital (GONTIJO, 2015); no entanto, tanto um quanto o outro, procuram mascarar seus efetivos fundamentos. É preciso esclarecer como a mercadoria dinheiro se constitui como a forma

universal de configuração da mercadoria. É necessário explicar o fundamento do fetichismo da mercadoria que se reproduz no fetichismo do dinheiro, no fetichismo do capital, no fetichismo da tecnologia, etc.

Ao contrário da personagem da obra *Henrique IV* (Parte Primeira, Ato III, Cena III) de Shakespeare, *Mistress Quickly*⁵, não é fácil apanhar a objetividade do valor das mercadorias. A objetividade do valor das mercadorias se diferencia da personagem da taberna, pois ao contrário da objetividade sensível contida nos corpos das mercadorias, na objetividade do valor “não está contido um único átomo de matéria natural. Por isso, pode-se virar e revirar uma mercadoria como se queira, e ela permanece inapreensível como coisa de valor [*Wertding*]” (MARX, 2013, p. 105). Marx não desconsidera a objetividade do valor presente nas mercadorias, pelo contrário, assevera que ela resulta da unidade social do trabalho humano. A objetividade social se manifesta na relação social estabelecida entre as mercadorias.

Para desvelar a natureza do valor, Marx (2013, p. 105) começa pela relação mais simples de uma mercadoria com outra mercadoria: “a relação de valor entre duas mercadorias fornece, assim, a mais simples expressão de valor para uma mercadoria”. Ele aponta o segredo da forma valor mediante a análise da relação simples estabelecida entre as mercadorias. A elucidação é complexa porque, de um lado, as mercadorias A e B são diferentes e desempenham papéis distintos; do outro, essas mercadorias possuem aspectos em comum. Há uma relação de identidade e diferença, de unidade e multiplicidade.

A diferenciação consiste no fato de que as mercadorias desempenham papéis distintos na relação: uma desempenha papel ativo e a outra, papel passivo; uma representa o valor relativo e a outra, o papel de equivalente na relação. No entanto, as duas formas do valor somente existem na relação e se constituem como momentos inseparáveis, ao tempo que cada uma representa a exclusão mútua. Desse modo, ocorre uma relação dialética de conexão e não conexão, de reciprocidade e não reciprocidade.

A forma do valor relativa e a forma equivalente “são momentos inseparáveis, inter-relacionados e que se determinam reciprocamente, mas, ao mesmo tempo, constituem extremos mutuamente excludentes, isto é, polos da mesma expressão de valor; elas se repartem sempre entre mercadorias diferentes, relacionadas entre si pela expressão de valor” (MARX, 2013, p.

⁵ Nota “f” do Tradutor da Boitempo (2013, p. 602): “*Mistress Quickly* (em alemão, Wittib Hurtig), personagem de diversas peças de Shakespeare, é uma taberneira que nega ser prostituta. Nessa passagem, Marx refere-se ao seguinte diálogo de *Henrique IV*: ‘Falstaff: Por quê? Por não ser nem carne nem peixe; a gente não sabe por onde pegá-la. Estalajadeira: És injusto falando por esse modo; como todo mundo, sabes muito bem por onde pegar-me. Velhaco!’.” Em *Peças históricas* (trad. Carlos Alberto Nunes, Rio de Janeiro, Agir, 2008), parte 1, ato 3, cena 3. (N. T.).

106). A exclusão decorre do fato de que não é possível expressar o valor do linho em linho, o valor do casaco em casaco, já que presumem a existência de uma mercadoria distinta.

A relação social entre distintas mercadorias é fundamental para expressar o valor, pois uma mesma mercadoria não pode aparecer como forma relativa do valor e forma equivalente ou permutável do valor. As referidas formas excluem-se mutuamente. Uma somente pode assumir a forma do valor relativa se excluir de si mesma a forma do valor equivalente; o valor relativo se configura como valor para outra mercadoria e nunca para si mesmo. No instante da relação simples entre mercadorias, o valor relativo e o valor equivalente dependem da posição que cada um ocupava na relação. Desse modo, o linho poderia tanto ser a forma relativa do valor quanto sua forma equivalente; o mesmo se poderia dizer do casaco.

Escreve Marx:

Se uma mercadoria se encontra na forma de valor relativa ou na forma contrária, a forma de equivalente, é algo que depende exclusivamente de sua posição eventual na expressão do valor, isto é, se num dado momento ela é a mercadoria cujo valor é expresso ou a mercadoria na qual o valor é expresso. (MARX, 2013, p. 106)

Na relação de valor de uma mercadoria com a outra desaparece o aspecto natural da mercadoria; o trabalho concreto nela existente comparece somente em seu caráter gelatinoso. O que assegura a relação social entre as mercadorias é o aspecto quantitativo. O fundamento da relação emana do fato de o trabalho numa mercadoria ser equiparado ao trabalho contido em outra mercadoria. Anota Marx (2013, p. 107). “Para expressar o valor do linho como geleia de trabalho humano, ela tem de ser expressa como uma ‘objetividade’ materialmente [*dinglich*] distinta do próprio linho e simultaneamente comum ao linho e a outras mercadorias”.

A relação de equivalência estabelecida entre distintos tipos de mercadorias “evidencia o caráter específico do trabalho criador de valor, ao reduzir os diversos trabalhos contidos nas diversas mercadorias àquilo que lhes é comum: o trabalho humano em geral” (MARX, 2013, p. 107). Ressalta-se que a forma de “trabalho humano cria valor, mas não é, ela própria, valor. Ela se torna valor em estado cristalizado, em forma objetiva”. Linho e casaco podem ser permutáveis porque se configuram como uma espécie de geleia de trabalho humano, dotada de uma materialidade “distinta do próprio linho e simultaneamente comum ao linho e a outras mercadorias” (MARX, 2013, p. 107).

Marx (2013, p. 108) assinala que a “forma de equivalente de uma mercadoria é a forma de sua permutabilidade direta com outra mercadoria”. Na forma equivalente acontece a transformação do valor de uso em seu contrário, ou seja, opera-se uma inversão

na relação e a forma natural da mercadoria passa a ser o valor e não mais o valor de uso. O valor de uso é completamente subordinado ao valor de troca. A forma equivalente acaba se constituindo como centro da relação devido ao fato de que nenhuma mercadoria pode ser equivalente de si mesma. Isso implica que nenhuma mercadoria “pode transformar sua própria pele natural em expressão de seu próprio valor, ela tem de se reportar a outra mercadoria como equivalente ou fazer da pele natural de outra mercadoria a sua própria forma de valor” (MARX, 2013, p. 108).

Na constituição do valor se abstrai a manifestação natural da mercadoria ou seu valor de uso, o que pode ser ilustrado na relação entre um pão de açúcar e o peso. Apesar de não poder ser observado pela visão, o pão tem no peso uma qualidade sensível. Assim, é possível estabelecer uma analogia entre o pão de açúcar e o ferro, em que este serve para medir o peso do pão ou a sua posição quantitativa. Desse modo, determinada quantidade de ferro serve para medir o peso do açúcar, pois nos pratos da balança, o pão de açúcar e o ferro são portadores de uma mesma natureza.

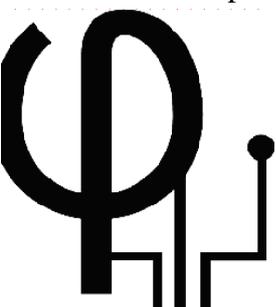
Conforme Marx:

Como medida de peso, o ferro representa, quando confrontado com o pão de açúcar, apenas peso, do mesmo modo como, em nossa expressão de valor, o corpo do casaco representa, quando confrontado com o linho, apenas valor. (MARX, 2013, p. 111)

No entanto, a analogia se encerra porque o peso em ferro se expressa como propriedade sensível ou natural, enquanto o valor se manifesta como uma entidade sobrenatural ou suprassensível (MARX, 2013, p. 111). A forma relativa do valor da mercadoria linho, por exemplo, expressa “sua qualidade de ter valor como algo totalmente diferente de seu corpo e de suas propriedades, como algo igual a um casaco; essa mesma expressão esconde em si uma relação social” (MARX, 2013, p. 112).

A forma equivalente procura obliterar o fundamento da relação e a própria relação social, para emergir como se fosse uma propriedade natural. A relação de equivalência e permutabilidade procura se impor como “algo tão natural quanto sua propriedade de ser pesado ou de reter calor” (MARX, 2013, p. 112). Desse modo, o fetichismo da mercadoria emerge do caráter enigmático da forma de equivalente, “a qual só salta aos olhos míopes do economista político quando lhe aparece já pronta, no dinheiro” (MARX, 2013, p. 112).

Os representantes da Economia Política buscam, conforme Marx,



[...] escamotear o caráter místico do ouro e da prata, substituindo-os por mercadorias menos ofuscantes, e, com prazer sempre renovado, põem-se a salmodiar o catálogo inteiro da população de mercadorias que, em épocas passadas, desempenharam o papel de equivalente de mercadorias. (MARX, 2013, p. 112)

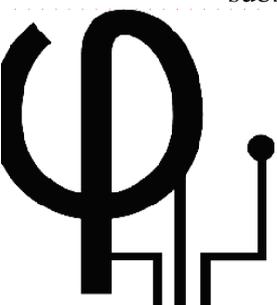
Marx assevera que os referidos representantes “*nem sequer suspeitam que uma expressão de valor tão simples como 20 braças de linho = 1 casaco já forneça a solução do enigma da forma de equivalente*” (MARX, 2013, p. 112, grifo nosso). O enigma da forma equivalente se expressa na relação simples entre duas mercadorias:

O corpo da mercadoria que serve de equivalente vale sempre como incorporação de trabalho humano abstrato e é sempre o produto de um determinado trabalho útil, concreto. Esse trabalho concreto se torna, assim, expressão do trabalho humano abstrato. (MARX, 2013, p. 112)

A forma equivalente é o espelho de valor, é o espelho da quantidade de trabalho abstrato contida no valor relativo da mercadoria. Na referida forma, o trabalho concreto produz a forma palpável de efetivação do trabalho humano abstrato ao tempo que a forma equivalente representa a manifestação da oposição ao trabalho concreto. A forma equivalente representa a negação do valor de uso contida da mercadoria, pois revela a máxima manifestação do valor da mercadoria como trabalho abstrato. Por isso a forma equivalente é a “manifestação de seu contrário, trabalho humano abstrato” (MARX, 2013, p. 112). O segredo da expressão do valor está na “igualdade e equivalência de todos os trabalhos, porque e na medida em que são trabalho humano em geral” (MARX, 2013, p. 113).

A natureza indiferenciada da mercadoria que serve de equivalência emana da natureza do trabalho indiferenciado que produz o valor. Com isso, a mercadoria-equivalente ganha fórum de cidadania universal e conecta-se ao mundo das mercadorias. Não se trata somente da relação de uma mercadoria com outra mercadoria, mas de uma mercadoria com o universo ampliado das mercadorias. Desse modo, enquanto na primeira forma, a relação de permutabilidade era acidental, na segunda, a permutabilidade passa a ser condição necessária. “Torna-se evidente que não é a troca que regula a grandeza de valor da mercadoria, mas, inversamente, é a grandeza de valor da mercadoria que regula suas relações de troca” (MARX, 2013, p. 116). Diferentemente da forma relativa do valor, a forma equivalente passa a se constituir como uma substância material e natural, como se fizesse parte do corpo da própria mercadoria.

Marx explica por que a forma do valor total ou desdobrada é insuficiente:



Em primeiro lugar, a expressão de valor relativa da mercadoria é incompleta, pois sua série de representações jamais se conclui. A cadeia em que uma equiparação de valor se acrescenta a outra permanece sempre prolongável por meio de cada novo tipo de mercadoria que se apresenta, fornecendo, assim, o material para uma nova expressão de valor. (MARX, 2013, p. 116)

Em segundo lugar, “ela forma um colorido mosaico de expressões de valor, desconexas e variegadas”. E, finalmente, “se o valor relativo de cada mercadoria for devidamente expresso nessa forma desdobrada, a forma de valor relativa de cada mercadoria será uma série infinita de expressões de valor, diferente da forma de valor relativa de qualquer outra mercadoria”. Nas formas anteriores inexistia fórum privilegiado de uma determinada mercadoria, pois ambas têm capacidade de representar o valor e cada uma tem este poder privado sem a colaboração de outra mercadoria. Cada uma pode desempenhar o papel passivo de equivalente. A passagem do reino da passividade privada da mercadoria para a forma universal emerge como atividade coordenada e conjunta do mundo das mercadorias.

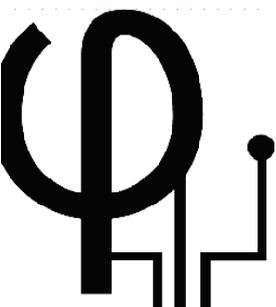
Escreve Marx:

Uma mercadoria só ganha expressão universal de valor porque, ao mesmo tempo, todas as outras expressam seu valor no mesmo equivalente, e cada novo tipo de mercadoria que surge tem de fazer o mesmo. Com isso, revela-se que a objetividade do valor das mercadorias, por ser a mera “existência social” dessas coisas, também só pode ser expressa por sua relação social universal [*allseitige*], e sua forma de valor, por isso, tem de ser uma forma socialmente válida. (MARX, 2013, p. 118)

O caminho da mercadoria ao dinheiro é percorrido quando os valores do mundo das mercadorias comparecem numa única mercadoria, separada de todas as outras, mas representando os valores de todas mediante sua relação de igualdade. Pela mediação de um equivalente universal, todas as mercadorias “aparecem agora não só como qualitativamente iguais, como valores em geral, mas também como grandezas de valor quantitativamente comparáveis” (MARX, 2013, p. 113).

Anota Marx:

A forma de valor relativa e universal do mundo das mercadorias imprime na mercadoria equivalente, que dele é excluída, no linho, o caráter de equivalente universal. Sua própria forma natural é a figura de valor comum a esse mundo, sendo o linho, por isso, diretamente permutável por todas as outras mercadorias. Sua forma corpórea é considerada a encarnação visível, a cristalização social e universal de todo trabalho humano. (MARX, 2013, p. 118)



Marx opera uma reconstituição do movimento da mercadoria em seu périplo da forma de valor relativa simples e da forma de equivalente individual para a forma de valor desdobrada e, finalmente, para a forma de equivalente universal. Uma mercadoria particular é eleita como forma de equivalente universal “porque todas as outras mercadorias fazem dela o material de sua forma de valor unitária, universal” (MARX, 2013, p. 119). No entanto, Marx não deixa de mencionar a oposição que se estabelece entre a forma de valor relativa e a forma de equivalente. Essa oposição representa o coroamento da relação entre a forma de valor relativa e a forma de valor equivalente universal.

Na passagem da forma simples do valor relativo à forma desdobrada, cada tipo de mercadoria “só possui, ela mesma, a forma de valor relativa desdobrada, porque e na medida em que todas as outras mercadorias se confrontam com ela na forma de equivalente”. Nesse contexto, não é mais possível inverter os polos da equação de valor sem alterar seu caráter global (MARX, 2013, p. 119). Na terceira forma ou na forma equivalente universal, “todas as mercadorias que a ela pertencem são, com uma única exceção, excluídas da forma de equivalente universal” (MARX, 2013, p. 120). Nesse caso, uma determinada mercadoria “encontra-se, portanto, na forma da permutabilidade direta por todas as outras mercadorias, ou na forma imediatamente social, porque e na medida em que todas as demais mercadorias não se encontram nessa forma” (MARX, 2013, p. 120).

A forma de equivalente universal pode expressar-se em qualquer mercadoria, mas não como equivalente de si mesma e na forma do valor relativo. Nesse contexto, um “tipo específico de mercadoria em cuja forma natural, a forma de equivalente, funde-se socialmente, torna-se mercadoria-dinheiro [*Geldware*] ou funciona como dinheiro” (MARX, 2013, p.120). O desenvolvimento das relações sociais possibilita a constituição de uma forma de equivalente universal amalgamada à mercadoria específica chamada ouro. A forma-dinheiro contrasta claramente com a forma comum das mercadorias que se expressa no valor de uso. Ao alcançar o *status* universal ou a condição proeminente de cidadã do mundo, a forma equivalente refrata-se através de uma série interminável de expressões e atitudes, o valor de uso.

A equivalência nega não somente o valor de uso, mas o trabalho concreto e, por fim, acaba se constituindo como elemento de obliteração: o próprio trabalho abstrato enquanto categoria nodal que lhe dá sustentação. O movimento processual do circuito do ouro na direção da universalidade se efetivou pela dominação inicial de círculos estreitos e, posteriormente, em círculos mais amplos, para, finalmente, alcançar a posição de equivalente universal. A mercadoria-dinheiro conquistou o monopólio dessa posição na expressão de valor do mundo das mercadorias (MARX, 2013, p. 121).

3 FETICHISMO DA MERCADORIA E MISTICISMO RELIGIOSO

O conceito de fetichismo da mercadoria é controverso porque existe a tendência de considerá-lo de maneira reducionista, como se estivesse exclusivamente relacionado ao consumismo que caracteriza a sociedade burguesa contemporânea (produção em massa para o consumo). Muito mais do que operar a crítica do processo de consumo que marca a sociedade capitalista, a análise marxiana tem como objetivo principal elucidar os fundamentos ontológicos que possibilitam que a mercadoria se constitua como uma espécie de fetiche. Como afirma Luiz Abraão: “O conceito marxista de ‘fetichismo’ não é uma crítica romântica à atitude dos que consomem sob o capitalismo, mas sim uma crítica materialista ao modo de produção capitalista” (2018, p. 1, grifo nosso).

O fetichismo da mercadoria não está relacionado diretamente ao consumo, mas sim ao processo de produção de mercadorias. O fetichismo é inerente ao processo de produção capitalista, pois não é possível a produção do capital sem que haja produção para venda. A crítica marxiana à categoria da mercadoria não é romântica ou utópica, mas uma crítica que emana da investigação do movimento interno e da conexão interna da matéria denominada mercadoria. Embora a consciência dos economistas burgueses colabore no aprofundamento e na tentativa de eternização do fetichismo da mercadoria, este provém do desenvolvimento das relações de produção capitalista e não simplesmente da natureza embotada e confusa da consciência interessada na preservação do *status quo*.

A crítica marxiana ao caráter fetichista da mercadoria (*Fetischcharakter der Ware*) não brota de fora da consciência para o objeto, mas da apreensão do movimento interno de configuração da mercadoria. Trata-se da investigação do movimento ontológico e histórico dessa forma específica de entidade social. A análise ontológica do movimento interno e externo da mercadoria aponta para a existência de um movimento duplicado e dialético, expresso no valor de uso e valor, trabalho concreto e trabalho abstrato, forma relativa e forma equivalente do valor, forma sensível e forma suprassensível.

A análise marxiana busca revelar o movimento duplicado da mercadoria nos seus distintos níveis: “dupla forma” [*Doppelform*], “dupla existência” [*Doppelexistenzen*] e “duplo ser” [*Doppeldasein*]. Ela pressupõe a forma sensível e natural [*Naturalform*] expressa no valor-de-uso e presume a forma suprassensível e social de ser valor-de-troca [*Wertform*] (ANTUNES, 2018). A análise marxiana visa apontar o segredo que a Economia Política não conseguiu revelar: como a mercadoria resulta numa relação social em que o valor emanado do

trabalho abstrato sustenta a troca, não sendo este o fundamento da relação, como argumentam os mercantilistas.

Marx apreende o que nenhum representante da Economia Política conseguiu captar: a natureza duplicada não somente da mercadoria, mas a essencialidade duplicada do trabalho que dá sustentação ao processo de produção de mercadoria e ao mundo das mercadorias [*Waarenwelt*]. Assevera Marx que subsistem duas formas distintas de manifestação do trabalho: 1) o trabalho concreto como necessidade eterna dos seres humanos; 2) o trabalho abstrato como elemento central da produção de mercadorias e da produção capitalista, que faz da produção capitalista uma produção alienada e que esconde toda a fundamentação da riqueza da sociedade.

O processo de elucidação do valor-de-uso e do valor permite compreender a natureza duplicada do verdadeiro ser social que sustenta todo o processo de constituição da mercadoria. O núcleo essencial que subsiste como espécie de hieróglifo no interior do movimento duplicado da mercadoria é a natureza duplicada do trabalho que sustenta a relação. O trabalho concreto é o fundamento ontológico do trabalho abstrato; no entanto, isso é negado reiteradamente pelo mundo suprassensível que perpassa o universo do valor e que sustenta a constituição da mercadoria.

Na exposição do processo de elucidação da natureza duplicada da mercadoria, Marx salienta que o valor-de-troca reverbera como uma coisa abstrata e suprassensível, enquanto o valor-de-uso (*Gebrauchswert*) representa a riqueza concreta, efetiva e corpórea da sociedade. O valor de troca (*Tauschwert*) emerge como uma espécie de entidade metafísica em que o valor parece brotar de si mesmo, onde aparenta ser uma substância suprassensível e autodeterminada. Marx descreve o fundamento do valor da mercadoria como algo que emana da relação social perpassada pelo trabalho abstrato.

É somente na relação com outra mercadoria, como na relação entre o linho e o casaco, que emerge o mundo das mercadorias. Enquanto o valor depende dessa relação social para poder existir, o valor-de-uso independe dela, pois subsiste em-si e para-si como necessidade eterna dos seres humanos. O valor-de-uso tem uma existência absoluta e não carece do valor para poder ganhar existência e vir ao mundo. No entanto, o valor não existe sem o valor-de-uso.

A relação de troca implica um processo de abstração das diferenças efetivas e corpóreas das coisas para que estas possam se relacionar entre si como coisas iguais. A identidade das coisas distintas entre si presume a obliteração da diferença concreta existente entre elas. Para serem trocadas, coisas essencialmente distintas precisam ser igualadas. Desse modo, uma mercadoria reconhece a sua bela alma (*schöne Wertseele erkannt*) em outra

mercadoria. Para operar o reconhecimento, é preciso estabelecer um movimento de abstração das qualidades concretas e sensíveis. As substâncias corpóreas são abstraídas e o que fica de cada coisa é o fato de elas expressarem uma determinada quantidade de tempo de trabalho.

O trabalho abstrato é o elemento decisivo que confere valor às mercadorias, por isso a mercadoria consiste na “forma alienada, cindida e metafísica”, enquanto o valor-de-uso representa “a forma ontológica da riqueza” (ANTUNES, 2018, p. 142) ou o conteúdo material da riqueza da sociedade. O valor não se apresenta na composição física da mercadoria como o valor-de-uso, mas parece uma coisa metafísica. Isso se deve ao fato de ele provir de uma relação social em que distintos trabalhos comparecem como uma espécie de coisa gelatinosa, dotada de uma substância difícil de ser apreendida e elucidada.

Escreve Marx (2013, p. 107): “Como valores, as mercadorias não são mais do que geleias de trabalho humano; por isso, nossa análise as reduz à abstração de valor, mas não lhes confere qualquer forma de valor distinta de suas formas naturais”. E acrescenta: “A força humana de trabalho em estado fluido, ou trabalho humano, cria valor, mas não é, ela própria, valor” (MARX, 2013, p. 107).

A investigação do movimento interno da mercadoria (valor-de-uso e valor) indica que o aspecto que permite que coisas essencialmente distintas sejam trocadas, ou seja, o elemento que possibilita que A seja considerado como igual a B, é o tempo de trabalho socialmente necessário para produzir cada uma das mercadorias. O valor de uma mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário. A mercadoria é a corporificação do valor. Este é determinado pelo tempo de trabalho socialmente necessário. Diferentemente do valor-de-uso de uma mercadoria, o valor não pode ser observado empiricamente no próprio corpo da mercadoria porque provém de uma relação social em que os distintos tipos de trabalho comparecem como idênticos.

O movimento fetichista ou metafísico da mercadoria inverte o papel ontológico do valor-de-uso e o transforma em apêndice do processo de produção do valor. Desse modo, o valor comparece fenomenicamente como o fundamento essencial da produção da riqueza da sociedade, e o valor-de-uso como forma acessória. De maneira mistificadora e fetichista, o ser acessório e contingente passa à condição de ser essencial e fundamental, e o ser essencial e fundamental passa à condição aparente de inessencial. O valor-de-uso deixa de ser o fundamento ontológico da relação e passa a existir em função do valor. As sutilezas e manhas teológicas da mercadoria fazem com que o valor-de-uso somente exista na forma da mercadoria, ou seja, “para ser valor-de-uso é necessário ser, contraditoriamente, não-valor-de-uso” (ANTUNES, 2018, p. 243).

Do ponto de vista do fetichismo da mercadoria, é preciso que o essencial se converta no inessencial, enquanto o inessencial deve passar à condição de essencial. O importante assume a forma de secundário e o secundário assume a forma de fundamental (ANTUNES, 2018). Desse modo, o trabalho concreto que produz valores-de-uso, com dispêndio de força humana de trabalho para a realização de uma finalidade (preceito teleológico), acaba subordinado aos imperativos do trabalho que serve de sustentação ao processo de produção de mercadorias. O trabalho humano igual ou abstrato, que se assenta fortuitamente no aspecto quantitativo, subordina o trabalho que se constitui como aspecto qualitativo e necessidade eterna dos seres humanos.

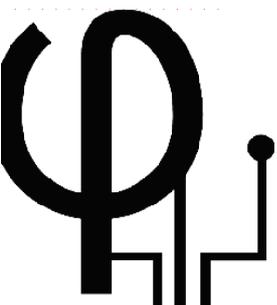
O fetichismo da mercadoria inverte a relação entre trabalho concreto e trabalho abstrato, entre valor-de-uso e valor. Ele tem a capacidade de apresentar tudo cindido e fora de lugar, invertendo os papéis das coisas produzidas pelos seres humanos. Assim, “a metafísica inverte os polos da relação, convertendo, misticamente, a mercadoria no ser absoluto, em si e para si, e o valor-de-uso no ser relativo e dependente, no ser que depende do ser mercadoria para ser útil e prestável ao ente humano” (ANTUNES, 2018, p. 143). A natureza abstrata do trabalho que sustenta o fetichismo da mercadoria converte tudo num hieróglifo social perpassado pela cisão, alienação e contradição.

Marx aprofunda a análise acerca da religião desenvolvida em sua juventude ao anotar que o modo de produção capitalista desenvolveu uma forma extremamente sofisticada de dominação dos seres humanos e que essa forma sofisticada ganha corolários semelhantes aos da religião. A alienação que perpassa as relações sociais constituintes do modo de produção capitalista é dotada de uma região nebulosa muito parecida com o mundo religioso. A distinção essencial é que o mundo da religião é antropomorfizador, enquanto as relações de alienação do modo de produção capitalista emergem do desenvolvimento das forças materiais.

Escreve Marx:

É apenas uma relação social determinada entre os próprios homens que aqui assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrarmos uma analogia, *temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso.* (MARX, 2013, p. 122, grifo nosso)

Na maturidade, a crítica marxiana da religião é aprofundada e não se circunscreve ao universo da crítica do direito e da política como na época na juventude, mostrando agora como o desenvolvimento do mundo material possui uma relação de aproximação com o mundo religioso. A crítica ao mundo da metafísica filosófica e religiosa será radicalizada pela



crítica das relações de alienação e estranhamento que emanam da produção humana, ou seja, a crítica da religião será radicalizada na “crítica da metafísica da produção e do mercado, à crítica da ciência metafísica da produção, à Crítica da Economia Política, à crítica do que se convencionou chamar de fetiche da mercadoria” (ANTUNES, 2018, p. 140).

A obra fundamental de Marx apresenta uma crítica radical ao grande deus da sociedade burguesa. É uma crítica muito mais sólida que a apresentada na juventude, pois não consiste simplesmente na crítica às formas mistificadas do pensamento filosófico idealista; trata-se da crítica ao mundo que emana das mãos humanas, do mundo da mercadoria, do mercado e do capital (ANTUNES, 2018). Nota-se que o movimento da economia capitalista ganha corolários metafísicos e teológicos, em que de maneira análoga à religião, a economia capitalista cria mecanismos poderosos de dominação dos seres humanos; estes são dominados pelas coisas, pelos produtos que eles mesmos criaram.

Aqui, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, os produtos da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se cola aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias e que, por isso, é inseparável da produção de mercadorias. (MARX, 2013, pp. 122-123).

Uma mesa enquanto mercadoria, por exemplo, se metamorfoseia numa coisa suprassensível, numa entidade metafísica. Na condição de mercadoria, a mesa não deixa de ser uma entidade sensível para constituir-se como entidade suprassensível, mas tão logo ela se

[...] transforma numa coisa sensível-suprassensível. Ela não só se mantém com os pés no chão, mas põe-se de cabeça para baixo diante de todas as outras mercadorias, e em sua cabeça de madeira nascem minhocas que nos assombram muito mais do que se ela começasse a dançar por vontade própria” (MARX, 2013, pp. 121-122).

A mercadoria configura-se como valor-de-uso e valor. Ela não somente mantém a condição de coisa sensível, mas aparece como entidade metafísica. A mesa se põe tanto com os pés no chão como se põe de cabeça para baixo. Marx aprofunda o debate acerca da natureza alienada do trabalho, desenvolvida nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de 1844, e mostra como os aspectos religiosos ganham novos corolários num mundo em que o complexo econômico assume posição predominante. As mercadorias substituem e atualizam o papel que as divindades ocupavam nas sociedades precedentes. Dessa forma, a crítica da religião

é atualizada na crítica aberta ao mundo da mercadoria e à sociedade que transforma os seres humanos em mercadorias.

Muito mais do que matar os deuses do passado e enterrar as religiões, o fetichismo da mercadoria revela que a produção capitalista simplesmente substituiu os deuses passados por novos deuses⁶. Estes são muito difíceis de derrotar porque têm fundamentação evidentemente materialista; não se trata de uma relação meramente representativa ou simbólica com o mundo material. A nova divindade surge diretamente do processo de organização da produção e reprodução social. A fundamentação ontológica do fetichismo da mercadoria é efetiva e, conseqüentemente, muito mais complexa e difícil de ser apreendida; é preciso a ciência do proletariado para revelar a essencialidade dessa nova forma de mistificação ou alienação do mundo emanado do trabalho humano.

Marx não circunscreve o termo “fetichismo” ao universo das religiões totêmicas das sociedades primitivas⁷, em que os objetos da natureza e as coisas assumiam traços mágicos; ele mostra que o fetichismo envolve o cristianismo e todas as formas de apreensão religiosa, sofrendo uma nova forma de consubstanciação na sociedade capitalista, quando as coisas derivadas do trabalho abstrato assumem formas mistificadas. Apesar de o termo fetichismo possuir seu campo semântico relacionado primeiramente ao mundo das religiões totêmicas, animistas e panteístas da infância da humanidade, o termo adotado por Marx está relacionado ao universo da religião cristã e sua relação com a produção capitalista (ANTUNES, 2018).

O fetichismo não é uma ilusão produzida pelo pensamento, mas surge do movimento concreto das relações de alienação/estranhamento que norteiam o trabalho humano. O fetichismo da mercadoria e da forma-dinheiro se configura como produto de uma relação social muito bem plasmada, já que emerge de uma forma específica de representação

⁶ Nesse aspecto, o termo fetichismo tem realmente uma relação intrínseca com o universo da religião. Marx não adotou esse termo de maneira aleatória, mas de forma precisa e consciente, para tratar da relação análoga existente entre economia capitalista e religião. O grande deus dos tempos modernos representa a superação do mundo religioso, não somente em seu aspecto econômico, pois o poder econômico submete todos os demais complexos aos seus imperativos e comandos. Desse modo, a crítica da religião deve ser radicalizada na crítica da alienação econômica que reverbera sobre todo o edifício social constituído a partir do trabalho abstrato.

⁷ Segundo Fleck (2012, p. 143-144): “A palavra ‘fetichismo’ deriva de ‘fêtiche’. ‘Fêtiche’, em português, deriva da palavra francesa ‘fétiche’, a qual, por sua vez, tem sua origem na portuguesa ‘feitiço’. Esta última, por fim, remete à latina ‘facticius’, significando aproximadamente o mesmo que ‘artificial’.” O dicionário *Le Petit Robert* enumera três significados para “fêtiche”: “1. Nome dado pelos brancos aos objetos de culto das civilizações ditas primitivas”, 2. Objeto ao qual se atribui um poder mágico ou benéfico” e 3. Aquilo que é reverenciado sem discernimento”. Alfonso Iacono, ao relatar a história do surgimento do conceito de fetichismo, conta que tal conceito aparece pela primeira vez num ensaio de Charles de Brosses, em 1756, intitulado *Histoire des navigations aux terres australes*, e será mais desenvolvido pelo mesmo autor quatro anos depois, em *Du culte des dieux fétiches* (cf. Iacono, 1992) [...]. Marx subverte o conceito quando o utiliza não para se referir aos negros da Guiné adoradores de talismãs, mas sim aos brancos europeus trocadores de mercadorias.

“fantasmagórica” do mundo em que as coisas ganham vida como se derivassem de si mesmas. As coisas mortas ganham vida e passam a atormentar o cérebro dos vivos. A fantasmagoria possui similitude com o mundo religioso, uma vez que as coisas parecem ter vida própria e passam a desempenhar um papel de dominação da existência concreta dos seres humanos. Esta relação de poder ganha no dinheiro e no capital uma forma elevada de mistificação que oblitera todo o fundamento da relação social que produz mercadorias.

A revelação da natureza misteriosa e fantasmal da mercadoria não procede de um mundo transcendente como a religião, mas brota do desenvolvimento das relações concretas de produção. Cumpre apontar a diferenciação essencial entre economia e religião, entre fetichismo religioso e fetichismo da mercadoria, pois este emana da forma de constituição do trabalho que sustenta a relação social que produz mercadorias e não da subjetividade humana. É preciso superar as idiossincrasias do reino das aparências para alcançar a essencialidade do mundo assentado na produção de mercadorias. No terreno das aparências, as mercadorias comparecem como entidades metafísicas e suprassensíveis, dotadas de existência própria, como se fossem *causa sui*.

O fetichismo da mercadoria encontra no fetichismo do dinheiro uma forma exemplar de configuração do capital. A terceira determinação da mercadoria representa o ponto fulcral de todo o fetichismo, em que o processo de alienação e estranhamento do mundo concreto e objetivo encontra sua mais expressiva manifestação. Enquanto na fase do fetichismo da mercadoria subsistia certa relação de aproximação com o mundo sensível, na fase do fetichismo do dinheiro oblitera-se por completo a relação com o mundo sensível que constituía o corpo das mercadorias. A metafísica da mercadoria encontra seu coroamento no dinheiro como a mais plena calcificação do valor.

Como máxima expressão da riqueza na sociedade produtora de mercadorias, o dinheiro representa a completa negação da negação ou abstração da abstração (ANTUNES, 2018). Na condição de mercadoria universal ou “moeda mundial”, o dinheiro é a supressão de todas as determinações, é a abstração do processo de abstração de todas as diferenças. O dinheiro opera a alquimia universal da transmutação de todas as coisas e de todos os valores. A figura encantada do dinheiro é a negação da negação; é a expressão cabal do mundo bestial de Mefistófeles, do príncipe da negação. Ele nega completamente a objetividade do mundo concreto e sensível. É a completa abstração de todas as diferenças. No dinheiro todas as diferenças sensíveis e concretas são abstraídas e negadas.

O dinheiro se converte na representação do mundo suprassensível, em “pura abstração” [*die reine Abstraktion*], em “mera ilusão” [*bloÙe Einbildung*], na “mercadoria

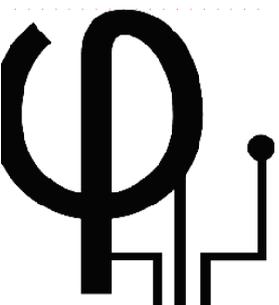
omnipresente” [*allgegenwärtige Ware*], na “riqueza geral em sua forma pura” [*den allgemeinen Reichtum in seiner gediegenen Form*], “o deus e o rei das mercadorias” [*der Gott und König der Waren*] (ANTUNES, 2018, p. 150). O dinheiro é a consagração mais elevada do fetichismo da mercadoria. No processo de passagem do fetichismo da mercadoria ao fetichismo do dinheiro ocorre uma intensificação do processo de mistificação da realidade: o ser dourado (ouro) se configura como uma espécie mais elevada de divindade.

O fetiche do dinheiro (*Geldfetischs*) vem a ser o fetiche da mercadoria (*Warenfetischs*) tornado visível e ofuscante. O dinheiro representa a sacrossanta essencialidade do mundo da mercadoria, implicando a superação das imperfeições representada pela duplicidade e pelas contradições do mundo das mercadorias. Não é à toa que a mercadoria ama o ente chamado dinheiro, pois toda mercadoria anseia por transformar-se em dinheiro. O desejo da mercadoria para converter-se em dinheiro parece um delírio báquico que mimetiza o desejo do cristão pelo imolado (cordeiro) de Deus.

As mercadorias, enquanto manifestações da finitude, desejam converter-se em dinheiro, numa manifestação da infinitude e na plena expressão da metafísica da inessencialidade. No dinheiro, o mundo das coisas inessenciais alcança seu mais elevado esplendor de inessencialidade. No entanto, no final do primeiro capítulo, Marx revela que o valor expresso em dinheiro se constitui como antípoda à verdadeira riqueza dos seres humanos. A mercadoria dinheiro ou valor é a negação efetiva da riqueza concreta. A riqueza decorrente do trabalho abstrato contrapõe-se à riqueza que realmente interessa à humanidade. A riqueza abstrata não passa de uma hipostasiação da verdadeira riqueza da humanidade.

O apego capitalista ao dinheiro representa a superação do apego à riqueza sensível expressa nas coisas para revelar-se como o périplo do verdadeiro amor, do amor às coisas que parecem “eternas” e “imutáveis”. O dinheiro assume as roupagens do mundo metafísico da religião, em que ele é tudo e o ser humano é nada. O ser humano somente pode se realizar, como na religião cristã, pela mediação da divindade, denominada agora de dinheiro. Para o capitalista, enquanto personificação do capital, o amor ao dinheiro serve como elemento de superação de todas suas paixões banais e triviais e como revelação do apego às coisas imperecíveis e eternas. Desse modo, o trabalho como necessidade eterna dos seres humanos é ofuscado (mas não desaparece).

Na determinação simples do valor e do dinheiro se encontra latente a antítese entre capital e trabalho. Marx aponta a via de superação do primado absoluto do dinheiro sobre os seres humanos:



O reflexo religioso do mundo real só pode desaparecer quando as relações cotidianas da vida prática se apresentam diariamente para os próprios homens como relações transparentes e racionais que eles estabelecem entre si e com a natureza. A figura do processo social de vida, isto é, do processo material de produção, só se livra de seu místico véu de névoa quando, como produto de homens livremente socializados, encontra-se sob seu controle consciente e planejado. Para isso, requer-se uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência que, por sua vez, são elas próprias o produto natural-espontâneo de uma longa e excruciante história de desenvolvimento. (MARX, 2013, p. 127).

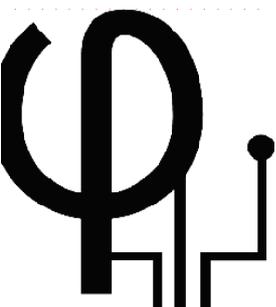
A superação do mundo religioso e do fetichismo da mercadoria passa pela constituição de uma nova forma de organização do trabalho, quando o trabalho associado, livre e universal se configura como base essencial de constituição de uma nova organização da produção. A névoa do misticismo do mundo religioso e da fantasmagoria da mercadoria passa pela superação do trabalho abstrato e pela constituição do trabalho associado como atividade consciente e planejada dos seres humanos.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A revelação do segredo que constitui o mundo da mercadoria, do dinheiro e do capital somente pode se inscrever de forma *post festum*. O reconhecimento científico da forma mercadoria apenas é possível numa sociedade em que a produção de mercadorias esteja totalmente desenvolvida; numa sociedade em que o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se imponha sobre os seres humanos como atividade reguladora da mesma maneira “que a lei da gravidade, quando a alguém a casa cai sobre a cabeça. A determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho é, por isso, um segredo oculto sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias” (MARX, 1985, p. 73).

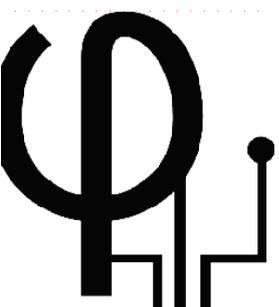
Apenas numa sociedade mais desenvolvida é possível elucidar o sentido do hieróglifo social denominado mercadoria. Assim como a língua é um produto social, a mercadoria-dinheiro é um produto social e nada tem de natural. Trata-se de uma segunda natureza, de uma natureza constituída socialmente. Marx procura de forma científica desvelar todo o misticismo no mundo das mercadorias, a fim de armar as trabalhadoras e os trabalhadores para a constituição de uma sociedade assentada sobre o trabalho associado, livre e universal.

Ao mostrar que o trabalho abstrato é o núcleo central do processo social que sustenta o fetichismo da mercadoria, Marx constrói as bases essenciais para a elucidação da natureza do dinheiro e do capital, e, conseqüentemente, para apresentar a possibilidade de superação do sistema do capital. A crítica do fetichismo da mercadoria é o prólogo da



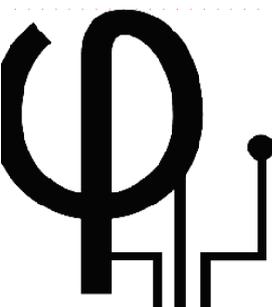
crítica mais poderosa apresentada ao modo de produção capitalista e ao sistema do capital, enquanto monstro ou vampiro que vive a sugar o sangue da classe trabalhadora. A crítica marxiana é portadora de uma radicalidade imperativa e de elevada periculosidade, pois não se trata de uma crítica de base metafísica, moralista ou utopista, mas sim, de uma crítica materialista.

A radicalidade da crítica ontológica apresentada por Marx transcende completamente a crítica utópica, pois decorre de uma investigação científica bem fundamentada, em que o objeto da investigação é atacado vigorosamente. Tal crítica revela que os elementos que sustentam a natureza autodeterminante e autoprodutora da forma mercadoria constituem um grande fetiche, um enorme construto assentado no trabalho abstrato. Ao atacar a existência do trabalho abstrato, enquanto elemento de sustentação do mundo da mercadoria, Marx fornece as bases para a superação radical do fetichismo da mercadoria, do fetichismo do dinheiro e do poder do capital em face do proletariado e da humanidade.



REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Jadir. Marx e o fetiche da mercadoria dinheiro. *Revista Dialectus*, ano 5, n. 12, 2018, p. 139-162. DOI: <<https://doi.org/10.30611/2018n12id33206>>. Acesso em 06 de maio de 2021.
- BERRIEL, C. E. O. Resenha de Escritos ficcionais: Escorpião e Félix e Oulanem, de Karl Marx. *Revista Cerrados*, [S. l.], v. 27, n. 47, p. 246–249, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/cerrados/article/view/19670>>. Acesso em 06 de maio de 2021.
- FLECK, Amaro. O conceito de fetichismo na obra marxiana: uma tentativa de interpretação. *ethic@* – Florianópolis, v. 11, n. 1, p. 141 – 158 Jun. 2012. DOI: <<https://doi.org/10.5007/1677-2954.2012v11n1p141>>. Acesso em 1 de outubro de 2020.
- GONTIJO, Cláudio. A “Nova Dialética” de Christopher Arthur e o Capital de Karl Marx: Uma Análise Crítica. *Crítica Marxista* (São Paulo), v. 40, p. 27, 2015. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/sumario.php?id_revista=52&numero_revista=40>. Acesso em 06 de maio de 2021.
- LUIZ, Abraão. Uma introdução à teoria do fetichismo da mercadoria e da alienação do trabalho. *Abraão Luiz*. Disponível em: <<https://bitly.com/xjQvv>>. Acesso em 30 de setembro de 2020.
- MARX, Karl. *O Capital: o processo de produção do capital*. Livro I. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- MARX, Karl. *O Capital: o processo de produção do capital*. Livro I. Trad. Regis Barbosa e Flávio Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1985.



Recebido em: 12/01/2021

Aprovado em: 13/05/2021

Publicado em: 14/09/2021

A OPOSIÇÃO ENTRE MITO E HISTÓRIA NO PENSAMENTO DE WALTER BENJAMIN ENTRE 1916 A 1925

THE OPPOSITION BETWEEN MYTH AND HISTORY IN WALTER BENJAMIN'S THOUGHTS BETWEEN 1916 TO 1925

Edson Sá dos Reis¹
(edson.reis@prof.ce.gov.br)

Resumo: A partir de alguns textos de Walter Benjamin de 1916 a 1925, procuramos expor a oposição primordial entre *mito* (*Mhytos*) e *história* (*Geschichte*), sobre a qual o filósofo esforçou seu pensamento no chamado período de juventude. Para desdobramento de nosso escrito são incontornáveis os ensaios deste período, pois versam sobre o *mito* como diagnóstico do tempo, de acordo com o filósofo. Neles, seguiremos os rastros dessa oposição para tentar desdobrá-la. Tanto os escritos sobre literatura, quanto aquele sobre a violência de 1921 procuram pôr essa oposição em debate na produção filosófica do autor. Assim, contemplaremos a *mera vida* (*bloßes Leben*) como resultado, isto é, materialização do mito na existência do homem e a *vida histórica* como resultado da quebra deste diagnóstico traçado pelo pensador alemão. Portanto, cada um desses modos de existência corresponde a um polo da problemática que procuramos apresentar.

Palavras-chave: Mito. História. Mera vida. Existência Histórica.

Abstract: Based on some texts by Walter Benjamin from 1916 to 1925, we seek to expose the primordial opposition between *myth* (*Mhytos*), and *history* (*Geschichte*), on which the philosopher put effort in his thoughts during the so-called youth period. For the unfolding of our writing, the essays of this period are unavoidable, since they deal with myth as a diagnosis of time, according to the philosopher. In them, we will follow the tracks of this opposition to try to unfold it. Both the writings on literature and the one about the violence of 1921 try to put this opposition in debate in the author's philosophical production. Thus, we will contemplate the *mere life* (*bloßes Leben*) as a result, that is, the materialization of the myth in the existence of men, and the *historical life* as a result of the breaking of this diagnosis made by the German thinker. Therefore, each of these modes of existence corresponds to a pole of the problem that we seek to present.

Keywords: Myth. History. Mere life. Historical Existence.

¹ Mestre em Filosofia pelo Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará - UECE. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1452120810835817>.

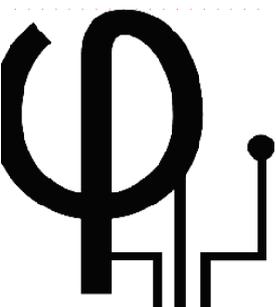
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3519-4218>.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende apresentar a oposição fundamental do pensamento de Walter Benjamin (1892-1940) entre 1916-1925, qual seja, os conceitos de *mito* (*Mythos*) e *história* (*Geschichte*). Para isso, a noção de *mera vida* (*bloßes Leben*), apresentada em seu texto escrito *Para crítica da violência* (*Zur Kritik der Gewalt*), de 1921, nos será fundamental, pois nos possibilita um diagnóstico do homem como vida culpada e alvo da ação do destino, que age na análise benjaminiana sob a esfera do *direito* (*Recht*). Se a interpretação do conceito benjaminiano de mera vida põe o homem, sob o direito, como aquele simples vivente, reduzindo-o a mero corpo culpado, então podemos supor que este diagnóstico põe em xeque o homem como produtor da história. Nossa hipótese está centrada nessa oposição entre o homem como mera vida e o homem situado, metafisicamente, numa “verdadeira existência histórica”. O problema se configura, para nosso autor, na contraposição entre *mito*, no qual se situam as categorias de *culpa* e *destino* que agem sobre a mera vida e *história*, onde supostamente o homem estaria liberto dessas forças míticas.

Contrapondo a visão tradicional acerca do direito como produto racional da liberdade humana, o filósofo analisa as ações violentas da ordenação jurídica para constatar seu pensamento a respeito da condição humana reduzida à mera vida. Como condição, ela não se constitui como categoria natural, pré-política, como no pensamento jusnaturalista moderno, que sobreviveria ainda sob o Estado político, mas é produzida justamente sob esse Estado, sob o direito, sob o mito, que, fundado na culpa e no destino, reduz o homem a simples ser vivente, culpado no mundo social e político. Se o conceito que nos propomos a pesquisar neste trabalho é originado no próprio mundo social e político, sendo dele uma condição histórica, então a crítica ao direito em Benjamin torna-se fundamental para compreendermos o funcionamento de redução do homem à esfera da vida culpada, pois é através dos mecanismos violentos da ordem jurídica que este conceito se materializa e corporifica o mito.

Para chegarmos ao resultado pretendido, procuraremos acompanhar a análise de Benjamin nos conceitos chaves, quais sejam, *destino*, *mito* e *culpa*, em alguns textos escritos em juventude. Seguindo esse percurso, nossa intenção é demonstrar que, já neste período, o filósofo empreendia, por meio de suas análises literárias, uma crítica do modo de vida de seu tempo, que culmina como crítica ao mito e o destino, isto é, o mundo regido por forças estranhas a ação humana.



2 VIOLÊNCIA E DIREITO

Em 1921, Benjamin escreve o texto *Para a crítica da violência (Zur Kritik der Gewalt)*, ensaio no qual o filósofo problematiza a violência e o modo como ela é usada na repressão da vida humana como meio para instauração e manutenção da ordem jurídica que rege a sociedade. Esse é o primeiro texto onde a mera vida aparece mais claramente no pensamento do filósofo, excetuando, talvez, o trabalho posterior sobre Goethe.² Assim, uma apreciação desse escrito de 21 se faz necessária. Nesta perspectiva, nos diz o filósofo no começo do texto:

A tarefa de uma crítica da violência pode se circunscrever à apresentação de suas relações com o direito e com a justiça. Pois, qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas (BENJAMIN, 2013, p.121).

O início do ensaio nos é pertinente, pois propõe uma crítica da violência e estabelece as condições de sua realização. O objeto violência só pode ser analisado em duas esferas, no direito e na justiça. Ademais, a violência só pode ser considerada como tal caso interfira em relações éticas. Essas relações do terreno da ética são o *nomos*, princípio da lei jurídica e, no segundo, o *bem*, princípio da justiça. No entanto, deixemos a justiça de lado e analisemos a esfera do direito como terreno no qual se desenrola a violência.

O pensador começa sua organização de reflexão com a afirmação de que a violência se inicia na justificação dos fins. Significa dizer que se poderia justificar o uso da força para perseguição de fins justos. Se esta opção estiver correta, a crítica da violência não teria grandes problemas, pois poderíamos delinear a violência pelos critérios de justificação dos fins. No entanto, a tarefa não se constitui tão fácil, pois esse modo faria com que analisássemos os fins e não a violência em si mesma, mas os critérios de sua aplicação. Essa tendência é expressa no direito natural, em que a violência se legitima em nome dos fins. Nesse sentido, fins justos podem ser conseguidos por meio da violência, que encontra justificação de aplicação devido a esses mesmos fins de justiça.

No entanto, se a crítica da violência se mantiver no patamar de legitimação dos meios pelos fins, não teremos uma apreciação imanente da violência, mas sua definição por critérios exteriores. Não é essa a ideia de crítica neste ensaio. Benjamin tem em vista uma crítica que encontre a delimitação da própria violência e de seu uso que procura se justificar em si e não

² O texto *As afinidades eletivas*, homônimo ao romance de Goethe, foi concluído em 1922 e publicado entre os anos 1924-1925, como destaca Ernani Chaves em seu artigo *Mito e Política: Notas sobre o conceito de destino no "jovem" Benjamin*.

em uma aplicação que tenha seu fator externamente a violência.³ Como o critério imanente do uso está fora do âmbito da violência na perseguição dos fins no direito natural, é preciso procurar outra corrente que exponha o critério.

A segunda corrente que nosso filósofo procura para traçar a crítica da violência é a do direito positivo,⁴ para o qual a violência não se encontra naturalmente como meios para fins justos, mas seu uso é dado historicamente. Nesta corrente, a violência como meio não se justifica por fins justos, mas por meios justos, podendo justificar a justiça dos fins pelos meios. A violência constitui em si mesma a justificação que produz a justiça encontrada nos fins.

O direito positivo usa os meios na legitimidade dos fins, assim, meios justificados produzem fins legítimos, movimento contrário ao posto no do direito natural. Ele estabelece uma diferenciação da violência que pode pôr um fundamento hipotético para a investigação, qual seja, a diferenciação entre *violência sancionada* (*Gewalt sanktionierten*) e *não sancionada* (*nicht sanktionierten*). Essa linha de pensamento diferencia a violência nesses dois tipos, estabelecendo critérios de justiça para a violência como meio, logo, para a violência mesma e não por critérios exteriores a ela. Para este, esta corrente toma como método de verificação um atestado histórico de uso. Isto é, não procurar nos fins, mas na história, sua aplicação: “[...] o direito positivo exige de qualquer violência um atestado de identidade quanto a sua origem histórica, de que depende, sob determinadas condições, sua conformidade ao direito e sua sanção.” (BENJAMIN, 2013, p.125).

Para o direito positivo, a sanção ou não da violência, deve consistir como fins de direito. Ora, a violência torna-se adequada se mediada por fins de direito, isto é, manutenção da ordem estatal e dos direitos dos indivíduos, este último, como mera aparência. Para isso, estabelece a diferenciação para frear a violência nas mãos dos indivíduos. Por quê? O direito positivo enxerga o uso desenfreado da violência como um perigo capaz de solapar a ordem do direito. Assim, nos diz o pensador:

³ Na tradução para língua portuguesa contida na coletânea de textos *Escritos sobre mito e linguagem* traduzidos por Ernani Chaves e Susana Kampf Lages, *Para a crítica da violência* inicia com uma nota esclarecedora de Jeanne Marie Gagnebin sobre o significado do termo “Crítica” que figura no título de Benjamin. Crítica é usada aos moldes kantianos, i.é, como delimitação dos limites. Ora, se assim é, a justificação da violência pelos fins não delimita de modo algum a violência mesma, mas apenas o critério de sua aplicação. Dessa maneira, o princípio do direito natural de que a violência se justifica pelos fins, não constitui legitimamente a crítica buscada por Benjamin.

⁴ Para um debate mais acurado e longo sobre o lugar desse debate na história filosófica e sua relação com o texto de Benjamin, indicamos a dissertação de Ivoneide Fernandes Rodrigues, defendida em 2010 na Universidade Estadual do Ceará com o título: *Violência, mito e destino: para uma crítica do Direito com base em Walter Benjamin*. No primeiro capítulo desta dissertação, a autora percorre sobre dois autores, cada um concorre para fundamentação de uma das correntes expostas. Desta feita, Thomas Hobbes encarna como emblema do direito natural e Friedrich Von Savigny, o representante da Escola histórica do direito, o direito positivo.

[...] Em contraposição, talvez se devesse levar em conta a possibilidade surpreendente de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, pela intenção de garantir o próprio direito; de que a violência, quando não se encontra nas mãos do direito estabelecido, qualquer que seja este, o ameace perigosamente, não em razão dos fins que ela quer alcançar, mas por sua mera existência fora do direito (BENJAMIN, 2013, p. 127).

A citação demonstra a função da violência na modificação da própria ordenação do direito. Notemos que é aqui que a crítica da violência pode se desenrolar, isto é, em sua capacidade de solapar uma ordem e compor outra em seu lugar. Benjamin delinea essa função como função *instauradora* do direito. O poder violento nas mãos de outros que não sejam o direito estabelecido, é capaz de gerar uma nova ordem e minar a antiga. E exemplos não faltam à Benjamin, quando demonstra essa possibilidade na greve e, em um modelo mais concreto, a guerra.

A guerra é o que o filósofo chama de violência predatória, pelo menos de início, violência que procura chegar aos seus fins de maneira imediata. No entanto, a guerra se constitui, mais profundamente, em *violência instauradora* de direito. A palavra “paz”, quando ligada à guerra, designa a cerimônia que sanciona o direito do vencedor que independe de todas as relações de direito dos vencidos. A sanção é precisamente o reconhecimento de que um novo direito foi instaurado face aos vencidos.

É este caráter instaurador que faz com que o Estado tema a violência não sancionada. O medo de uma nova ordem que solape a anterior é o que legitima a monopolização da violência pelo Estado. E, dessa forma, encontramos a primeira função que pode circunscrever a violência aos moldes da palavra *crítica* que figura no título do texto de Benjamin. No entanto, não basta apenas essa função instauradora, criadora, o direito necessita de uma outra que possa sustentá-lo. “[...] Se aquela primeira função da violência foi dita de instauração do direito, então esta segunda função pode ser chamada de manutenção do direito” (BENJAMIN, 2013, p. 132).

Assim, o filósofo demonstra um caráter duplo da violência: 1. como *instauradora* (ou criadora) e, ao mesmo tempo, 2. *mantenedora* da ordem jurídica. Estas duas funções se perfazem num ciclo mítico (instauração-manutenção) que é essencial ao direito em sua relação com a violência. Nesses dois caracteres, o direito se funda e se mantém. A crítica benjaminiana da violência aparece-nos como crítica da relação entre a violência (como poder fundador e mantenedor) e o direito. Essa relação põe o problema acerca da autonomia e liberdade

humana no funcionamento da sociedade, uma vez que nela não há apenas a fundação de uma ordem, mas também a sua conservação.

As funções mantenedora e instauradora circunscrevem a violência e, mais do que isso, elas delimitam o funcionamento do direito, que depende e se iguala à violência. O filósofo percebe que, a partir desse duplo caráter, o direito se impõe como destino sobre aqueles que rege. Entretanto, Benjamin não iguala apenas direito e violência, como também direito e destino. Como ordem imposta de cima, o direito reencena a ordem mítica posta pelos antigos. A luta contra o direito é, dessa maneira, luta contra o mito. Mas que significa isso? Delimitada a violência pelo seu duplo caráter de instauração e manutenção, podemos demonstrar agora como o direito é fundamentado pelo mito e como ele reencena a ordem do destino e age como aquilo que o pensador chama de *violência mítica*.

3 DIREITO, DESTINO E VIOLÊNCIA MÍTICA

Destino (Schicksal) é uma das categorias fundamentais no pensamento de Walter Benjamin quando se trata da concepção de *mito (Mhytos)*. Em 1919, três anos antes do aparecimento do texto *Para a crítica da violência* que, como dito anteriormente, data de 1921, ele escreve o ensaio *Destino e Caráter*.⁵ Neste escrito, podemos encontrar não apenas a formulação mais acabada do conceito de destino, como também sua estreita ligação com a ordem do direito. A partir daí, se abre um leque de reflexões acerca das relações entre *mito, direito, violência e poder* em crítica da violência e, posteriormente, para sua crítica literária no escrito *As afinidades eletivas de Goethe*, concluído em 1922 e publicado entre 1924 e 1925.

Destino e Caráter é um ensaio crítico, pois tem em vista a delimitação das esferas onde esses dois conceitos são inscritos. O filósofo procura delimitar nele a ordem da qual as categorias de *destino* e *caráter* fazem parte, desvinculando estes de suas leituras comuns e operando uma realocação de suas compreensões em uma outra esfera. Compactuamos com essa leitura crítica, uma vez que ela visa pôr os conceitos em seu *locus* correto e delimitar neste as categorias abordadas. Assim, crítica aqui demonstra o mesmo teor kantiano de *Para a crítica da violência*.

⁵ A tradução para a língua portuguesa deste texto se encontra na mesma coletânea citada em nossa terceira nota, qual seja, *Escritos sobre mito e linguagem*. É interessante notar a ordem entre esse texto e o *Para a crítica da violência*, que foi posta posteriormente a ele. Isso não só significa uma linha cronológica, mas um avanço no pensamento que aqui, por motivos de compreensão da materialização do pensamento de Benjamin, resolvemos inverter, assim, apresentamos primeiramente a crítica da violência para posteriormente expor o destino no texto de 1919.

O pensador começa esse pequeno ensaio de 1919 com uma abordagem crítica ao modo como destino e caráter são geralmente tratados. Habitualmente, esses dois conceitos são lidos por uma causalidade que os une. Assim, se o caráter de uma pessoa pode ser conhecido pelo destino, pois é tomado como resultado deste, e os acontecimentos do mundo podem ser lidos por este caráter, então, nos dirá Benjamin: poderíamos dizer o que aconteceria a esse caráter e também o que seria realizado por ele (BENJAMIN, 2013, p. 89). Em uma espécie de poder mítico, poderíamos, a partir dessa relação causal, ver o futuro e delinear não apenas o que é uma pessoa, como também o que ela possa vir a ser. Sob essa leitura tradicional, o caráter seria totalmente determinado pelo destino.

A crítica está na recusa de ver a significação do destino e do caráter sob a categoria da causalidade (BENJAMIN, 2013, p. 90). Estes conceitos não devem estar em consonância com a leitura comum do nexos causal, o que obriga o pensador a tomar outros rumos de investigação sobre os conceitos postos. Isto porque eles não podem, segundo Benjamin, ser lidos pela categoria da causalidade.

Este novo rumo de investigação, começa com o estabelecimento de que a aparência de união, como são vistos tradicionalmente, é fruto de uma causalidade arbitrária, deste modo, antes de uma completude entre as noções de destino e caráter, há entre elas, pensa o autor, uma oposição, pois “[...] para que se possa formular o conceito de destino, ele deve ser nitidamente separado do de caráter e isso só pode ser alcançado, em contrapartida, quando tivermos feito determinação precisa deste último” (BENJAMIN, 2013, p. 92). Por meio dessa operação, os dois conceitos serão absolutamente opostos, de modo que, onde há destino, não haverá caráter e onde houver caráter, ocorrerá ausência do destino. Para fazer essa diferenciação, Benjamin tomará cada uma das categorias em sua esfera pertinente, de modo a não as misturar e confundir (*Idem*). Nos interessa nessa discussão a determinação do que seja o destino, bem como de sua esfera pertinente, pois é importante para o prosseguimento de nossa reflexão.

A operação efetuada sobre o conceito de destino consiste em desvinculá-lo da esfera em que tradicionalmente este é posto, qual seja, a esfera religiosa. Costumeiramente, o destino é ligado a religião e aquilo que ele traz, isto é, a infelicidade fatídica, é lida, vista, como resposta de Deus ou dos deuses a uma culpabilidade religiosa. O erro, portanto, expõe Benjamin, se deveria a ligação do destino com o conceito de culpa⁶ e sua falta de relação com a inocência e

⁶ Giorgio Agamben também procura o cuidado de separação das categorias em *O que resta de auschwitz*. Em seu primeiro capítulo, parágrafo 1.4 ele nos diz: “Um dos equívocos mais comuns – e não só a propósito do campo – é a tácita confusão entre categorias éticas e categorias jurídicas (ou, pior ainda, entre categorias jurídicas e categorias teológicas: a nova teodiceia). *Quase todas as categorias de que nos servimos em matéria moral ou religiosa são de algum modo contaminadas com o direito: culpa, responsabilidade,*

a salvação. Faltaria ao destino uma relação análoga com o contrário da culpa, isto é, com a inocência. Ele não carrega relação com inocência ou felicidade,⁷ pois estas conduzem antes, para fora de sua esfera, a culpa. Como na concepção seguida pelo texto, as relações contrárias à culpa e infelicidade não se mantêm no conceito de destino, cabe ao filósofo procurar uma outra esfera que o corresponda, assim:

[...] Mas uma ordenação cujos os únicos conceitos constitutivos são os de infelicidade e culpa, e dentro da qual não há nenhuma via pensável de libertação (pois na medida que uma coisa é destino, ela é infelicidade e culpa) – uma tal ordenação não pode ser religiosa, apesar de tudo o que o conceito mal empregado de culpa pode, neste caso, sugerir. Cabe então procurar um outro domínio, no qual única e tão somente a infelicidade e a culpa são válidas; uma balança, na qual bem-aventurança e inocência se encontram demasiado leves e se elevam no ar. Essa balança é a do direito. (*Ibidem*)

Como o destino não estabelece nenhuma relação com a inocência e a felicidade, mas unicamente com a infelicidade e a culpa, ele não pode se instalar no plano religioso, uma vez que, já neste plano, existem relações com a felicidade e a inocência quando se toca no tema da salvação. Porém, essas relações não subsistem no destino, o que leva o filósofo a procurar uma esfera que o corresponda e esta é a do direito. Na ordem do direito, as categorias que imperam são a culpa e a infelicidade, o direito reencena o destino infeliz que se abate sobre os homens. Por ter sido confundido com a ordem da justiça, o direito não foi visto no decorrer do tempo em seu nexos com o destino, isto é, resíduo do plano demoníaco na existência humana (BENJAMIN, 2013, p. 93). Este resíduo é, para nos orientarmos no pensamento filosófico de Benjamin, mais um dos modos como ele chama o mito, tema que nos ocupará posteriormente.

inocência, julgamento, absolvição... isso torna difícil usá-las sem precauções bem específicas. [...] (AGAMBEM, 2008, p. 28) [Itálico nosso]. Walter Benjamin, em *Destino e Caráter*, preza exatamente por esse cuidado em pôr as categorias em seus respectivos campos originais.

⁷ Pelo menos não na concepção que Benjamin tomará no decorrer do texto. No entanto, como aponta Ernani Chaves em artigo citado anteriormente neste trabalho: “De fato, atrelando-se o domínio do destino ao religioso, acaba-se por estabelecer uma outra conexão, não menos arbitrária: entre destino e culpa. Assim, torna-se usual afirmar que o destino infeliz é uma resposta de Deus ou dos deuses a dívidas religiosas, de tal modo que uma vida feliz deve ser uma “vida inocente, uma vida sem culpa, sem mácula de qualquer espécie” (1991b, p. 173 -4). Para contrapor-se a essa concepção, num procedimento análogo a outros pensadores, Benjamin recorre aos gregos para mostrar que é possível pensar um outro conceito de destino: “Na formação greco-clássica da ideia de destino, a felicidade que cabe a uma pessoa não é compreendida, em hipótese alguma, com a confirmação de sua vida inocente, mas com a experimentação do endividamento mais pesado, o da *hybris*. Assim, não se encontra no destino nenhuma relação à inocência” (1991b, p. 174). Descartada a ideia de uma ligação natural, causal, entre destino e infelicidade, isso não quer dizer que o seu contrário seja verdadeiro. A argumentação de Benjamin - e nisso consiste, a nosso ver, seu traço mais característico - caminha justamente para demonstrar que à esfera do destino não pertence nem a ideia de infelicidade (e para isso serviu a referência aos gregos), nem as de felicidade (*Glück*) e bem-aventurança (*Seligkeit*), como o querem os “modernos”. Ao contrário, afirma Benjamin, “a felicidade é, muito mais, aquilo que arranca os felizes da estreita ligação (*Verkettung*) ao destino e à teia do próprio destino” (*idem*)”. (CHAVES, 1994, p. 17-18)

A noção do deslocamento do destino para esfera do direito é essencial na compreensão dos desdobramentos das reflexões postas em *Para a crítica da violência*. Ao deslocar o destino para o direito, vemos um duplo movimento: primeiro, o direito é a reencenação do destino na vida humana como resquício, resíduo do plano demoníaco;⁸ segundo, o direito, ostentado na modernidade como símbolo do esclarecimento, do pensamento livre do mito, é, em uma investigação mais profunda, o agente das mesmas forças estranhas que outrora dominavam o homem e, agora, sob a máscara da racionalidade do direito, continuam dominando-o, pondo-o em uma existência de infelicidade e culpa que será inscrita posteriormente como mera vida.

Na esteira dessa reflexão, Benjamin retoma em 1921, em sua crítica da violência, a temática do direito como mito, quando o estabelece como *violência mítica* (*mythische Gewalt*), que seria esse *fenômeno originário*⁹ do direito. Ora, em determinado local deste ensaio de 1921, o filósofo afirma: “Afinal, quem decide sobre a justificação dos fins nunca é a razão, mas, quanto à primeira, a violência pertencente ao destino” (BENJAMIN, 2013, p. 146). Que não passe despercebido, não é a razão quem decide sobre a justificação da violência, mas uma força superior que essa violência reencena, qual seja, a do destino. Assim, a violência, em sua forma mítica, se estabelece como manifestação do destino, que encontra sua forma imediata na manifestação dos deuses, não para fins e nem como manifestação de vontade destes, mas como manifestação de existência desses deuses.

Benjamin exemplifica a violência mítica a partir do mito de Níobe que desafia a deusa Latona, se vangloriando de seus 14 filhos e afirmando ser mais fértil que ela. A deusa envia seus filhos Apolo e Ártemis e ordena que eles matem os filhos de Níobe. A violência não recai sobre os filhos, com sua morte, mas sobre Níobe, que sofre a infelicidade e a culpa como signo do destino, por ter desafiado a deusa da fertilidade. A caracterização aqui é que essa violência

⁸ Termo que reaparecerá no texto sobre Goethe *As afinidades eletivas de Goethe* de 1924-1925.

⁹ Retirado da obra de Goethe, o conceito de *fenômeno originário* ecoa com força na obra de Walter Benjamin. Reconfigurado e nomeado na obra *Origem do drama barroco alemão* como o conceito de *Origem* (*Ursprung*). Sobre isso, vale a pena citar aqui o dito de Benjamin no caderno [N 2a, 4] das *Passagens* (*Passagenwerk*): “Ao estudar, em Simmel, a apresentação do conceito de verdade de Goethe, ficou muito claro para mim que meu conceito de origem (*Ursprung*) no livro sobre o drama barroco é uma transposição rigorosa e concludente deste conceito goetheano fundamental do domínio da natureza para aquele da história. Origem – eis o conceito de fenômeno originário transposto do contexto pagão da natureza para os contextos judaicos da história. Agora, nas *Passagens*, empreendo também um estudo da origem. Na verdade, persigo a origem das formas e das transformações das passagens parisienses desde seu surgimento até o ocaso, como causas -, não seriam os fenômenos originários; tornam-se tais apenas quando, em seu próprio desenvolvimento – um termo mais adequado seria desdobramento – fazem surgir a série de formas históricas concretas das passagens, assim como a folha, ao abrir-se, desvenda toda riqueza do mundo empírico das plantas”. (BENJAMIN, 2009, p. 504) Percebamos a transliteração que Benjamin faz quando se refere ao conceito de Goethe como pagão e o panorama judeu como histórico. Ora, as forças estranhas da natureza são vistas, como veremos, como destino, mito, ao passo que a existência histórica é a verdadeira contraposição a este diagnóstico das coisas.

não visa manter um direito, mas instaurá-lo como direito, como ordem que não deve ser transgredida, sob a ameaça de sua manutenção que, a qualquer momento, pode se abater sobre o vivente. Níobe permanece viva, porém, com a culpa pela morte de seus filhos e a infelicidade por ter de viver com essa culpa. A instauração do direito aqui é instauração de poder (*Macht*) e não intenta nenhuma justiça, mas almeja culpa e infelicidade ao transgressor. Estabelece o direito pela violência, mantém-se esse mesmo direito, pela violência, inaugurando um ciclo de violência:

Longe de inaugurar uma esfera mais pura, a manifestação mítica da violência imediata, mostra-se em seu núcleo mais profundo, idêntica a toda violência do direito, e transforma a suspeita quanto ao caráter problemático dessa violência em certeza quanto ao caráter pernicioso de sua função histórica, tornando tarefa sua abolição (BENJAMIN, 2013, p. 150).

A violência mítica não inaugura uma esfera mais pura, mas mantém os homens presos nessa esfera culpada. Dessa forma, é imperativo para Benjamin que ela seja quebrada. Nesta forma de violência, não existe, assim como não existe no destino ligado ao direito, uma forma de vida inocente e feliz, pelo contrário, são todos culpados e brinquedos das forças do destino que encarnam o direito. A vida sobre esse ponto, o da culpa, a vida culpada, infeliz, é nomeada ao final desse texto de *mera vida (bloßes Leben)*. Procuremos agora identificar o que seja exatamente o mito e a mera vida.

4 MITO E MERA VIDA: AS AMARRAS DA FORÇA DEMONÍACA DA NATUREZA

Toda mitologia submete, domina e modela as forças da natureza na imaginação e para a imaginação e desaparece, portanto, quando se chega a dominá-las realmente. (MARX, 2008, p. 271)

O conceito de *mito (Mhytos)* é crucial para compreensão benjaminiana da realidade. Ele amarra toda a sua produção filosófica dos textos de juventude, se nos for permitido falar assim, se constituindo como seu diagnóstico originário. Desde seus escritos de teoria literária até aos que aparentemente fogem dessa temática, Benjamin sempre possui em vista a crítica do mito. Não é fácil traçar uma definição dessa categoria, uma vez que o próprio filósofo não emprega definição certa. Procuraremos essa definição e temos em vista que ela carrega consigo, como resultado, o conceito de mera vida exposto na crítica da violência.

Procuraremos nos apoiar em alguns textos de Benjamin sobre literatura, incontornáveis no tratamento do mito, isso porque o que o filósofo vê na literatura, é a maneira, o modo como o espírito reage ao tempo, isto é, sua constituição histórica e como essa constituição histórica do tempo reage linguisticamente a ele mesmo. Dessa forma, a crítica literária, não estaria posta tão somente no horizonte de interpretação das obras, mas como estas se constituem como formas que demonstram a constituição do espírito frente ao tempo. São, portanto, documentos históricos que apresentam o modo de ação humana frente a realidade.¹⁰

O projeto moderno filosófico tinha como tarefa o expurgo do mito pela racionalidade, pois ele foi visto como mentira e infantilidade do espírito. Daí a necessidade de pôr no cerne da realidade a noção de sujeito, pois assim, o homem poderia ser livre de todo conteúdo enganoso. A categoria de sujeito livre, autônomo, se constituiu como a chave para ler o mundo sob a ótica da razão. Acreditando que assim, uma sociedade racional dirigida pelo homem que toma seu destino em suas mãos seria possível. Não dominado por deuses, ou nenhuma força estranha, o homem seria capaz de fundar uma realidade que estaria livre de influências exteriores metafísicas.

O mito em Benjamin está relacionado com o misterioso e o estranho alienado ao tempo, ao espírito humano, uma estrutura de realidade que aparenta ser autônoma e controla sem poder ser notada. O mito aparece, partindo desta perspectiva, como uma inversão do sobrenatural em imanente, que aparece como demoníaco que expressa a culpa nos indivíduos. Um poder que submete e amarra os seres humanos nas teias do destino como força misteriosa e violenta que sobre eles se eleva. Seu mistério e estranheza é a inconsciência do mito pelos homens, modo pelo qual eles não conseguem conduzir a vida sob regras humanas, ou pelo menos, não conseguem ver a vida sobre essas regras.¹¹

O funcionamento do mito parte de sua temporalidade própria, ele se constitui como o eterno retorno, como tempo cíclico, circular que retorna a todo momento. Esse funcionamento pode ser contemplado na descrição do filósofo sobre a violência mítica em seu *Para a crítica*

¹⁰ A dissertação de Adolfo Pereira de Souza Júnior, intitulada *Mito e História: a crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925)* defendida na Universidade Estadual do Ceará em 2008, é partidária desta tese que sustentamos. Indicamos sua leitura para um debate mais extenso em seus pormenores. Acreditamos ser de grande valia à pesquisa benjaminiana no Brasil e remetemos o leitor a ela.

¹¹ É interessante notar, ainda que não faça parte do tema de nosso trabalho, mas uma ideia a ser desenvolvida posteriormente, a familiaridade ou relações que o conceito de *Mito* em Benjamin estabelece com o conceito de *Reificação* em Luckács. Neste último, a reificação é o produto da lógica de produção capitalista que tende a ver produções humanas como que apartadas das ações humanas e adquirindo leis e lógica própria dando a entender um mundo independente do homem. Bem como o mito, que permeia a realidade humana, mas produzido por essa mesma realidade. Para uma apreciação de comparação entre esses dois conceitos e suas similaridades, bem como as posições de Benjamin e Luckács, onde coincidem e onde se separam, indicamos o artigo de Terry Eagleton: *O rabino marxista: Walter Benjamin*.

da violência. Esta é a violência que sempre retorna, a violência caracterizada na instauração e manutenção do direito, violência que não visa garantir critérios exteriores, fins de direito, mas o próprio direito que se constitui nela mesma. Nesse movimento cíclico, o mito se materializa na esfera do direito com aparência racional. As forças do destino se sobrepõem a força das ações humanas e colocam os homens em julgamento, processo eterno pelo qual o direito se realiza, eterno porque culpa e não redime. Porque oprime e reprime sem ninguém ser absolvido.

Nesta leitura de Benjamin, o que está em jogo é a vida humana. Mas esta é transfigurada em *mera vida* (*bloßes Leben*), signo material do destino e da culpa que rondam os homens. Nos diz Benjamin:

[...] O desencadeamento da violência do direito remete – o que não se pode mostrar aqui de maneira mais detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega o vivente, mas de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele “expia” sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois a mera vida termina o domínio do direito sobre o vivente. (BENJAMIN, 2013, p. 151)

Se torna nítido que o desencadeamento da violência mítica que traduz o direito remete à culpa inerente, culpa natural que se põe na mera vida. A mera vida é, devemos ressaltar, naturalmente culpada. Ela carrega os traços do destino, a infelicidade e uma falsa expiação da culpa. Ora, a mera vida é, como atenta a citação, o fim do domínio do direito sobre o vivente, uma vez que o direito mata o vivente e não se põe para além dessa vida, no entanto, apesar de estar terminado o domínio do direito sobre o vivente, notemos, o vivente não se livra da culpa, apenas do direito. Significaria dizer que o vivente, agora desprovido de vida, aniquilado, ainda está à mercê dos poderes do destino. A mera vida é onde termina o direito, no entanto, não é o fim do destino, pois não há nele expiação.

Aqui podemos ver um traço metafísico explícito posto pelo filósofo. Esse traço é a culpa inerente que persiste mesmo após o término do direito sobre o vivente.¹² A mera vida não é somente aquele traço físico pelo qual se põe o matável, como Agamben inscreve em seu *Homo Sacer*, a *vida nua* em sua biopolítica reatualizando a *zoé* grega, mas algo para além dessa mera vida, que inerentemente culpada, livra o homem do direito, mas não da culpa, não do destino, não do mito.¹³

¹² É interessante lembrar o final de *O processo* de Kafka. Joseph K. morto, mas não redimido. Culpado mesmo não tendo feito nada. Que regra foi transgredida pelo personagem de Kafka? Não se explica, pois a força do direito se exerce apenas em prol do próprio processo, como nos diz o filósofo italiano Giorgio Agamben em *O que resta de Auschwitz*.

¹³ Penso que aqui poderíamos nos perguntar se a 6ª tese sobre história teria ligações com esse conceito. Benjamin nos diz: [...] O dom de despertar no passado as centelhas da esperança é privilégio exclusivo do

A mera vida é o terreno sobre o qual o destino, o mito, isto é, em termos de sua materialização, o direito se exerce. “[...] aquilo que aí é dito sagrado é, segundo o antigo pensamento mítico, o portador assinalado da culpa: a mera vida” (BENJAMIN, 2013, P. 154). O que demarca o conceito de mera vida em Walter Benjamin não é seu estado de matável, mas seu inerente ponto de culminância da culpa. A culpa é onde se encontra a sacralidade da mera vida, pois, senão fosse, não se distinguiria de plantas e animais, porém, a culpa é o que o distingue.

Esse estado de culpa inerente a mera vida, isto é, símbolo das forças míticas do destino, ou, como bem dirá Benjamin em seus escritos sobre Goethe, é o demoníaco que se levanta contra o homem. Seus esforços se centram exatamente nessa trama entre o destino, o mito, o demoníaco e a libertação da vida dessas forças misteriosas. Mesmo em seus textos literários, essas formas ganham força e é a elas que esses textos se referem. Tomemos como exemplo máximo, *As afinidades eletivas* de Goethe. Todo o livro gira entorno do tema do mito e como os personagens principais do romance estão presos nas amarras dessas forças. Em todo o romance de Goethe, seria a própria natureza que, sob ação de mãos humanas, se agita, se eleva de forma sobre-humana (BENJAMIN, 2009, p. 24).

Na articulação do filósofo, o tema de Goethe não estaria centrado, como muitos o colocaram, na legitimidade do casamento, ou mesmo do direito que se contradiz no intrincado relacionamento de Eduard, Charlotte, Ottilie e Capitão, mas a verdade, ou, para usar o conceito metodológico daquele livro, o *teor de verdade* que transcende, ainda que se mostrando no *teor factual*, seria a apresentação da ação do destino e sua inscrição como culpa nos personagens de Goethe. Sobre isso, Benjamin cita:

[...] Não se pode caracterizar o elemento do destino de maneira mais segura. É assim que ele aparece nas *Afinidades eletivas*: como culpa que se herda ao longo da vida. “Charlotte dá à luz um filho. A criança nasce da mentira. Como sinal disso, tem os traços do Capitão e de Ottilie. Por ser fruto da mentira, está

historiador convencido de que também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer. E esse inimigo não tem cessado de vencer. (BENJAMIN, 2011, pp. 224-225). Claro, não entraremos no corpo do texto nas Teses sobre a história, escrito de 1940 que pressupõe outros conceitos, categorias e abordagem metodológica. Mas é interessante, o modo como ele nos diz que “também os mortos não estarão em segurança se o inimigo vencer”. A leitura materialista, certamente qualitativamente distinta do jargão metafísico teológico de juventude, põe o modo capitalista de vida como o inimigo, no entanto, mesmo que qualitativamente distinto, talvez aqui esteja em jogo as forças míticas atuantes nesse processo. Há, como dissemos em nota anterior, uma grande similaridade entre o conceito de Mito e Reificação, de modo que talvez, estabelecer certa semelhança entre essa citação da 6ª tese e a citação de 1921 de *Para a crítica da violência* não seja de todo absurda. Há, nesta citação, a mesma conotação de que os mortos continuam a mercê do destino mesmo após sua morte, de modo que a mera vida, não livraria os homens das forças míticas e de sua culpa inerente, mas apenas do direito. Essa mesma preocupação parece dar validade ao nosso paralelo, claro, com as determinadas ressalvas.

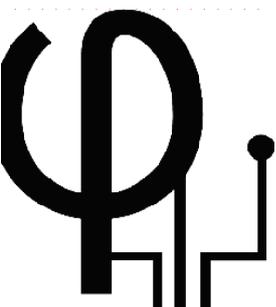
condenado à morte. Pois só a verdade é substancial. A culpa por sua morte deve recair sobre aqueles que não expiram, mediante autossuperação, a culpa por essa existência sem verdade interior. [...] Não se trata aqui de culpa moral – como poderia uma criança adquiri-la? – mas sim de culpa natural, na qual os homens incorrem não por decisão e ação, mas sim por suas omissões e celebrações. Quando não respeito aquilo que é humano, eles sucumbem ao poder da natureza, então sua vida é arrastada para baixo pela vida natural, a qual, ligando-se logo a uma vida superior, já não conserva no homem a inocência. Com o desvanecimento da vida sobrenatural no homem, *sua vida natural torna-se culpa*, mesmo que em seu agir não cometa nenhuma falta em relação a moralidade. Pois agora está no território da mera vida, o qual se manifesta no ser humano enquanto culpa. O ser humano não escapa ao infortúnio que a culpa chama sobre ele. Assim como cada movimento dentro dele provocará culpa, cada um de seus atos haverá de trazer-lhe a desgraça. (BENJAMIN, 2009, p. 32)

Esta citação é imprescindível, como uma leitura atenta pode notar. Está concentrada toda nossa leitura acerca do mito e da mera vida. Notemos mais precisamente nela, o fato de que quando não há respeito por coisas humanas, isto é, construídas pelo homem por meio da ação, os homens sucumbem ao poder da natureza tendo sua vida arrastada para a culpa, ou seja, a mera vida. A produção do mito se concentra nessa espécie de alienação, quando o homem não se vê dono do próprio destino, mas se entrega às forças da natureza que o levam ao terreno da vida culpada.

Não se trata, no terreno da mera vida, de culpa moral. Ora, sabemos que a culpa moral advém de um erro em relação a vida moral do indivíduo, isto é, na quebra de certas leis pelas quais se estrutura a sociedade. Porém, não se trata dessa culpa, mas de uma mais elementar. Daquela que provém da própria natureza submetida aos poderes sobrenaturais, isto é, aqueles que se colocam de forma transcendentais a ação humana. No entanto, essa transcendência é resultado não de forças puras exteriores, mas da própria ação dos homens quando estes não se reconhecem em sua própria produção.

Ademais, não deve nos passar despercebida a estrutura mítica da trama. Assim como no mito de Níobe, citado na crítica da violência, os perpetradores da falta contra o destino não são os feridos, mas a criança nascida da mentira de Eduard e Charlote. A criança morre, deixando aos vivos a culpa por sua morte. Culpa advinda do destino que os joga no terreno da mera vida. O poder da natureza, o destino, o mito, se mostra com força avassaladora sobre os personagens, pondo-os na ordem da culpa. O que os espera é a desgraça em cada passo e ação que tomarem. Notemos, mesmo a morte não os redimirá da falta, pois agora na mera vida, o que se coloca em questão é a permanência da culpa que é signo e arauto desta.

Se o mito se organiza de modo a pôr os homens dentro de uma esfera de culpa onde nem mesmo a morte os redime, como aponta o pensamento de Walter Benjamin, e,



ademais, ele aparece como reflexo de inconsciência dos homens sobre a produção de sua própria vida, este diagnóstico aponta para uma compreensão de que a vida política, a vida histórica, a vida do homem como produtor de si mesmo é impossibilitada. Não estamos diante de algo pequeno. A esteira do pensamento de juventude de Benjamin é um projeto extenso, cuidadoso e que se põe em uma oposição explícita entre mito e história. Se nossas reflexões até o presente momento se centraram no mito, cabe-nos pensar agora, mesmo que limitadamente, a existência histórica e sua possibilidade no terreno do próprio mito. Antes de mais nada, esse modo de existência é identificado nas formas literárias, isto porque Benjamin, seguindo a esteira de Luckács em *A alma e as formas*, toma as formas literárias como formas históricas e tentativas do homem de se sobrepor contra a marcha do mito. Assim, cabe-nos, pensar sobre elas em nossa próxima parte.

5 LITERATURA COMO FORMA HISTÓRICA: O HOMEM CONTRA O MITO

Walter Benjamin possui o pensamento voltado para a escrita literária. Desde a juventude, podemos notar que a literatura faz parte de todos os seus textos e ganha sempre novos contornos e alto-relevo em seus escritos. O tema do mito e da história é sempre retomado em novas roupagens, “método é caminho indireto, é desvio” (BENJAMIN, 1984, p. 50). É assim, como desvio, recomeçar sempre de novo, que o filósofo analisa a temática da oposição entre mito e história. Mas como interpretar a literatura na perspectiva do filósofo? Algumas interpretações, como as de Adorno e Scholem,¹⁴ tendem a ver os escritos da chamada juventude de Benjamin, como obras desprovidas de pensamento político. No entanto, tendemos a ler o papel da crítica literária, desde 1914, como o modo de abarcar a existência do homem em seus múltiplos aspectos. Desta maneira, a relação do filósofo com as formas literárias possui especificidade em seu pensamento: é a maneira como o espírito reage à constituição histórica do tempo, o modo como o espírito se põe linguisticamente frente ao tempo.¹⁵

Duas formas literárias se expressam no pensamento de Benjamin como a oposição entre mito e história, quais sejam, a tragédia e o drama barroco. Nelas, a oposição delineada por nós até aqui, assume lugar central. Em 1916 em *Drama barroco e tragédia*, nos diz Benjamin:

¹⁴ Sobre isso, remetemos novamente o leitor ao interessante artigo de Ernani Chaves, *Mito e política: notas sobre o conceito de destino no “jovem” Benjamin*.

¹⁵ Em *A alma e as formas*, Luckács apreende a forma que dá expressão a literatura como modo de se pôr no tempo. Cada ensaio que compõe o livro é situado como forma de expressão da vida no tempo, daí que a forma é descrita como “[...] o caminho mais curto, o método mais simples para a expressão mais forte e duradoura”. (LUCKÁCS, 2017, p. 174) Assim, também neste filósofo a literatura enquanto forma é o sistema referencial pelo qual a vida histórica é reconhecida e no qual suas tensões se expressam.

A apreensão mais profunda do trágico talvez deva tomar como ponto de partida não só e nem tanto a arte, mas também e bem mais a histórica. Porém, pelo menos é de supor que o trágico designe um limite tanto do reino da arte quanto no âmbito da história. (BENJAMIN, 2013, p. 59)

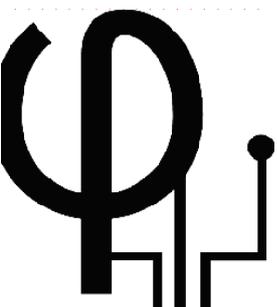
Apreender a forma literária do trágico não tem como ponto de partida apenas sua apreciação estética e artística, mas sua leitura histórica. O que significa, historicamente, a tragédia? Como Benjamin opera essa leitura? O que a tragédia nos diz sobre a história? Na tragédia, os homens, o herói, estão a mercê dos elementos míticos, nela, os deuses prescrevem o destino e inscrevem a culpa na vida dos viventes. Ela designa o reino do mito, porém, a luta contra ele e que todo herói está fadado a sucumbir.

O herói trágico morre, e sua morte é inscrita em um círculo mágico determinado. Mágico, essa palavra nos ajuda a compreender que se trata de forças extraterrenas, destinais, que subjagam e culpam o herói. No entanto, há uma ambiguidade na tragédia, pois o herói é aquele que tenta ir contra as forças do destino e tomá-lo em suas mãos. Se a tragédia é a forma literária de expressão do destino culpado que recai sobre os homens, ela é também a primeira tentativa destes homens de lutarem contra as forças míticas, ainda que sucumbindo na morte.

Não foi o direito, mas a tragédia que fez emergir, pela primeira vez, a cabeça do gênio das névoas da culpa, pois na tragédia o destino demoníaco é interrompido. Não porque o encadeamento de culpa e expiação, que para o homem pagão é interminável, seja dissolvido pela purificação do homem penitente e sua reconciliação com o puro deus – mas porque, na tragédia, o homem pagão se dá conta de que é melhor que seus deuses. (BENJAMIN, 2013, p. 93)

A forma trágica é mítica, apesar do esforço do herói em se reconhecer melhor que seus deuses. Mítica porque esses deuses ainda se encontram em ação como detentores do destino do herói e assim causando sua morte e culpa perante as forças sobrenaturais das quais são o emblema. No entanto, é a forma trágica a primeira tentativa de interrupção do destino demoníaco, como posto acima. Se esta forma é vista como primeira tentativa de escapar do mito, mas prisão nesse círculo mágico que é ele, então qual seria a forma legitimamente histórica?

Em sua tese de livre docência *A origem do drama barroco alemão*, esboçada em 1916 e escrita em 1925, Benjamin defende o *drama barroco* (*Trauerspiel*) como forma literária da vida histórica. No drama barroco tudo é profano e isto encaminha o homem como agente da história. Nesses termos, o barroco possui como objeto e teor, na análise do



filósofo, a concepção de *vida histórica* ou mesmo *existência histórica*. Nele, essas concepções de força contra o mito adquirem mais relevos ao ponto de serem lidas como capazes de interrupção da marcha do destino. Trata-se, a este problema da história e também da vida política, de solucionar a vida não mais em instâncias metafísicas superiores, mas de procurar sua resolução no terreno, profano e imanente, dispensando o plano religioso e transcendente para dar lugar a existência histórica, lugar da vida no mundo. No entanto, ainda que a leitura do barroco seja vista como levantar da existência histórica, ele ainda possui seus limites por uma ambiguidade na concepção de história dele mesmo. É o que Aquino aponta em seu artigo intitulado *Divertissement, segunda natureza e história: considerações sobre a leitura Benjaminiana dos pensamentos de Blaise Pascal*:

Em que se encontraria, pois, tal ambiguidade? Justamente em que, conforme diz Benjamin, o barroco concebe os acontecimentos históricos empíricos como o “lado natural do processo histórico” (*Geschichtsverlauf*), que se fundaria na “situação natural do homem como criatura”. Em outras palavras, o *Trauerspiel* apresentaria os acontecimentos políticos como fundados em “forças naturais destrutivas”; no barroco, o acontecimento histórico é “empurrado” – diz Benjamin – numa “Pré-história [*Vorgeschichte*] até certo ponto concebida historiconaturalmente [ou: no modo de uma história natural, *naturhistorisch*]”; e ainda: o “acontecimento histórico é tomado numa analogia [analogisiert] com o acontecimento natural”. (AQUINO, 2006, p. 107)

A experiência histórica do *Trauerspiel* é ambígua na medida em que seus personagens estão presos a concepção de história natural, no entanto, ainda contraposta ao mito por ser essa forma literária o drama da criatura desprovida da transcendência que procura dar solução terrena e imanente. Nele, Benjamin identifica a existência histórica que é, como põe Aquino, empurrada por forças naturais para sua pré-história, qual seja, o mito que se encarna na história natural. No entanto, esta história ainda permanece desprovida da transcendência característica do mito, não são mais os deuses, mas a criatura jogada que constrói historicamente seu destino, apesar de todas as ambiguidades.

A despeito da aparente aporia, não estamos diante de um problema teórico, pelo menos, não só, mas da própria vida. Em seu livro, *História e narração em W. Benjamin*, Jeanne Marie Gagnebin conclui sua introdução ao livro dizendo “Benjamin sempre tentou pensar, sem dúvida de maneira muito discreta: a felicidade, este instante privilegiado” (GAGNEBIN, 1994, p. 07)

e não citamos sem motivo. Como o terreno do presente se desenrola no ciclo do mito e, portanto, destino e culpa, as forças demoníacas que aprisionam o homem, tão só nesse terreno pode se desenrolar também a existência histórica. Esta se perfaz dentro, quando

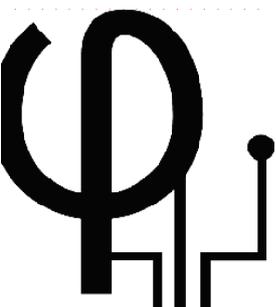
há as tentativas de quebra e vitória do homem sobre o destino. A existência histórica não pode se desenrolar em outro local senão no *aqui e agora (Jetztzeit)* que sobreviria em 1940 no texto das *Teses*. A apropriação desse instante privilegiado é a legítima existência histórica contida como luta contra o mito nos textos de juventude do filósofo alemão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A leitura de Benjamin aparece sob dois polos contrários que se interpõem no curso de seu pensamento, quais sejam, *mito e história*. Como categorias da primeira noção que guia nossa leitura de Benjamin, nos defrontamos com destino, culpa e seu resultado, a mera vida, modo de materialização da força mítica sobre os homens que se encontram a sua mercê. O direito, a despeito de sua aparência racional, é o produto concreto da violência dessas forças que se abate sobre o homem e, necessário sempre ressaltar, não o expia, mas tão somente o condena. Os homens são, em sua condenação, livres do direito, porém, não da culpa que permanece mesmo após a morte.

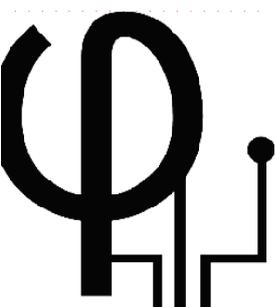
As análises literárias de Walter Benjamin não são tão e simplesmente interesses artísticos, mas apresentações do espírito histórico do tempo onde se desenrolam as duas categorias citadas. Desse modo, as formas literárias são o modo de confrontação com o mito, pondo-o diametralmente oposto ao conceito de história. Da tragédia ao Drama Barroco, é a luta contra o mito que se desenrola no diagnóstico teórico vital do pensamento do filósofo sobre a realidade.

A existência histórica, segundo nosso resultado, não é um movimento posterior ao mito. Isto é, não se trataria, no pensamento do pensador, de esperar o fim do mito para começar a viver historicamente, antes, é uma existência que se desenrola concomitantemente, ou, para ser mais exato, em imanência no tempo mítico, que põe em relevo suas tentativas de destruir o tempo demoníaco no presente. Assim, a existência histórica seria a confrontação da própria vida diante daquilo que a ameaça, aquela prisão destinal a que todo homem é submetido como demonstram as análises do filósofo. O modo pelo qual nos levantamos contra esse diagnóstico traçado em suas reflexões. Seria, como bem expõe Gagnebin, o modo de pensar a felicidade, ainda que discretamente, na produção da vida em seu desenrolar histórico. Este não encontra condição no passado, mas no presente, único campo onde a ação pode se desenrolar



REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. *O que resta de Auschwitz*. Trad. S.J ASSMANN. São Paulo: Boitempo, 2008.
- AQUINO, E.F. Divertissement, segunda natureza e história: considerações sobre a leitura benjaminiana dos pensamentos de Blaise Pascal. *Kalagatos*, V. 3, N5 pp. 103-116. 2006. Disponível em: <<http://kalagatos.com.br/index.php/kalagatos/article/view/750>>. Acesso em 22 de Jul. de 2020.
- BENJAMIN, W. *Escritos sobre mito e linguagem*. Trad. S.K LAGES e E. CHAVES. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2013.
- BENJAMIN, W. *Ensaio reunidos: escritos sobre Goethe*. Trad. M.K BORNEBUSCH e I.A.S CAMARGO. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2009.
- BENJAMIN, W. *O capitalismo como religião*. Trad. N. SCHNEIDER. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. Trad. S.P ROUANET. 7. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. S.P ROUANET. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- CHAVES, E. Mito e política: notas sobre o conceito de destino no "jovem" Benjamin. *Trans/Form/Ação [online]*, V. 17, pp. 15-30, 1994. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010131731994000100002&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em 22 de Jul. de 2020.
- EAGLETON, T. O rabino marxista: Walter Benjamin. In: *A ideologia da estética*. Trad. M.S.R COSTA. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1993, pp. 230-246.
- GAGNEBIN, J.M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP: Campinas SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas, 1994.
- LUCKÁCS, G. *A alma e as formas*. Trad. R. Patriota. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.
- LUCKÁCS, G. *História e consciência de classe*. Trad. R. NASCIMENTO. 2º Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- JUNIOR, A.P.S. *Mito e história: a crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925)*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UECE/CH, 2008.
- RODRIGUES, I. F. *Violência, mito e destino: para uma crítica do Direito com base em Walter Benjamin*. Dissertação de Mestrado. Fortaleza: UECE/CH, 2010.



Recebido em: 09/07/2021

Aprovado em: 28/08/2021

Publicado em: 14/09/2021

EXPERIÊNCIA E TRANSMISSÃO NA PRODUÇÃO LITERÁRIA DE WALTER BENJAMIN

EXPERIENCE AND TRANSMISSION IN THE LITERARY PRODUCTION OF WALTER BENJAMIN

Davi Galhardo Oliveira Filho¹
(davi.galhardo@hotmail.com)

Resumo: Após oito décadas de sua morte, a obra de Walter Benjamin (1892-1940) permanece profundamente fértil e debatida em todo o mundo, mas, sobretudo, no Brasil. Presentemente, no entanto, gostaríamos de sublinhar que há ainda uma faceta dela especialmente carente de discussões mais robustas entre nossos pares, a saber, a criação literária propriamente dita do filósofo berlinense. Para levar a pretensão de reflexão filosófica sobre esse nicho ao êxito, visando demonstrar que também ela está prenhe dos aspectos conceituais de sua intenção social e política, investigaremos aqui os pequenos contos: *O anoitecer da viagem* (*Der Reiseabend*, no original) (1932) e *O lenço* (*Das Taschentuch*, em alemão) (1933). Nossa hipótese é, portanto, que, com base nos conceitos de experiência (*Erfahrung*) e transmissão (*Überlieferung*), torna-se possível articular aqui uma aproximação entre as reflexões teórico-sociais e estético-literárias de Walter Benjamin, que permite pensar mais profundamente o alcance e a radicalidade política dessa obra.

Palavras-chave: Experiência. Transmissão. Narração. Filosofia. Literatura.

Abstract: After eight decades since his death, the work of Walter Benjamin (1892-1940) remains deeply fertile and debated around the world, but, above all, in Brazil. At present, however, we would like to underline that there is still a facet of this one that is especially lacking in more robust discussions among our peers, namely, the literary creation itself of the Berlin philosopher. In order to bring the intention of philosophical reflection on this niche to success, with the aim of demonstrating that this too is pregnant with the conceptual aspects of his social and political intention, we will investigate the short stories: *The Dusk of Travel* (*Der Reiseabend*, in the original) (1932) and *The Handkerchief* (*Das Taschentuch*, in German) (1933). Our hypothesis is, therefore, that based on the concepts of experience (*Erfahrung*) and transmission (*Überlieferung*) it is possible to articulate here an approximation between the theoretical-social and aesthetic-literary reflections of Walter Benjamin, which allows us to think more deeply about the scope and the political radicalism of this work.

Keywords: Experience. Transmission. Narration. Philosophy. Literature.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ, com bolsa do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq. Licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0697776124558320>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0736-5729>.

1 INTRODUÇÃO

Após oito décadas de sua morte, a obra de Walter Benjamin (1892-1940) permanece profundamente fértil em todo o mundo, mas, sobretudo, no Brasil. Da filosofia ao cinema, da crítica literária à teoria da tradução, passando ainda pela sociologia da arte e pela fotografia, esse filósofo nascido em Berlim tem sido cada vez mais discutido e revisitado, dentro e fora das nossas universidades. Todos os anos surgem novas monografias, dissertações, teses, artigos, ensaios, cursos, palestras, oficinas, minicursos e outras atividades envolvendo o seu pensamento e o seu legado político.

Em 2006, a versão estendida da tese de doutoramento de Gunter Karl Pressler – *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005*² – fez um importante balanço sobre o estado da arte dos debates benjaminianos em nosso país. Nessa altura, a expectativa pela publicação da tradução para a língua portuguesa do inconcluso livro sobre as *Passagens (Das Passagen-Werk)*³ de Paris acenava para um novo horizonte a partir do qual as pesquisas em torno desse autor poderiam se balizar.

Embora esse anúncio tenha se concretizado, alargando o espeque benjaminiano nacional – já que novos estudos se dedicaram à investigação da importância das *Passagens* para o projeto construtivista⁴ do filósofo berlinense⁵ –, há muito a ser feito em torno dessa obra. O que restou dos escritos de Benjamin, como sabemos, soma sete volumes com numerosas páginas a serem (re)descobertas e (re)discutidas⁶. Presentemente, gostaríamos de sublinhar, portanto, que existe um nicho especialmente carente de discussões mais robustas entre nossos pares, a saber, a criação literária propriamente dita de Walter Benjamin. Com a publicação recente do volume *O contador de histórias e outros textos* (São Paulo: Hedra, 2020)⁷ essa possibilidade investigativa se mostra mais viável ao público de língua portuguesa.

² PRESSLER, Gunter Karl. *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005* – um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira. São Paulo: Annablume, 2006.

³ BENJAMIN, Walter. *Passagens*. 2. Ed. Trad. Irene Aron. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018a.

⁴ Em uma carta enviada a Gretel Adorno, datada de 07.05.1940, Benjamin, refletindo sobre o seu testamento filosófico, indica que seu trabalho tem como fio condutor o princípio construtivista (BENJAMIN, 2016, p. 171).

⁵ Cf. AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *A teoria da sociedade capitalista nas passagens de Walter Benjamin: as teses de 1940 e as lutas de classes do século XIX*. São Paulo. 61 f. Programa de Pós-Doutoramento em Filosofia. Relatório (Pós-Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

⁶ BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften I-VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.

⁷ Trata-se, em verdade, de uma reedição, sem alterações significativas, do livro publicado por essa mesma editora. Ver BENJAMIN, Walter. *A arte de contar histórias*. Trad. Patrícia Lavelle et ali. São Paulo: Hedra, 2018b.

Esse artigo pretende ser, portanto, uma modesta contribuição a essa nova frente de recepção da obra benjaminiana, ainda em vias de consolidação em nosso país. Para levar essa pretensão ao êxito, investigaremos aqui os pequenos contos: *O anoitecer da viagem* (*Der Reiseabend*, no original) (1932) e *O lenço* (*Das Taschentuch*, em alemão) (1933), em cotejamento com sua filosofia social e política. A escolha por esses escritos justifica-se pelo fato de entendermos que nessas ficções encontram-se idênticos aspectos teórico-conceituais melhor desenvolvidos em outras oportunidades posteriores.

Essa reflexão filosófica, parece-nos, torna-se possível pelo fato de este filósofo berlinense mover-se sob o viés metodológico do desvio da cultura, que deve ser atualizada para as demandas do presente, em sua empreitada construtivista⁸. A autorização para isso se dá pelo fato de que, desde seus primeiros escritos, “método é caminho indireto, é desvio” (BENJAMIN, 1984, p. 50). De igual modo, ele assinala na maturidade que “o que são desvios para outros, são para mim os dados que determinam a minha rota” (BENJAMIN, 2018a, p. 759).

Nossa hipótese é, portanto, que com base nos conceitos de experiência (*Erfahrung*) e transmissão (*Überlieferung*) torna-se possível articular aqui uma aproximação entre as reflexões teóricos-sociais e estético-literárias de Walter Benjamin, que permite pensar mais profundamente o alcance e a radicalidade política da obra deste autor.

2 DISSOLUÇÃO DO SEDENTARISMO NO ESPAÇO DA HISTÓRIA⁹

Em seu famoso ensaio *Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows* (1936)¹⁰, Walter Benjamin observa, em termos quase financeiros, que “a experiência caiu na cotação. E a impressão é de que prosseguirá na queda interminável” (BENJAMIN, 1980, p. 57)¹¹. Esse mesmo tom argumentativo, aparentemente trágico, sobre a queda da “experiência” (*Erfahrung*) e, por conseguinte, sobre a quase impossibilidade de sua continuidade, isto é, de

⁸ Referindo-se às teses *Sobre o conceito de história* (1940), Benjamin chama nossa “atenção especialmente para a reflexão XVII, porque é aí que se poderão reconhecer ligações, escondidas mas esclarecedoras, destas considerações com os trabalhos que tenho escrito até aqui (...). Tenho a impressão de que o problema da lembrança (e do esquecimento), que nelas se coloca a um outro nível, me ocupará ainda por muito tempo”. Carta a Gretel Adorno, 07.05.1940 (In: BENJAMIN, 2016, p. 169).

⁹ Trata-se de pensar essa dissolução enquanto “despertar histórico”, tal como Benjamin pensava o surrealismo. Ver *Passagens*, Hº 17 (BENJAMIN, 2018a, p. 1399).

¹⁰ Traduzido como “O narrador: observações sobre a obra de Nikolai Leskov” por Modesto Carone (BENJAMIN, 1980). Traduzido como “O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” por Sérgio Paulo Rouanet (BENJAMIN, 2012). Traduzido como “O contador de histórias: reflexões sobre a obra de Nikolai Leskov” por João Barrento (BENJAMIN, 2018b). Traduzido como “O contador de histórias: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov” por Patrícia Lavelle (BENJAMIN, 2020).

¹¹ Cotejaremos aqui todas as traduções disponíveis em língua portuguesa.

sua transmissão, será recorrente na maior parte da obra do filósofo berlinense. Essa constatação inclui, para nós, a sua produção literária.

Certamente, essa observação ambígua abre espaço para que o trabalho do filósofo berlinense seja interpretado, equivocadamente, parece-nos, como algo “melancolicamente” (KONDER, 1999, p. 119) engendrado. No entanto, se voltarmos com mais cuidado as nossas atenções para o que nos diz o próprio Benjamin em outras oportunidades, chegaremos a uma interpretação mais expansiva e fidedigna sobre o alcance e significado do problema da experiência.

Os arquétipos da narração são o camponês sedentário e o marinheiro viajante. Essas duas personagens históricas remontam ao ideal de homem grego, ao condensarem possibilidades distintas de aquisição de conhecimento, isto é, de “experiência autêntica” (BENJAMIN, 2016, p. 137)¹². Modernamente, é claro, elas se entrecruzam e produzem narrativas compenetradas, em virtude da “unificação” do mundo pela ação revolucionária da burguesia.

Podemos pensar, por hipótese, que Benjamin tem inicialmente sob os olhos a figura descrita por Hesíodo, em *Os trabalhos e os dias* (*Erga kai Heméra*), quando trata do camponês sedentário em seus escritos sociais e literários. Como bem lembra a tradutora Mary de Camargo Neves Lafer, nesse poema seminal, “Hesíodo fala de seu próprio trabalho, o de agricultor, e dirige-se a um público bem determinado que se compõe de seu irmão, de pequenos agricultores [...] [e] poucos poderosos fundiários” (HESÍODO, 2006, p. 14).

Na abertura d’*Os trabalhos e os dias*, Hesíodo recorre, como de costume, às Musas, filhas de Zeus, para comunicar, isto é, rememorar (*Mnemosyne*, em grego) a justiça divina que orienta a condição humana. De fato, é possível ver em Hesíodo o quão prazeroso é ouvir “o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições” (BENJAMIN, 2012, p. 214). Nessa junção, nota-se ainda que “o trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é” (HESÍODO, 2006, p. 43), já que é através da atividade laboral cotidiana que se tece também a própria existência. Destarte, vê-se que não é apenas prazeroso tratar desses assuntos: é, antes de tudo, absolutamente necessário, tendo em vista que eles fundamentam a vida humana, pelo menos a do homem do campo.

Nesse mesmo horizonte filosófico, um pouco antes do ensaio sobre Leskov, veio a lume o pequeno conto *O anoitecer da viagem* (1932). Nessa oportunidade, Benjamin retrata

¹² Uma boa caracterização desse ideal pode ser expressa nos seguintes termos: “Afortunados os tempos para os quais o céu estrelado é o mapa dos caminhos transitáveis e a serem transitados, e cujos rumos a luz das estrelas ilumina. Tudo lhes é novo e no entanto familiar, aventuroso e no entanto próprio. O mundo é vasto, e no entanto é como a própria casa, pois o fogo que arde na alma é da mesma essência que as estrelas” (LUKÁCS, 2000, p. 25).

justamente uma comunidade que carrega traços pré-modernos, ou melhor, tipicamente arcaicos, a saber, a Ibiza dos anos 1930. Essa pequena localidade contrasta drasticamente com a cidade grande das *Passagens* de Paris, aquele “mundo em miniatura” (BENJAMIN, 2018a, p. 54), naquela altura o palco por excelência da vida moderna e da circulação de mercadorias. Em seus próprios termos, devia-se caracterizar então a ínsula espanhola do seguinte modo:

A economia na ilha é arcaica. Eles não colhem os cereais com máquinas, mas com foices. Em algumas regiões, as mulheres os recolhem à mão e aí não resta um colmo sequer. Depois de colhido, eles são levados à eira, onde um cavalo, arreado e tangido pelo camponês, que fica parado no meio do lugar, debulha os grãos das vagens, pisando com seus cascos. Há sessenta anos ainda não se conhecia pão ali; o principal alimento era o milho. E ainda hoje se irriga os campos à maneira antiga, com rodas d’água que são movidas por mulas. Vacas, há apenas um punhado delas na ilha (BENJAMIN, 2020, p. 75).

A princípio, a manufatura domina a cena e o modo de vida inerente a essa lhe faz total coro. O sabor da passagem do tempo, a satisfação pela totalidade vivida, a subsistência aprendida junto às gerações precedentes, estão aqui na ordem do dia. Todavia, em uma nota de grande valor, os editores da edição brasileira desse penetrante conto de Benjamin pontuam com clareza ainda maior o contexto em que ele foi forjado. Vejamos:

Um primeiro esboço deste conto encontra-se no conjunto de notas *Espanha 1932* sob o seguinte título: “Sobre a honestidade dos nativos e seu contrário. Duas histórias”. A outra história planejada não chegou a ser escrita ou se perdeu. O presente texto foi redigido, provavelmente, no mesmo ano. Quanto ao conjunto referido de notas, Benjamin o escreveu em sua viagem de abril a julho de 1932, quando foi de Hamburgo a Barcelona em um navio cargueiro. O trajeto foi percorrido em onze dias, durante os quais fez amizade com o capitão. Depois, em um navio a vapor do correio, seguiu para Ibiza, onde ficou por três meses (BENJAMIN, 2020, p. 75).

Passar férias em Ibiza durante três meses pode parecer algo surreal para a maior parte da população mundial nos dias de hoje, em virtude da “proletarização do mundo” (DEBORD, 2015, p. 15)¹³. Todavia, essa ilha só se tornou um lugar para turistas privilegiados, tal como a conhecemos, a partir dos anos 1960. Antes, no entanto, caracterizava-se como um verdadeiro refúgio para quem se encontrava sob a insígnia da crise econômica do capital, especialmente na sua terrível versão alemã, como era o caso de Walter Benjamin.

¹³ Tradução nossa. No original lê-se: “prolétarisation du monde”.

Talvez a melhor expressão desse contexto, profundamente motivador, se encontre na “viagem pela inflação alemã” que é empreendida pelo filósofo berlinense em seu “bazar filosófico”, *Rua de mão única (Einbahnstraße)*, livro publicado em 1928. Nesse trabalho, ele escreve:

[...] no glossário de expressões que diariamente põem em evidência o modo de ser do burguês alemão, feito de um cruzamento de estupidez e covardia, aquela que fala da catástrofe iminente – ao dizer que ‘as coisas não podem continuar assim’ – dá particularmente que pensar. A desesperada fixação nas ideias da segurança e da posse, que dominaram as décadas passadas, impedem o homem comum de se aperceber das extraordinárias formas de estabilidade, absolutamente novas, que estão na base da atual situação (BENJAMIN, 2017, pp. 17-18).

Na contramão dessa *Rua de mão única* é que Benjamin dirige-se para a Ibiza dos anos 1930. Nesse lugar que é (quase) um paraíso perdido, supostamente imaculado pela marcha da mercadoria, ele consegue sobreviver à turbulência e, melhor ainda, com menos recursos financeiros do que na cidade grande. “Pouco ou nada sabia Benjamin dessa ilha quando decidiu realizar a viagem, mas a improvisação determinava muito de seus passos, e isso tinha a ver com sua situação econômica incerta” (VALERO, 2008, p. 14)¹⁴.

Importa notar, no entanto, que as personagens que desfilam n’*O anoitecer da viagem* carregam consigo a total ambiguidade que caracteriza a modernidade, essa época em que “tudo o que era sagrado é profanado e os homens são obrigados finalmente a encarar sem ilusões a sua posição social e as suas relações com os outros homens” (MARX; ENGELS, 2010, p. 43). Dom Rosello, deputado e negociante vinícola, representa ali o progresso. É ele quem narra, dentro da história inicial, uma situação que dá muito a pensar para nós.

Após alguns meses de excelente estadia na ilha de Ibiza, um estrangeiro vê chegada a hora da sua tão adiada partida. Para gozar da plenitude de seus últimos momentos nesse lugar tão hospitaleiro, ele resolve despachar ao navio as suas malas e o seu casaco, pondo-se a beber com o dono de uma taberna (*tienda*). Esse último é uma autoridade sobre a crônica ibicense e, por isso mesmo, narra com disposição tudo o que lhe é solicitado pelo estranho. Chegada a hora de pagar a conta, uma vez que o navio já apitava para partir¹⁵, o forasteiro percebe que

¹⁴ Tradução nossa. No original lê-se: “poco o nada sabía Benjamin de esta isla cuando decidió realizar el viaje, pero la improvisación determinaba muchos de sus pasos, y ésta tenía que ver a menudo con su cambiante situación económica”.

¹⁵ Curioso notar que esse mesmo incidente, o atraso na hora de partir devido ao ambiente agradável, foi vivenciado pelo próprio Walter Benjamin quando de sua estada em Ibiza. Numa carta endereçada ao seu amigo Gershom Scholem, datada de 26.07.1932, ele escreve: “minha permanência ali prolongou-se uma semana além do prazo por mim previsto. Chegou a haver uma festa, certamente improvisada, marcada pelo

sua carteira desapareceu. Pensa em suspeitar do taberneiro, mas logo desiste quando este lhe perdoa o débito. Desse modo, o pior se verifica quando o protagonista finalmente embarca na navegação:

O casaco está vazio, e ele agora sabe o que pensar da louvada honradez dos moradores da ilha. Diante da alternativa de suspeitar do dono da taberna ou do marinheiro que cuidou de suas coisas, ele se decide, durante a noite insone em sua cabine, pela última alternativa. Mas se enganou. Foi o dono da taberna que pegou o dinheiro. Mal chegou em casa, recebe a prova disso na feição do seguinte telegrama: “Dinheiro na jaqueta que o senhor usou quando esteve aqui. Instruções seguem” (BENJAMIN, 2020, p. 79).

Dom Rosello finda a narrativa provocando uma reflexão que contesta a visão romântica sobre a suposta honestidade dos ibicenses. Adverte-se, portanto, que os postulados rousseauianos sobre a bondade da natureza humana¹⁶ não podem ser encontrados ali. Ao contrário, a justificativa para esse quadro encontra-se na compreensão de que “a nossa gente..., ela agora já andou tanto pelo vasto mundo. E acabou aprendendo a diferenciar entre o bem e o mal” (BENJAMIN, 2020, p. 79).

Assim, podemos pensar que o camponês sedentário foi dissolvido pela sociedade burguesa, já que ela “fez da dignidade pessoal um simples valor de troca; (...) despojou de sua auréola todas as atividades até então pautadas como dignas e encaradas com piedoso respeito” (MARX; ENGELS, 2010, p. 44). De forma mais específica, a burguesia fez do camponês, “do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta, do sábio seus servidores” (MARX; ENGELS, 2010, p. 44), objetiva e subjetivamente.

Frente ao exposto, é inútil pensar Benjamin como “um romântico adversário do conservadorismo, um nostálgico do passado que sonha com o futuro” (LÖWY, 2019, p. 137)¹⁷. Ao contrário, o filósofo berlinense revoluciona, em sua tese filosófico-literária, justamente ao propor que “o contato com o mundo incentiva a moralidade” (BENJAMIN, 2020, p. 79).

entusiasmo não tanto das figuras do repertório que já lhe são conhecidas, mas sim de dois franceses que tornaram a aparecer por aqui – trata-se de um casal [Jean Selz e sua esposa] – por quem senti muita simpatia [...] e essa convivência até a meia-noite do dia 17 de julho – horário de partida do meu barco a Mallorca – foi de tal forma absorvente, que já haviam retirado a escada do navio e este já se colocara em movimento, quando por fim chegamos ao cais. Quanto à minha bagagem, já se encontrava a bordo” (BENJAMIN; SCHOLEM, 1993, p. 25). Conceitualmente, isso nos permite pensar que as experiências vivenciadas pelo filósofo berlinense são transmitidas para o interior de sua produção literária e servem-lhe como combustível, assim como acontece em sua *Infância berlinense: 1900* (BENJAMIN, 2017). Nesse enlace, fundamentamos a nossa tese de pensar a obra de Benjamin, numa aproximação a Debord (2015), enquanto desvio consciente da cultura passada, caduca, empoeirada e, por isso mesmo, passível de ser atualizada para as necessidades contemporâneas.

¹⁶ Cf. Rousseau (2011).

¹⁷ Tradução nossa. No original lê-se: “un romantique adversaire du conservatisme, un nostalgique du passé qui rêve de l’avenir”.

Desse modo, torna-se evidente que a comunicação comum, isto é, a crítica negativa capaz de engendrar o novo, deve ser construída no presente e com vistas a ele.

Portanto, por mais que a sociedade moderna expanda seus tentáculos para os quatro cantos do mundo, é possível desenvolver, através da negação da negação, uma outra existência histórica. Aprender a não confiar tanto nesse mundo realmente invertido: esse é o principal conselho que se pode extrair da experiência transmitida pelo sedentário que se dissolveu no espaço da história, mas que resolveu devolver o dinheiro – por intermédio do primeiro telegrama que enviou na vida – ao ingênuo turista. Apesar dos pesares, a cultura é essencial para a vida humana, é isso que nos faz refletir a narrativa de Benjamin.

3 O MARUJO QUE NAVEGA PELA MODERNIDADE

Em 1933, Benjamin publica um importante texto intitulado *Erfahrung und Armut*¹⁸. Neste trabalho, que retoma e amplia algumas das concepções psicanalíticas sobre o trauma¹⁹, o filósofo berlinense se propõe a pensar sobre a viagem que é totalmente desprovida de produção de sabedoria: a guerra em escala mundial. Suprassumindo a questão, no entanto, ele observa que, embora o conflito armado entre muitas nações seja necessariamente o ápice da produção de pobreza de experiências, esse quadro já se apresenta generalizado na moderna sociedade. De fato, no alvorecer do século passado, “uma geração que ainda fora à escola num bonde puxado por cavalos viu-se sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens” (BENJAMIN, 2012, p. 124).

No mesmo sentido, é essencial notar que no ensaio sobre Leskov, o filósofo berlinense argumenta que “Mnemosyne, a que rememora (*die Erinnernde*), era para os gregos a musa da poesia épica” (BENJAMIN, 2012, p. 227). Ora, a franca possibilidade de lembrar exemplarmente significa, aqui, guardar informações, histórias e/ou narrativas com o objetivo de poder transmiti-las aos pares e à posteridade, numa comunicação comum. Essa proposição extremamente produtiva, de saída, nos faz penetrar no âmbito da oralidade, já que é de boca em boca que essas memórias/ensinamentos/conselhos se realizam melhor. Nesse universo, Homero ocupa a mais destacada função²⁰. Em nossa hipótese, portanto, se Hesíodo é o pai do

¹⁸ Traduzido como “Experiência e pobreza” por Sérgio Paulo Rouanet (BENJAMIN, 2012).

¹⁹ Ver FREUD, Sigmund. “Além do princípio do prazer e outros textos”. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas vol. XIV*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

²⁰ Esse horizonte de reflexão, é o mesmo que encontramos em Marx e Engels (1976) e no já citado Lukács(2000).

arquétipo do camponês sedentário, Homero é o do marinheiro viajante, que absorve o conhecimento do grande mundo e deseja transmiti-lo a outrem.

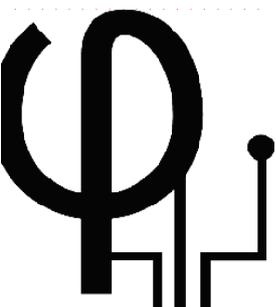
Entre os dois trabalhos seminais desse poeta tido como o grande educador do povo grego, *Iliada* e *Odisseia*, é nas peripécias vividas por Ulisses que encontraremos a figura do marujo que acumula sapiência. Desde as primeiras palavras da *Odisseia*, elucida-se o ambiente de descobertas que ali se desenvolverá. Homero adverte que conheceremos “as aventuras do herói engenhoso, que, após saquear a sagrada fortaleza de Tróia, errou por tantíssimos lugares vendo as cidades e conhecendo o pensamento de tantos povos e, no mar, sofreu tantas angústias” (HOMERO, 1997, p. 09). Essa ótica nos permite entender, portanto, que “a *Odisseia*, é o relato exemplar de uma longa viagem cheia de provações e descobertas, da qual o herói sai mais rico em experiências e histórias e, portanto, mais sábio” (GAGNEBIN, 2019, p. 220).

Embora Benjamin desenvolva uma reflexão, no texto sobre Leskov, que parece demonstrar uma certa dificuldade para encontrarmos herdeiros autênticos desse arquétipo em nosso tempo, o fato é que essa personagem milenar é desviada para a modernidade no pequeno conto *O lenço* (1933).

Pensar essa relação de forma mais detida e cuidadosa mostra-se extremamente necessário e fértil para nós. Esse esforço torna-se possível se encarado sob o viés de um “encontro secreto” que está “marcado entre as gerações passadas e a nossa” (BENJAMIN, 2005, p. 48). Trata-se, portanto, de refletir sobre a permanência de alguns aspectos da figura do marinheiro, isto é, de uma permanência do passado no presente, numa simbiose temporal que se realiza na contemporaneidade. Se preferirmos as palavras de Giorgio Agamben, esse quadro pode ser delineado do seguinte modo:

[...] é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatural; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo [...]. A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias [...]. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela (AGAMBEN, 2009, pp. 58-59).

Como visto, o passado marca profundamente o presente, pelo menos para aqueles que sabem vê-lo com astúcia dialética. Por isso mesmo, o ponto de partida dessa reflexão, no conto *O lenço*, encontra-se na questão: “por que a arte de contar histórias está chegando



ao fim?” (BENJAMIN, 2020, p. 61). Essa pergunta, como bem lembra Valero (2017), encontra-se no horizonte do filósofo berlinense pelo menos desde 1929. De maneira bastante direta, podemos dizer que ela é enfrentada frontalmente por Benjamin em *Ibiza*. Para tanto, a curta ficção em questão, *O lenço*, enfoca o “Capitão O...”, uma figura que frequentemente se entediava em suas incontáveis viagens pelos mares.

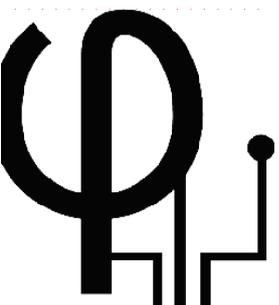
Para entendermos essa escolha, impende sustentarmos a compreensão, como diz Benjamin, de que “o tédio é o pássaro de sonho que choca os ovos da experiência” e que “o menor sussurro das folhagens o assusta” – é desse modo que se justifica que “seus ninhos [...] já se extinguíram na cidade e estão em vias de extinção no campo” (BENJAMIN, 2012, p. 221).

Certamente, é a partir da hipotética observação da rotina do Capitão O... que Benjamin conclui que “quem jamais se entedia não é capaz de contar. O tédio, porém, não tem mais espaço em nosso agir. As atividades, que se uniram a ele secreta e intimamente, estão se extinguindo” (BENJAMIN, 2020, p. 61). Aqui, a tese do filósofo berlinense é que o ofício da transmissão de experiências está intimamente relacionado com a fabricação concreta de objetos, isto é, com o mundo do trabalho.

A sociedade que produz o arquétipo do marujo viajante, o mundo grego, assentava-se na escravatura e na fabricação de um tempo cíclico, em que todas as etapas da produção da vida material são bem compreendidas e desenvolvidas – mesmo que a totalidade em si, a sociedade, não seja. Assim, tecer, plantar, fiar, colher, aplainar são atividades fundamentalmente ligadas à manufatura e são acompanhadas de formas de expressão comunicativa muito particulares, cujo ritmo é equivalente. A aristocracia, liberada desse processo penoso, pode sair para desbravar o mundo e transmitir aos demais, narrando exemplarmente, aquilo que foi vivido.

Ao contrário, na época moderna, a produção acelerada e ininterrupta de mercadorias não deixa espaço para outras atividades humanas, nem mesmo para o simples diálogo entre parceiros de ofício. Friedrich Engels apresenta bem a brutal discrepância humanitária do proletariado inglês, na emergência da era burguesa, em comparação com seus antepassados gregos. Nesse contexto, até o mais banal dos prazeres, o sabor de um bom prato de comida, se vê comprometido. Aqui “a comida é frequentemente ruim, muitas vezes imprópria, em muitos casos – pelo menos em certos períodos – insuficiente e, no limite, há mortes por fome” (ENGELS, 2010, p. 318). Disso se justifica o fato de que algumas pessoas preferiam ir para a prisão estatal e, em muitos casos, se esforçavam para isso. Uma refeição e algum descanso, paradoxalmente, valiam mais a pena do que o livre trânsito.

As necessidades materiais e o desenvolvimento das forças produtivas metamorfosearam drasticamente as coisas. Esse quadro explica a proposição de que, em



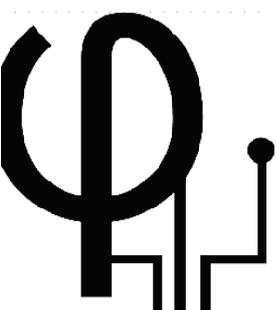
comparação com o navio “Bellver” da curta ficção de Benjamin, também a vida do Capitão O... é pobre de experiências. No entanto, esse comandante carrega consigo um trunfo que havia herdado de seus antepassados: um cachimbo.

O cachimbo tinha uma piteira de âmbar, mas sua cabeça era de chifre e adornada com pesados trabalhos em prata. Ele o herdara do avô, e acredito que esse cachimbo era o talismã do contador de histórias. Pois também por causa disso não há mais nada interessante a ouvir, porque as coisas não duram mais do modo correto. Quem um dia usou um cinto de couro por tanto tempo até ele se desintegrar em pedaços, sempre haverá de encontrar algo interessante: em algum momento, no decorrer do tempo, uma história seprende a ele. O cachimbo do capitão já devia conhecer muitas delas (BENJAMIN, 2020, pp. 62-63).

É de posse desse amuleto atravessado de experiências, já que foi herdado de seus antepassados, que se processa uma narrativa ímpar, a história central d’*O lenço*. Em linhas gerais, o conto apresenta inicialmente uma bela mulher, que viajara certa vez com o Capitão, que deixou cair seu pequeno pedaço de pano de uso particular, que foi apanhado por ele. “Seu emblema me impressionou: um brasão tripartido com três estrelas em cada um dos campos, ouvi-a dizer seu ‘obrigada’ com uma expressão que era como se eu tivesse salvo sua vida” (BENJAMIN, 2020, p. 65). Para a bela forasteira, parecia haver algo de especial nesse objeto aparentemente banal, todavia, também prenhe de memórias e sentimentos quase intraduzíveis.

No próximo meio-dia, porém, algo muito pior acontece. A mulher vê a sua vida ser colocada em risco quando acidentalmente se precipita ao mar. Pela riqueza de detalhes e pela sua importância para o nosso próprio raciocínio pretendido, vale transcrever o trecho seguinte na íntegra, posto que ele é fundamental para nosso esforço conceitual. Vejamos então:

O navio estava a ponto de ancorar e, vagorosamente, a quilha se aproximava do cais no qual havíamos amarrado a popa. Reconhecia-se com nitidez a feição dos que esperavam; febril, a estranha os media. O baixar das âncoras havia ocupado minha atenção quando, de uma hora para outra, se ergueu um grito em várias vozes. Eu me virei e no mesmo instante vi que a estranha havia desaparecido; no movimento da multidão se podia perceber que ela havia se precipitado abaixo. Qualquer tentativa de salvação era inútil. Mesmo que se conseguisse desligar as máquinas naquele mesmo instante — o casco do navio não estava mais do que três metros distante do cais, e seu movimento era impossível de ser detido. Quem ficasse no meio, estava perdido. Então aconteceu o improvável: houve alguém que fez a tentativa formidável. Era possível vê-lo, cada um dos músculos distendidos, as sobancelhas virando uma só, como se quisesse fazer mira, saltar da grade e, enquanto o vapor foi se aproximando em todo seu comprimento a estibordo — para horror de todos os que acompanhavam o espetáculo —, a bombordo apareceu, sem que a princípio se notasse, pois ninguém olhava para aquele



lado, o homem, salvo, e em seu braço a moça, na superfície da água. Ele de fato fizera mira — exatamente, aproveitando todo seu peso e se precipitando sobre a outra, arrancando-a consigo para as profundezas, para em seguida reaparecer por baixo da quilha do navio —, trazendo-a para a superfície. ‘Quando a segurei assim’, disse ele mais tarde a mim, ‘ela sussurrou ‘obrigada’ como se eu tivesse lhe estendido um lenço que caíra ao chão’ (BENJAMIN, 2020, p. 66).

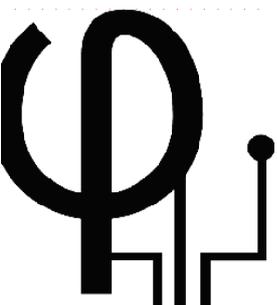
Frente ao exposto, podemos propor que, embora o autêntico narrador tenha desaparecido com a derrocada das sociedades baseadas na oralidade, seus germes permanecem vivos. Um cinto, um navio, um cachimbo, um lenço, podem carregar consigo histórias capazes de auxiliar na navegação dos marujos lançados ao mar da modernidade. Eles podem servir como bússolas, capazes de oferecer alguma orientação, uma “fraca força messiânica” (BENJAMIN, 2005, p. 48), para aqueles que ainda querem dialogar concretamente nesse mundo que nos contém.

No desvio consciente desses elementos, para crítica negativa do presente, evita-se que os fragmentos do passado, outros “bens culturais”, tornem-se presas, “como sempre de costume [...] conduzida[s] no cortejo triunfante” (BENJAMIN, 2005, p. 70) dos vencedores. Encontra-se, portanto, nessa astúcia dialética a possibilidade de postergar o desaparecimento do mundo e, talvez, plantar novamente as sementes, mesmo as malogradas, do que ele pode vir a ser. Se preferirmos as palavras de um importante indígena brasileiro, isso tudo significa dizer que:

Nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar, de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta, faz chover. O tipo de humanidade zumbi que estamos sendo convocados a integrar não tolera tanto prazer, tanta fruição de vida. Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos. E a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim (KRENAK, 2019, p. 13).

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso esforço de reflexão objetivou demonstrar que também a produção literária de Walter Benjamin se encontra prenhe dos conceitos filosóficos que fundamentam sua obra teórico-social. Esse fato demonstra, parece-nos, que passadas oito décadas de sua



morte, os escritos de Benjamin seguem como fontes inesgotáveis para a compreensão e intervenção hodierna.

Na hipótese presentemente sustentada, no entanto, isso só se torna possível se o trabalho desse autor for inserido na “tradição insurrecional” que trata a relação entre política e estética como algo indissociável. É assim que, por exemplo, pela reviravolta do que está dado, o novo pode vingar, aquilo que estava malogrado pode ser redimido. Desse modo, Benjamin parece fazer coro à tese que propõe que “transformar o mundo, disse Marx. Mudar a vida, disse Rimbaud. Essas duas palavras de ordem são para nós uma mesma e única” (BRETON, 2011, p. 46)²¹.

Para operar sob essa lógica de entendimento, optamos por pensar o trabalho desse filósofo nascido em Berlim como algo fundamentalmente atravessado pelo desvio da cultura, isto é, pela atualização de elementos caducos do passado no momento de sua crise e, por isso mesmo, aptos a serem plenamente maleáveis por mãos históricas mais hábeis.

Como vimos, para Benjamin, “a obra do passado não está nem consumada nem fechada” (BENJAMIN, 2016, p. 133). Por isso mesmo, o tratamento que ele dá aos destroços, farrapos e fósseis culturais que chegam às suas mãos é o da reciclagem, da remodelagem, da remontagem, em uma palavra, do desvio. “As citações são no meu trabalho”, diz ele, “como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passeante a convicção” (BENJAMIN, 1987, p. 61). Nesse esforço, é possível trazer à contemporaneidade os problemas do passado, no intuito de dar-lhes um outro sentido e salvar-lhes da barbárie que constantemente tem balizado a história.

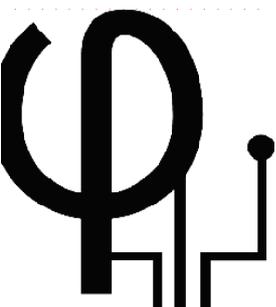
Portanto, essa singela contribuição tem o intuito de chamar a atenção para a riqueza das obras ficcionais desse filósofo berlinense, posto que também no seu interior é possível localizar elementos que são característicos de sua reflexão, em toda sua radicalidade política.

²¹ Tradução nossa. No original lê-se: “transformer le monde, a dit Marx. Changer la vie, a dit Rimbaud. Ces deux mots d'ordre pour nous n'en font qu'un”.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AQUINO, João Emiliano Fortaleza de. *A teoria da sociedade capitalista nas passagens de Walter Benjamin: as teses de 1940 e as lutas de classes do século XIX*. São Paulo. 61 f. Programa de Pós-Doutoramento em Filosofia. Relatório (Pós-Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- BENJAMIN, Walter. O narrador. In: BENJAMIN, Walter; ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max; HABERMAS, Jürgen. *Textos escolhidos*. Trad. Modesto Carone et ali. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 57-74.
- BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas II*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften I-VII*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michael. *Walter Benjamin, aviso de incêndio: uma leitura das teses sobre o conceito de história*. Trad. Jeanne-Marie Gagnebin. Marcos Lutz Müller. São Paulo: Boitempo, 2005.
- BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. 8. Ed. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. 2. Ed. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única - infância berlinense: 1900*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017
- BENJAMIN, Walter. *Passagens*. 2. Ed. Trad. Irene Aron. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018a.
- BENJAMIN, Walter. *A arte de contar histórias*. Trad. Patrícia Lavelle et ali. São Paulo: Hedra, 2018b.
- BENJAMIN, Walter. *O contador de histórias e outros textos*. Trad. Patrícia Lavelle et ali. São Paulo: Hedra, 2020.
- BENJAMIN, Walter. SCHOLEM, Gershom. *Correspondência (1933-1940)*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.
- BRETON, André. *Position politique du surréalisme*. Paris: Livre de Poche, 2011.
- DEBORD, Guy. *La société du spectacle*. Paris: Gallimard, 2015.
- ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. 3. Ed. Trad. B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010
- FREUD, Sigmund. “Além do princípio do prazer e outros textos”. In: FREUD, Sigmund. *Obras completas vol. XIV*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Limiar, aura e rememoração: ensaios sobre Walter Benjamin*. 2. Ed. São Paulo: Editora 34, 2019.
- HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 6. Ed. Trad. Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- HOMERO. *Odisseia*. Trad. Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1997.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.
- LÖWY, Michael. *La révolution est le frein d'urgence*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2019.

- LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000.
- MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. *Seleção de escritos sobre literatura e arte*. Trad. Eduardo Saló. Lisboa: A comuna, 1976.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Trad. Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.
- PRESSLER, Gunter Karl. *Benjamin, Brasil: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005 – um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira*. São Paulo: Annablume, 2006.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Editions Flammarion, 2011.
- VALERO, Vicente. Introdução. In: BENJAMIN, Walter. *Cartas de la época de Ibiza*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- VALERO, Vicente. *Experiencia y pobreza: Walter Benjamin en Ibiza*. Cáceres: Editorial Periférica, 2017.



Recebido em: 26/01/2021
Aprovado em: 29/06/2021
Publicado em: 14/09/2021

O MAL NA FILOSOFIA
reflexões sobre Hannah Arendt e Immanuel Kant

EVIL IN PHILOSOPHY
reflections on Hannah Arendt and Immanuel Kant

Paola Nunes de Souza¹
(paolansouza@hotmail.com)

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar reflexões sobre o conceito de mal a partir de dois filósofos: Hannah Arendt e Immanuel Kant. Para a apresentação da perspectiva de Arendt, algumas observações presentes, sobretudo, nas obras *Origens do totalitarismo* e *Eichmann em Jerusalém* são fundamentais. A fim de compreender a visão kantiana sobre o tema, a obra *A religião nos limites da simples razão* será o nosso ponto de partida. Depois de apresentar uma distinção entre esses dois modos de ver a problemática do mal, na conclusão deste texto, procura-se apontar as saídas propostas pelos dois pensadores para o problema, saídas presentes tanto nas obras supracitadas, quanto em algumas outras nas quais ambos os filósofos apresentam um caminho que, em comum, tem no pensamento autônomo uma centralidade fundamental.

Palavras-chave: Arendt. Kant. Filosofia. Mal.

Abstract: This article aims to present reflections on the concept of evil from two philosophers: Hannah Arendt and Immanuel Kant. For the presentation of Arendt's perspective, some observations, especially in the works *Origins of totalitarianism* and *Eichmann in Jerusalem*, are fundamental. In order to understand the Kantian view on the subject, the work *Religion on the Limits of Simple Reason* will be our starting point. After presenting a distinction between these two ways of seeing the problem of evil, in the conclusion of this text, we try to point out the outputs proposed by the two thinkers for the problem, which are present in the works mentioned above and in some others in which both philosophers present a path that, in common, has in autonomous thought a fundamental centrality.

Keywords: Arendt. Kant. Philosophy. Evil.

1 INTRODUÇÃO

Em janeiro do ano de 2016, na ocasião do Dia Internacional da Lembrança do Holocausto, foi divulgada pelo então presidente israelense Reuven Rivlin uma carta bastante emblemática para o século XX. Até então desconhecida de muitos, a missiva em questão fora

¹ Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás – UFG. Mestra em Letras pelo Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná – UFPR. Graduada em Língua Portuguesa e Literatura pela Universidade Federal de Goiás – UFG.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3934585996500691>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8684-1633>.

dirigida ao presidente israelense Yitzhak Ben-Zvi, que governou Israel entre os anos de 1952 até 1963. Enviada em maio de 1962, a carta expressava um pedido de clemência e tinha como autor Adolf Eichmann, considerado um dos principais organizadores do Holocausto. Nesse documento histórico, Eichmann, que havia sido condenado à morte por enforcamento um ano antes, afirmava ter sido não o responsável pela solução final, mas sim um mero instrumento de chefes nazistas. O oficial dizia que devia ser estabelecida uma divisão entre os líderes responsáveis e pessoas como ele, forçadas a servir como meros instrumentos nas mãos de seus superiores. Nesse sentido, Eichmann argumentava que, por não ter a responsabilidade de um *Führer*, não se sentia culpado por aquilo que lhe era imputado.²

As palavras de Otto Adolf Eichmann, considerado o responsável pela morte dos judeus da Alemanha, Áustria, Tchecoslováquia, Polônia e Hungria³, remetem-nos a algumas das imagens que Hannah Arendt apresentou acerca do oficial em sua mais controversa obra, *Eichmann em Jerusalém*. Enviada pela revista *The New Yorker* para fazer a cobertura do julgamento em 1961, Arendt em seu livro, além de relatar particularidades das sessões jurídicas, apresenta-nos uma análise do oficial. Este, em linhas gerais, pelo que se depreende da leitura da obra da filósofa, não parecia ser dotado de um histórico antissemita e sequer aparentava ter um caráter distorcido e patológico que justificaria suas ações (e omissões). Agindo de acordo com aquilo que ele acreditava, irrefletidamente, ser o seu dever, sem pensar sobre o bem ou o mal que suas ações poderiam acarretar, Eichmann procurou cumprir de forma exemplar as ordens que lhe eram dadas e buscou, desse modo, obedecer a seus superiores sem contestá-los. De acordo com a natural lógica burocrática, o oficial buscava tão somente sua ascensão profissional.

Como é possível perceber pela carta na qual apela por sua vida, Adolf Eichmann não via sua participação durante os anos da guerra como uma questão problemática, afinal tratava-se apenas de um oficial do Estado agindo conforme o seu dever. Por essa razão, numa situação como a que ocorreu, por que sentir culpa, se ele somente havia cumprido aquilo que lhe era solicitado? O fato é que, ao longo do século XX e até os nossos dias, a discussão tanto sobre a personalidade de Eichmann quanto a respeito das atrocidades fruto do regime totalitário nazista e de outros regimes políticos foi e continuou sendo objeto de reflexão de vários pensadores. Muitos conceitos foram e são mobilizados para pensar esse cenário, e um deles é a ideia de *Mal*.

² Nas palavras do oficial, “Ich war kein verantwortlicher Führer und fühle mich daher nicht schuldig”. Disponível em: <https://www.t-online.de/nachrichten/ausland/id_76795960/tid_embedded/si_0/fotografie-des-eichmann-briefs-in-handschrift.html> Acesso em: 7 de agosto de 2018.

³ De acordo com Sidney Liskofsky. “O caso Eichmann”. Disponível em: <http://www.ajcarchives.org/ajc_data/files/1961_7_international.pdf> Acesso em: 7 de agosto de 2018.

Nesse sentido, partindo das reflexões de Hannah Arendt, filósofa que escreveu sobre o caso Eichmann e nos apresentou ao longo de sua caminhada teórica problematizações cruciais a respeito do mal, procuraremos neste artigo observar também como se constrói a visão de Kant sobre esse assunto, passando pela concepção das ideias de *propensão para o mal e mal radical e moral*. O objetivo é apresentar algumas reflexões sobre esse tema a partir do aparato conceitual mobilizado por esses pensadores que são, indubitavelmente, fundamentais para a discussão desse assunto.

2 ARENDT E KANT: O MAL RADICAL

Na obra *Eichmann em Jerusalém*, Hannah Arendt, ao analisar o julgamento de Adolf Eichmann, trouxe à tona o conceito de banalidade do mal⁴. É importante observar que essa ideia de mal lastreado na banalidade, um mal que não tem uma motivação *per se*, que não é em si ontológico, muito menos metafísico, surge depois de Arendt, em outra obra emblemática, *Origens do totalitarismo*, ter apresentado o conceito de um mal predicado como radical: um mal, em suma, absoluto. O fato é que, tendo presenciado todo o julgamento do oficial alemão, a filósofa acabou por desenvolver uma nova forma de ver o problema. Diferentemente de sua proposta presente na investigação genealógica sobre o totalitarismo, que via nas ações perpetradas na segunda guerra mundial um mal radical e total, ao se deter na figura de Eichmann a filósofa acabou por detectar uma outra nuance do problema, se assim podemos dizer.

Na obra que trata o regime totalitário, Hannah Arendt, no capítulo intitulado “Domínio total”, chama atenção para o fato de que, no âmbito das atrocidades da segunda guerra mundial, mais precisamente na esfera da atuação nazista, era perceptível a ideia de que tudo era possível (ARENDR, 1989, p. 432). Funcionando como um espaço controlado que permitia a expressão máxima desse posicionamento ideológico, os campos de concentração e de extermínio, nessa perspectiva, operavam como laboratórios. Para a filósofa, o domínio total era algo possível a partir do instante em que toda e qualquer pessoa era reduzida à mesma identidade de reações. E os campos, afinados à meta de atingir esse fim, funcionavam não apenas para exterminar pessoas e degradar os humanos, mas, sobretudo, para levar a cabo a experiência “chocante” de eliminação da própria espontaneidade como expressão da conduta humana, em condições cientificamente controladas, e transformar a personalidade humana em simples coisa (ARENDR, 1989, p. 488).

⁴ Iremos problematizar esse conceito de Arendt com maior profundidade mais à frente neste artigo.

Em *Origens do totalitarismo*, Arendt mostra que essa eliminação da espontaneidade era algo que não era conseguido em condições normais. Assim, para que esse objetivo nefasto fosse atingido, os campos, operando como instituição central do poder organizacional totalitário, eram o modelo social perfeito para o domínio total.

Primo Levi (1988, p. 7), em seu impactante testemunho sobre sua experiência em Auschwitz, ressalta a lógica rigorosa e ordenada que vigorava nos campos de extermínio: uma lógica fria que contrastava com a visão daqueles que ali sofriam, uma vez que para estes últimos prevalecia a arbitrariedade e a falta de sentido. Em muitas passagens dos relatos e testemunhos presentes na obra *É isto um homem?*, é possível perceber que a sensação daqueles que nos campos estavam como prisioneiros era a de estar em um pesadelo, de modo que “tudo era incompreensível e louco” (LEVI, 1988, p. 19). Essa percepção também é ressaltada pela própria Hannah Arendt, que chamava atenção para o fato de que o absurdo e a irrealidade eram elementos sempre presentes nos campos (ARENDR, 1989, p. 496). Nesses locais, como ressalta Levi, o homem era aniquilado; nesse *locus* da loucura, a dignidade do homem era extirpada, de modo que “condição humana mais miserável não existe, não dá para imaginar” (LEVI, 1988, p. 24). No inferno que eram os campos, o homem se perdia duplamente: ali era jogado e abandonado, mas ali também perdia a si mesmo e, com isso, passava a fazer sentido o duplo significado da expressão campo de extermínio (LEVI, 1988, p. 25).

Estabelecendo um paralelo entre esse duplo sentido do campo de extermínio ressaltado por Levi, um local no qual o homem era exterminado duplamente, tanto física quanto psicologicamente, vemos que Arendt aponta para essa ideia de emudecimento dos homens, de transformação do ser humano, por meio da perda de sua espontaneidade, por meio da perda, se podemos dizer kantianamente, de sua capacidade de se autodeterminar. Com efeito, esse extermínio não estava atrelado tão somente à destruição do corpo dos homens. Na verdade, ele mostrava-se relacionado intimamente ao esmagamento da dignidade desses mesmos seres humanos. E é no seio dessa destruição e aniquilação da dignidade do homem que podemos rastrear de algum modo o surgimento de um mal radical na perspectiva de Hannah Arendt.

Arendt percebe nesse espaço totalitário a origem de um mal antes ignorado que põe fim à noção de gradual desenvolvimento e transformação de valores. Tratava-se, em suma, da criação de um inferno arquitetado pelos próprios homens, o que, segundo a filósofa, provava que o poder do homem era maior do que jamais foi ousado pensar (ARENDR, 1989, p. 497).

Nesse local, como afirma Hannah Arendt, os direitos do homem acabaram por perder todo o seu valor. E isso ocorreu, como deixa claro a filósofa, primeiramente por meio da destruição da personalidade jurídica. Com esse aniquilamento, excluiu-se a proteção

jurídica, e os homens foram transformados em fora da lei: seus direitos foram solapados. Uma vez atingido o objetivo de exterminar a pessoa jurídica, abriu-se caminho para matar a pessoa moral do homem. E com a aniquilação dessas duas personalidades, como salienta Arendt, a destruição da individualidade era quase sempre bem-sucedida (1989, p. 506).

Para a filósofa (ARENDR, 1989, p. 510), “a crença totalitária de que tudo é possível provou que tudo pode ser destruído”. A questão é que, quando essa possibilidade nefasta veio à tona, surgiu um novo tipo de mal. Nas palavras de Arendt, “ao tornar possível o impossível passou a ser o mal absoluto, impunível, imperdoável de modo que já não podia ser compreendido nem explicado pelos motivos do egoísmo” (1989, p. 510).

Como ressalta Adriano Correia (2013, p. 64), nos momentos finais da obra *Origens do totalitarismo*, Arendt faz referência ao mal radical como o mal absoluto: um mal “inerente à possibilidade de erradicação da pluralidade humana, que teria surgido ‘em conexão com um sistema no qual todos os homens se tornaram supérfluos’”. É importante observar que a filósofa traz uma observação acerca da qualidade desse mal por meio do uso do adjetivo “radical” e faz menção a Kant, afirmando que fora ele o único filósofo que “ao menos deve ter suspeitado que esse mal [radical] existiria” (ARENDR, 2004, p. 510).

Immanuel Kant foi realmente um dos pensadores que, ao longo da história da filosofia, debruçou-se sobre a definição do mal, teorizando-o a partir da perspectiva de sua filosofia ética e moral. Na primeira parte da obra *A religião nos limites da simples razão*, intitulada “Da morada do princípio mau ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana”, quando inicia sua discussão sobre o tema do mal, o pensador parte primeiramente de uma elucubração acerca do mundo para chegar ao indivíduo e, assim, procura mostrar dois pontos de vista antagônicos sobre a presença do mal: o primeiro considera o mundo como algo bom que supostamente estaria agora mergulhado no mal, “uma reclamação tão antiga como a história” (RGV, AA 06: 19. 6-7); o segundo, embora menos difundido, atestaria que o mundo se mostra em constante progresso, indo do mal para o melhor. Dessa discussão breve sobre o mundo, partindo do amplo espectro para o mais fundamental, Kant inicia sua problematização levando em consideração o homem.

Um primeiro ponto a ser notado diz respeito ao fato de o filósofo não problematizar o mal em si mesmo. Isso mostra que esse elemento para ele não é algo que existe *per se*; assim, não se trata de pensar uma realidade ou mesmo uma irrealidade acerca do mal. Na verdade, para Kant, os homens, como seres livres que são, podem estar propensos a agir de forma negativa. Em outras palavras, o homem, apesar de possuir uma disposição originária para o bem, apresenta também propensão ao mal – e esse modo de introduzir a questão aponta

para uma ideia bastante importante que diz respeito à responsabilidade do agente no que concerne aos seus atos.

Percebe-se que, na perspectiva kantiana, o homem tem responsabilidade por todos os seus atos, tanto quando faz o bem quanto quando faz o mal. Não há a ideia de um mal em si que determina os seres humanos ou mesmo de uma ação que ocorre sem o homem a desejar; isso porque os indivíduos têm liberdade de acatar ou não esse mal em suas ações. Visto de outro modo, podemos dizer que Kant não sustenta a ideia de que os homens são totalmente maus, e isso se dá porque no homem existe, segundo o pensador, uma *disposição* para o bem, mas é importante não esquecer que nesse mesmo indivíduo existe uma *propensão* para o mal. *Disposição* e *propensão* aqui são questões distintas e não funcionam como sinônimos na linguagem kantiana. Com efeito, a disposição para o bem é algo que está presente no homem, ainda que não seja de fato efetivada. Ela é, como diz o filósofo, *originária*. Nas palavras de Letícia Pinheiro (2007, p. 56), “ela simboliza a suficiência que a lei moral possui em si mesma”.

Embora possua essa disposição para o bem, o mal, enquanto elemento inerente à natureza humana, acaba por não permitir que os homens tomem como móbil suficiente para suas ações a lei moral. Na verdade, potencialmente, o mal existe na natureza humana, bastando para sua efetivação apenas uma admissão por parte do sujeito, a ponto de ser subjetivamente necessário inclusive no melhor dos homens (PINHEIRO, 2007, p. 57). Kant, certamente, não acredita que o homem nasce bom e nem tampouco mau. E até mesmo um meio termo não é possível para o filósofo, isto é, que o indivíduo não seja nem bom nem mal ao mesmo tempo e sequer as duas coisas concomitantemente. Como observa Adriano Correia, “a nossa natureza sensível impõe que sejamos não apenas agentes morais autônomos, mas também sujeitos a desejos e inclinações não completamente controláveis ou assimiláveis aos ditames da moralidade” (CORREIA, 2005, p. 89). Por essa razão há, além da disposição para o bem, a propensão ao mal; por isso é que o homem pode agir livremente levando em consideração aquilo que desejar.

Kant entende a propensão ao mal como o fundamento subjetivo da possibilidade de inclinação. A palavra *propensão* é entendida nesse contexto como “a *pre-disposição* para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a *inclinação* para ela” (RGV, AA 06: 28. 27-30). Diferentemente da disposição, que é algo originário, a propensão para o mal “se pode aceitar como universalmente inerente ao homem”, isto é, uma inclinação natural do indivíduo (RGV, AA 06: 29. 8-9).

Acerca dessa propensão, assim como o faz com a disposição para o bem, Kant distingue três diferentes graus:

Primeiro, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral, ou a fragilidade da natureza humana; em segundo lugar, a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a impureza; em terceiro lugar, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a malignidade da natureza humana ou do coração humano. (RGV, AA 06: 29. 16-24).

Uma questão que se nota ao observar a digressão kantiana acima é a importância das máximas no que diz respeito a essa ideia de propensão para o mal. Além de trazer uma explicação breve em seu texto sobre religião, Kant, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, na *Crítica da razão prática* e em alguns outros textos, como na *Antropologia sob o ponto de vista pragmático* e mesmo na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, aborda o conceito de máxima. Para o filósofo, em linhas gerais, a máxima é o princípio subjetivo do querer. E pode ser considerada, como explica Kant, do ponto de vista de sua *forma*, de sua *matéria* e de sua *determinação completa* (GMS, AA 04: Ak. 420-421). É importante ter em mente que, para o pensador, em seu agir o homem efetiva o seu princípio subjetivo do querer: ele adota uma máxima, que pode ser boa ou ruim; universal ou meramente contingente; desinteressada ou não. Percebe-se, nessa perspectiva, que é facultada ao homem a liberdade para agir da forma como o desejar e, por isso mesmo, é imputada a ele a plena responsabilidade pelo acolhimento de suas máximas, sejam elas perfeitamente de acordo com a lei moral, sejam elas dotadas de princípios ruins.

No que diz respeito aos três graus de propensão ao mal, vemos que, para Kant, o primeiro concerne à *debilidade* ou à *fragilidade* da natureza que, segundo o filósofo, pode ser vista na presença de um querer que carece de cumprimento. Assim, parafraseando Kant, percebe-se que há a admissão do bem (a lei) na máxima do arbítrio do sujeito, mas aquilo que objetivamente seria na ideia um motivo, um móbil insuperável, é mais fraco em comparação com a inclinação (RGV, AA 06: 29. 24-30).

No caso da *impureza*, i.e., o segundo grau de propensão ao mal, tem-se que a máxima é boa segundo o objeto e também forte para a execução da ação, todavia não é puramente moral. Nesse caso, percebe-se que o sujeito “não acolheu em si, como deveria, a *mera* lei como móbil *suficiente*” (RGV, AA 06: 29-30. 31).

No último grau, por fim, está a *malignidade* ou o *estado de corrupção do coração humano*, que “é a inclinação do arbítrio para máximas que pospõem o móbil dimanante da lei moral a outros (não morais)” (RGV, AA 06: 31. 9-12). Nesse caso, percebe-se que

há uma inversão da ordem moral a respeito dos móveis de um livre arbítrio, que pode ser chamada de perversidade do coração humano, segundo Kant. Nesse âmbito, embora possam existir sempre ações boas segundo a lei (ordem jurídica), o modo de pensar é corrompido no seu âmago, e o homem é designado como mau (RGV, AA 06: 31. 12-18).

É importante observar que, como afirma Kant, nada é moralmente (*i.e.* imputavelmente) mau exceto o nosso próprio ato. A própria inclinação para o mal é um ato e ao mesmo tempo o fundamento formal de todo ato contrário à lei. Dessa forma, quando dizemos, na perspectiva kantiana, que um determinado indivíduo é mau, significa tão somente que “ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito.” (RGV, AA 06: 32. 14-16). Fica claro com a exposição do filósofo que a inclinação má é considerada não como disposição, mas como algo que pode ser imputado ao homem e que deve constituir-se de máximas contingentes do arbítrio contrárias à lei. Nessa perspectiva, são contingentes quanto à forma, porque não se trata de ações universais em conformidade com a lei moral.

Kant traz a expressão *mal radical* para a sua discussão quando analisa a proposição “o homem é mau por natureza”, presente na terceira seção da primeira parte da *Religião nos limites da simples razão*. Como ressalta Letícia Pinheiro (2007) em sua dissertação sobre esse tema, Kant usa o qualificativo *radicale* para predicar o substantivo *Böse* apenas em três momentos ao longo de sua obra. E nessas passagens, fica claro que o mal moral é concebido como radical. Nas palavras da pesquisadora,

[...] o mal referente à moralidade (por isso mal moral) é um só, e expressa a subordinação da lei moral como móbil suficiente a móveis exteriores ao campo da moralidade. A qualificação de “radical” é concedida para explicar certas minúcias constatadas no conceito de mal moral que não permitem que seja concebido como um simples mal, mas como um mal radical. Essas particularidades referem-se respectivamente: a) à conotação de natural concedida à propensão para o mal e à sua relação com o uso do arbítrio; b) ao caráter penetrante do mal, que corrompe o fundamento de todas as máximas, e que, como tal, dificulta ou impossibilita extirpá-lo da natureza humana; c) à mentira, pela qual o homem se engana a si mesmo, mediante uma ação empiricamente constatada como boa para ocultar a sua verdadeira intenção. (PINHEIRO, 2007, p. 80).

De fato, a propensão de acolher na sua máxima a deflexão é denominada por Kant como um *mal radical* inato (mas nem por isso contraído) na natureza humana (RGV, AA 06: 31. 31-32). Trata-se de um mal *radicado* no homem. O fundamento desse mal, para o filósofo, não está na sensibilidade do homem e nas inclinações dela decorrentes; além disso, não está presente numa corrupção da razão moralmente legisladora. Nas palavras de Kant, “essa

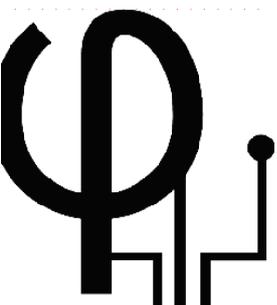
qualidade [de mal] [...] deve ser conhecida *a priori* a partir do conceito do mal, enquanto este é possível segundo leis da liberdade (da obrigação e da susceptibilidade de imputação)” (RGV, AA 06: 35. 32-36).

Para Adriano Correia, “o mal radical, tal como o concebe Kant, está intimamente relacionado ao problema da liberdade, mas particularmente também ao que ele julga ser uma predisposição natural do homem a inclinar-se a ceder às suas apetições.” (2005, p. 83). Ainda conforme o docente, esse mal predicado como radical “não se refere a alguma forma particular de mal ou a alguma de suas manifestações nas ações dos homens, mas mais propriamente ao fundamento da possibilidade de todo mal moral.” (CORREIA, 2005, p. 84).

Quando Hannah Arendt, na obra *Origens do totalitarismo*, aponta para o fato de que Kant parecia suspeitar de que existia um mal radical, ela acaba fazendo uma crítica ao filósofo, por acreditar que ele tivesse racionalizado o conceito desse mal na ideia de um “rancor pervertido que podia ser explicado por motivos compreensíveis” (1989, p. 510), o que para ela não era admissível. Na verdade, quando traz à tona a sua própria concepção desse mal, a filósofa o apresenta mostrando que seu significado não é de fácil apreensão. Embora o conceito desse mal não seja, para ela, facilmente racionalizado, Arendt aponta alguns caminhos que permitem entender o que esse mal é. Certamente, pelo que se depreende da exposição da filósofa, esse mal é algo que produz um horror mudo: é um mal que emudece, pois não há palavras que o descreva; é o mal que cala a nossa racionalidade, porque não há como explicar o “intrinsecamente inacreditável” por meio de racionalização (ARENDRT, 1989, p. 489). É o mal que objetifica o homem, transformando-o em elementos supérfluos e descartáveis.

Em *O que é política*, obra composta por fragmentos editados postumamente, é possível perceber uma tentativa de formulação dessa ideia de mal radical da filósofa. Ao dizer que o mal se mostrou mais radical do que o previsto, Arendt afirma que o maior mal que o homem pode fazer não tem nada mais a ver com motivos viciados, humanamente compreensíveis (2002, p. 56). Embora seja algo ainda nebuloso para a própria filósofa, ela apresenta alguns posicionamentos interessantes acerca da questão. Em suas palavras,

O que o mal radical é, de fato, eu não sei, mas parece-me que, de alguma maneira, ele tem a ver com os seguintes fenômenos: o fato de os homens terem-se tornado supérfluos enquanto homens (não usá-los como meios, coisa que deixa intacta sua condição de homem e só fere sua dignidade humana), senão que os torna supérfluos na função de homem. Isso acontece tão logo que se elimina toda *unpredictability* [tudo que é imprevisível] que, de parte do homem, corresponde à espontaneidade. Tudo isso, por outro lado, nasce [de] ou, melhor dito, relaciona-se com a ilusão de uma onipotência (não apenas uma mania de poder) do homem. (ARENDRT, 2002, p. 56).



A partir da colocação de Arendt, é claramente perceptível que existe uma distinção essencial entre o modo como a filósofa conceitua o mal radical e como Kant o faz na *Religião nos limites da simples razão*. São dois modos bastante diferentes de observar, tratar e desenvolver o tema. Até por isso é estranha a crítica que Arendt faz ao filósofo na obra *Origens do totalitarismo*. Kant, na verdade, em nenhum momento, aponta para a ideia de um rancor pervertido com a sua digressão sobre o mal radical. Além disso, ambos – e isso é bastante importante – não partem do mesmo contexto histórico e das mesmas motivações ao analisar o conceito de *radicale Böse*. É fato que Arendt tem como horizonte para a sua reflexão os horrores do totalitarismo, algo que Kant certamente sequer imaginou em seu desenvolvimento sobre o tema. Com efeito, além de dar a entender que não desejava aprofundar na teoria kantiana, é perceptível que a pensadora faz uma análise bastante superficial do que Kant propôs e não levou em consideração o que foi desenvolvido pelo filósofo a respeito do tema. Como aponta Adriano Correia, ela parece não

ter por propósito examinar com profundidade todo o aparato conceitual movido por Kant para articular natureza e liberdade, propensão para o mal e responsabilidade, mas tem em mente que o pensamento kantiano representa uma emancipação da moral com relação aos mandamentos religiosos, na medida em que buscar explicar os princípios autônomos da moralidade. (CORREIA, 2013, p. 65).

Na verdade, a preocupação de Arendt, como ressalta o docente, está centrada na emancipação ética e moral em face de questões religiosas proposta por Kant com a sua teoria. Com efeito, o mestre de Königsberg aponta para uma questão deveras importante no que tange à autonomia e à responsabilidade do indivíduo, e isso ocorre porque o fundamento subjetivo do homem, isto é, sua natureza, segundo o filósofo, deve sempre estar fundamentada em um *actus* da liberdade (RGV, AA 06: 21. 5-6).

Percebe-se que, para Kant, se o homem age de modo livre, se ele tem livre arbítrio para agir da forma como lhe apetece, o mal deve residir em algo que permita essa manifestação da autonomia do sujeito. É por isso que “o fundamento do mal não pode residir em nenhum objeto *que determine* o arbítrio mediante uma inclinação, em nenhum impulso natural, mas unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima” (RGV, AA 06: 21. 9-13). Assim, se o fundamento subjetivo não fosse uma máxima, mas um “mero impulso natural”, o uso do livre arbítrio seria determinado, o que levaria a uma contradição com o próprio conceito de liberdade. Como elucidada o filósofo, “o primeiro

fundamento da adoção de nossas máximas [...] deve residir sempre no livre arbítrio, não pode ser facto algum susceptível de ser dado na experiência” (RGV, AA 06: 22. 1-3). Diante da argumentação kantiana, é clara a presença da ideia de liberdade do homem e também de responsabilidade. Na verdade, se o homem é livre para agir, ele o é também para escolher ou acolher os móveis que constituem a sua máxima. Se escolheu agir de forma má, se tem o livre arbítrio para escolher, obviamente terá que arcar com a responsabilidade sobre os atos cometidos. E esse é um ponto bastante importante nas reflexões kantianas, algo que vale ser pensado ainda hoje.

Quando analisa o mal radical kantiano em sua dissertação, Leticia Pinheiro conclui que,

apesar de admitir que existe um mal radical inerente à natureza humana, Kant não supõe que a intenção do homem seja genuinamente má, e, sim, que ela foi tomada por uma propensão natural para o mal. Tal propensão simbolizaria, por assim dizer, um desvio da conduta da intenção, de maneira que o agir moral do homem não se define por uma intenção má, mas por uma intenção viciosa perante a lei da moralidade. O agente moral não toma o mal enquanto mal como móbil, e nem poderia fazê-lo, pois, nesse caso teria de haver uma “lei moral” para o mal. (PINHEIRO, 2007, pp. 65-66).

Com efeito, nota-se que, no horizonte de expectativas de Immanuel Kant, não há a consideração de alguém que seja genuinamente mau, de alguém que age com uma intenção autenticamente negativa. Na verdade, para ele, havia, sim, sujeitos que agiam de acordo com a “propensão ao mal”, de modo a serem tomados por uma intenção viciosa perante a lei da moralidade. Todavia, no cenário contemporâneo apresentado por Arendt, no espaço hostil e infernal denunciado por Primo Levi, a situação parece ser um pouco diferente. Aqui, não raro, somos praticamente convidados a questionar se não existem realmente agentes que tomam o mal enquanto mal como móbil para suas ações. Diante dessa realidade sombria fomentada pelo totalitarismo, somos incitados a perguntar se o agir moral do homem realmente não pode ser definido por uma intenção má, diferentemente do que propõe Kant, por exemplo.

É necessário notar que a reflexão acerca do mal, na filosofia de Arendt, tem raízes na observação crítica dos horrores do totalitarismo nazista, com seus campos de concentração e extermínio, e na observação das pessoas que dos horrores participaram na posição de algozes e vítimas. Nesse sentido, Arendt, diante da proposta kantiana, apresenta uma visão distinta, até porque a realidade do seu momento histórico exigia uma postura diferente. Em vista disso, como salienta Adriano Correia, “embora julgue positivamente a preocupação de Kant em preservar a autonomia do domínio prático, Hannah Arendt avalia que se permanecermos no horizonte de seu pensamento não teremos condições de compreender o que se nos

apresenta na nossa era pós-totalitária.” (CORREIA, 2013, p. 68). A era pós-totalitária, como podemos perceber, realmente trouxe elementos bastante complexos para que pensemos na forma como o mal se apresenta na vida dos homens. Arendt é um exemplo disso, porque acabou tendo que rever um pouco daquilo que ela pensara primeiramente a respeito do mal (radical ou total), uma vez que aquele conceito não se mostrava suficiente para a compreensão das atrocidades do seu tempo.

3 ARENDT E O CASO *EICHMANN*: A BANALIDADE DO MAL

Na ocasião do julgamento de Adolf Eichmann, é notável que Arendt acabou por trazer novas nuances ao seu pensamento acerca do que era o mal, agora não mais visto na perspectiva de algo absoluto ou radical. A partir das observações daquele caso, a filósofa acabou por distinguir um mal, como salienta Jaspers, não *per se*, mas banal (ARENDR; JASPERS, 1993, p. 542). Com a observação do julgamento do oficial, Arendt percebeu que aquele homem que estava sendo julgado, que era considerado como a pessoa responsável pela solução final e pela morte de milhões de seres humanos, não se parecia com um monstro, não evocava a figura de um homem dotado de uma patologia ou mesmo de um ódio irascível por aqueles que ele ajudou a exterminar. Tratava-se, na verdade, de uma persona comum, banal, um homem tosco cumprindo o que ele acreditava ser seu dever. Diante daquele descompasso e da necessidade de entender como um ser tão banal pode realizar as ações que Eichmann realizou, tornou-se fundamental questionar a respeito do mal que poderia estar presente naquela situação. E, nesse espaço, Arendt não encontrou mais uma manifestação de um mal predicado como total ou radical, mas sim um mal lastreado na banalidade.

Marcelo Andrade⁵, em artigo no qual discute a questão da banalidade do mal na perspectiva arendtiana, observa que a filósofa, em *Eichmann em Jerusalém*,

[...] inicia um longo percurso para demonstrar que o mal não pode ser explicado como uma fatalidade, mas sim caracterizado como uma possibilidade da liberdade humana. Nesse sentido, ela demonstra o descompasso entre a personalidade comum do réu e as dimensões monstruosas do mal por ele perpetrado. Eichmann não era um monstro, ainda que os resultados de suas ações fossem monstruosamente macabros. (ANDRADE, 2010, s/p).

⁵ A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. [artigo]. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-24782010000100008> Acesso em: 15 de agosto.

Adolf Eichmann, como pode ser observado quando nos detemos em sua biografia, vivia uma vida bastante comum e ordinária até o ano de 1932, quando decidiu entrar para o Partido Nacional-Socialista. Após a solicitação de um emprego, no ano de 1934, foi promovido a vários postos ao longo dos anos, até, finalmente, tornar-se chefe da Seção de Assuntos Judaicos, sendo considerado um especialista na questão de logística na deportação da comunidade judaica para os campos de concentração. Sua principal tarefa, à época, consistia na concentração e evacuação de judeus da Alemanha, Áustria e Tchecoslováquia, por meio de trens que os conduziam aos campos de concentração. Segundo o relato de Hannah Arendt, no momento em que a política de Hitler adquiriu finalmente o caráter de aniquilação do povo judeu, Eichmann passou a ter grande importância graças ao seu conhecimento. Contudo, de acordo com o relato da filósofa, ele próprio não teve consciência dessa intenção genocida em seu início, pois ele não estava absolutamente entre os primeiros a serem informados da intenção de Hitler (ARENDR, 2013, p. 99).

Eichmann, segundo o relato de Arendt e pelo que pode ser depreendido do seu julgamento que foi bastante mediatizado à época, considerava-se um homem “comum” respeitador das leis: um burocrata que obedecia ao ordenamento jurídico. Mais do que um homem que respeitava e cumpria as leis, o oficial alemão, muito ironicamente, via-se como um kantiano no sentido ético-moral e deixou claro que tinha no imperativo categórico a sua base moral, algo que foi criticado veementemente por Hannah Arendt (2013, p. 153). Levando o seu kantismo às avessas às últimas consequências, Eichmann mostrou-se orgulhoso de ter realizado um trabalho bem-feito e de ter observado estritamente as ordens por ele recebidas, muito embora tenha salientado, em seu julgamento, aspectos negativos acerca da obediência cega ou cadavérica adotada por ele, conforme relato de Arendt (2013, p. 152).⁶

A expressão “banalidade do mal” que surge a partir das observações de Hannah Arendt desse emblemático julgamento tem suas raízes na análise desse homem que, certamente, não era nenhum monstro sádico e perverso, mas que ainda assim teve participação em um genocídio de dimensões assustadoras e extremas. A banalidade ressaltada pela filósofa, nessa perspectiva, não está ligada de forma alguma a um acontecimento trivial, mas ao homem comum, banal, ordinário que é capaz de atos monstruosos, sem necessariamente apresentar, ao contrário da

⁶ Esses aspectos da obediência podem ser vistos também na carta de 1962 que o réu enviou ao presidente de Israel, na qual rogava por clemência. Mais informações sobre a carta de Eichmann podem ser vistas nos endereços a seguir: <<https://www.tagesspiegel.de/politik/das-gnadengesuch-von-adolf-eichmann-ein-dokument-des-leugnens-und-der-erinnerung/12887690.html>>; <https://www.t-online.de/nachrichten/ausland/id_76795960/tid_embedded/si_0/fotografie-des-eichmann-briefs-in-handschrift.html>. Acesso em: 9 de agosto de 2018.

expectativa de Arendt, traços de perversão ou sadismo. Nesse sentido, o mal aqui não é visto a partir de uma categoria ontológica. Não se trata de pensar a natureza do mal, sequer pensá-lo metafisicamente. Trata-se de uma espécie de mal que abarca em si, ao mesmo tempo, a banalidade e a monstruosidade: um conceito que traz um mal sem inspiração própria, porém não menos monstruoso em suas consequências.

4 ESCLARECIMENTO, PENSAMENTO E AÇÃO

Percebe-se que as reflexões sobre o mal, tanto na perspectiva de Arendt, quando na de Kant, são elementos bastante interessantes e importantes para analisar esse tema. Trata-se, afinal de contas, de duas tradições essenciais no âmbito da filosofia de se pensar a questão. Certamente, *per se*, essas propostas não são capazes de fornecer respostas que deem conta, de forma irrefutável, de todos os espectros do mal presentes nas atrocidades que vimos e, infelizmente, ainda vemos descortinar diante de nós ao longo da história, sobretudo nos séculos XX e XXI. Não obstante, é crucial ressaltar que essas tentativas de resposta são extremamente válidas, por fornecerem um ponto de partida para que pensemos em saídas para a problemática do mal.

Kant, em *A religião nos limites da simples razão*, afirma que a formação moral do homem não deve começar pela melhoria dos costumes, mas pela conversão do modo de pensar e pela fundação de um carácter (RGV, AA 06: 48. 18-21). Segundo o filósofo, há a necessidade de *revolucionar* o modo do pensamento e levar a cabo uma *reforma gradual* no modo de sentir (RGV, AA 06: 47. 33-36). É curioso observar que essa ideia está relacionada, fundamentalmente, à visão de *Aufklärung* e de sujeito esclarecido presente em passagens essenciais de muitas de suas obras.⁷ E é essa centralidade e importância do “pensamento” que acreditamos ser fundamental salientar nessas linhas finais deste artigo.

Quando nos detemos em certas obras de Kant, podemos observar que, para o filósofo, a fim de existir esclarecimento (*Aufklärung*), são fundamentais o pensamento por si mesmo, a liberdade e a autonomia. Essas condições que, em muitos momentos se mesclam, podem ser percebidas no âmbito epistemológico e no plano do pensar; e também no âmbito prático e na

⁷ Embora a análise do restabelecimento da disposição originária para o bem juntamente com a sua relação com o Esclarecimento (*Aufklärung*), que é o tema da minha dissertação de mestrado, não seja o objetivo deste artigo, é fundamental apresentar algumas hipóteses acerca da saída “para evitar o mal” apresentada por Kant na obra *A religião nos limites da simples razão* e sua ligação com a *Aufklärung* proposta pelo filósofo prussiano em muitas passagens de suas obras. Ainda que eu procure não aprofundar muito na apresentação desse vínculo, creio que é essencial apresentar algumas ideias envolvendo o tema para finalizar este artigo. E isso será feito nas linhas seguintes.

esfera do agir. Com efeito, a forma mais conhecida de elaboração dessa ideia de *Aufklärung* por parte do filósofo prussiano pode ser vista na ideia de “saída da menoridade”, presente no opúsculo publicado em 1784, que tinha como objetivo responder à questão *Was ist Aufklärung*⁸. Embora seja a formulação mais conhecida do que era o esclarecimento kantiano, ela não é a única, tanto que é possível ver em outras obras do pensador a discussão sobre esse conceito.

A necessidade da revolução na forma do pensar era, para Kant, algo fundamental, de modo que se pode observar em uma passagem da obra *Antropologia sob um ponto de vista pragmático* a seguinte observação do filósofo:

a mais importante revolução no interior do ser humano é “a saída deste do estado de menoridade em que se encontra por sua própria culpa”. Enquanto até aqui outros pensaram por ele, e ele simplesmente imitou ou precisou de andadeiras, agora, vacilante ainda, ele ousa avançar com os próprios pés no chão da experiência. (Anth, AA 07: 229. 3-5).

Observa-se que, na perspectiva kantiana, era essencial que o sujeito procurasse se esclarecer e, nesse processo, o ato de pensar por si mesmo (*selbstdenken*) era uma condição necessária. Era fundamental para o filósofo que o homem pudesse pensar por si mesmo e ser autônomo também nesse âmbito. Nesse sentido, não ser dirigido por outras normas, ou seja, se afastar da heteronímia no campo do pensamento era algo crucial. Em *A religião nos limites da simples razão*, Kant reforça essa necessidade, sem forçosamente usar o vocábulo *Aufklärung* ou mesmo o verbo *aufklären*, embora ali essa ideia pareça claramente estar presente. De fato, ao trazer essa centralidade no que tange ao pensamento e à sua revolução como um dos elementos necessários para o afastamento da propensão para o mal, Kant está apresentando a ideia da necessidade de o homem se esclarecer. O curioso é que essa saída via pensamento crítico, no que diz respeito ao mal, se assim podemos dizer, é um caminho que pode também ser observado na perspectiva de Hannah Arendt.

Em uma passagem bastante conhecida e emblemática em que discute a questão do pensamento, Hannah Arendt chama atenção para a problematização acerca da eficácia ou não do hábito de analisar, pensar, examinar e refletir. Pergunta, ali, a filósofa até que ponto essa atividade poderia ajudar as pessoas a não fazerem o mal. Em suas palavras,

Será que a natureza da atividade de pensar, o hábito de examinar, refletir sobre qualquer acontecimento, poderia condicionar as pessoas a não fazer o mal? Estará entre os atributos da atividade do pensar, em sua natureza intrínseca, a

⁸ Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento? (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*). Opúsculo publicado por Immanuel Kant, no *Berlinische Monatsschrift*, no ano de 1784.

possibilidade de evitar que se faça o mal? Ou será que podemos detectar uma das expressões do mal, qual seja, o mal banal como fruto do não exercício do pensar? (ARENDR, 2004, p. 227).

No apêndice da obra *A vida do espírito*, quando apresenta a ideia de uma espécie de filosofia política a partir de Kant, Arendt o faz por meio de uma reflexão sobre a *Crítica da faculdade do juízo* (2005). Nessa obra, a filósofa resgata um dos momentos em que Kant fala sobre o pensar por si mesmo e também sobre o esclarecimento (ARENDR, 1995, p. 372).

Com efeito, na terceira crítica, percebe-se que o mestre de Königsberg trata o esclarecimento como uma das máximas do entendimento humano comum: este seria a máxima de “pensar por si mesmo”, “a máxima da maneira de pensar *livre de preconceito*”, a “máxima de uma razão jamais passiva” (KU, AA 05: 159). Observa-se, na verdade, que, para Kant, a autonomia no âmbito do pensar é fundamental; e essa é, de fato, uma das chaves para o restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força, como Kant coloca em *A religião nos limites da simples razão*. Esse restabelecimento, segundo o filósofo, não é uma causa perdida: é algo que requer uma transformação dos costumes (RGV, AA 06: 47. 10-12), e tal mudança está ligada essencialmente a uma revolução na esfera do pensar e a uma reforma gradual no âmbito da ação. Nas palavras do filósofo: “para o modo de pensamento, é necessária a revolução, e por isso deve também ao homem ser possível, mas para o modo do sentido (que opõe obstáculos àquela) requer-se a reforma gradual.” (RGV, AA 06: 47. 33-36).

Na verdade, como existe no ato de esclarecer-se uma dimensão ética presente, uma vez que Kant pressupõe que a mudança no pensar leva paulatinamente a um agir diferente,⁹ acreditamos que o esclarecimento, na perspectiva kantiana, é um elemento fundamental para afastar de si, por meio de uma reforma gradual, a propensão para o mal no âmbito da ação e, assim, restabelecer a disposição originária do bem no homem. Nesse sentido, de acordo com o filósofo, é mediante o emprego de suas próprias forças que o homem deve poder esperar chegar a ser um homem bom: só assim o homem poderia agir incessantemente contra essa propensão que está presente em todos os seres humanos.

⁹ Kant, nos vários momentos em que fala da *Aufklärung* em suas obras, tem em vista também uma mudança no âmbito do agir. O esclarecimento na visão do filósofo, ainda que estivesse plenamente afinado à proposição iluminista de valorização da razão, não propõe somente o desenvolvimento do campo do pensamento, mas aponta sobretudo para uma dimensão de progresso e desenvolvimento ético e até mesmo político. Esse tipo de colocação pode ser visto no opúsculo sobre a *Aufklärung*, mas também em obras de Kant que versam sobre antropologia, moral e ética. Em excerto presente no opúsculo *História cosmopolita sob o ponto de vista universal*, por exemplo, quando o filósofo fala do desenvolvimento da sociedade, ele diz que isso seria possível, através de um progressivo esclarecimento [durch fortgesetzte Aufklärung], “com a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados”. (IaG, AA 08: 393-394).

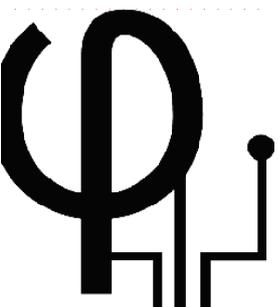
Embora não se expresse nos mesmos termos, é importante observar que Arendt parece também perceber a importância do pensamento crítico, autônomo e reflexivo como um meio de evitar, por assim dizer, o mal. Em *A vida do espírito*, como salienta Andrade, a filósofa acaba por desqualificar tradicionais explicações sobre a motivação ou a origem do ato mau e apresenta como possível alternativa explicativa para esse problema a ausência do pensamento, a irreflexão (ANDRADE, 2010, p. 119). Desse modo, a filósofa se coloca como alguém que questiona, diametralmente, as consequências oriundas da falta de pensamento, da ausência de reflexão e, de forma muito kantiana, se assim podemos dizer, faz uma crítica à obediência a normas heterônomas, no lugar do pensamento autônomo, algo que, para a filósofa, poderia gerar situações graves devido à irreflexão.

Na verdade, como podemos notar, a posição da filósofa em muito se aproxima da de Kant no sentido de apresentar uma saída para o mal via pensamento crítico. Andrade, analisando a obra de Arendt, diz que para a filósofa a incapacidade de pensar oferece um ambiente privilegiado para o fracasso moral. Nessa perspectiva, a suposição de Hannah Arendt é de que “o ato de pensar poderia – pois não há garantias ou certezas – condicionar os seres humanos a não praticar o mal.” (ANDRADE, 2010, p. 120). Essa suposição, se verdadeira, aproxima-se bastante da ideia kantiana de que é por meio de uma revolução no âmbito do pensar que uma mudança gradual na esfera do agir pode ser possível, algo que, conseqüentemente, faria com que o homem pudesse resgatar a sua disposição originária para o bem.

Percebe-se que tanto para Kant quanto para Arendt há uma aposta no pensamento e na reflexão autônoma como uma saída válida para conter o problema do mal e para fomentar gradualmente a ação ética. Embora não existam garantias de que o pensamento crítico irá mudar o comportamento dos homens, até porque se trata de desenvolvimentos individuais humanos que não podem ser mensurados e previstos de forma claramente objetiva, nota-se, por parte dos dois pensadores, a despeito de suas divergências e convergências no tratamento da temática, uma confiança no ato da reflexão, uma crença de que o ato de refletir autonomamente pode, talvez, paulatinamente levar a minimização do problema da presença do mal e, quem sabe, gerar uma mudança comportamental calcada na emancipação e na ética.

No início deste artigo falamos de Eichmann como um exemplo de persona que seguia os ditames de seus superiores sem refletir acerca das consequências de seus atos, um ser humano que não pensava por si mesmo, uma vez que cadavericamente obedecia sem nenhum questionamento ao que lhe era colocado por seus superiores, algo que implicava negativamente o seu agir no mundo. Os resultados das ações de Eichmann foram nefastos e terríveis. E infelizmente, resultados assim, ainda que com consequências menos

profundas, mas igualmente negativos, podem e não raro são gerados pelas ações de pessoas que agem sem refletir e sem usar o seu pensamento crítico autônomo. Nesse sentido, vale a pena pensar na saída proposta por Kant e Arendt, no que diz respeito à necessidade de pensar por si mesmo, para que se tenha, quem sabe, um agir mais consciente. Com efeito, embora não haja garantias de que o homem que exerce seu pensamento crítico seja forçosamente ético no futuro, cremos que essa é uma proposta que precisa ser pensada diante de tanta obscuridade gerada por meio da irreflexão e da falta de autonomia. Trata-se de caminhos extremamente válidos em nossos dias, no quais, infelizmente, obscuridades e arbitrariedades frutos da ausência do pensar autônomo ainda estão bastante presentes.



REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Marcelo. A banalidade do mal e as possibilidades da educação moral: contribuições arendtianas. *Revista Brasileira de Educação*, v. 15, n. 43, jan./abr. 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v15n43/a08v15n43.pdf>> Acesso em: 14 de agosto de 2018.
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rodrigues Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- ARENDT, Hannah. *O que é política?* Tradução de Reinaldo Guarany. 3ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução de. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ARENDT, H.; JASPERS, K. *Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence*. Lotte Kohler e Hans Saner (Eds.). Tradução de Robert e Rita Kimber. Nova York: Harcourt Brace & Company, 1993.
- BÖHME, Christian; KAUFMANN, Lissy; SALZEN, Claudia. Das Gnadengesuch von Adolf Eichmann: Ein Dokument des Leugnens - und der Erinnerung. *Der Tagesspiegel* [jornal eletrônico], Alemanha, 27 de janeiro de 2016. Disponível em: <<https://www.tagesspiegel.de/politik/das-gnadengesuch-von-adolf-eichmann-ein-dokument-des-leugnens-und-der-erinnerung/12887690.html>> Acesso em: 9 de agosto de 2018.
- CORREIA, Adriano. Arendt e Kant: banalidade do mal e mal radical. In: *Argumentos*, ano 5, n. 9. Fortaleza, jan./jun. 2013.
- CORREIA, Adriano. O conceito de mal radical. In: *Trans/Form/Ação*, volume 28, n. 2. São Paulo, 2005, p. 83-94.
- CUNHA, Emerson José da. Kant e o problema do mal radical. In: *Pensar - Revista Eletrônica da FAJE*. Volume 8, n. 2, 2017, p. 253-263.
- KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 20--.
- KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e António Marques. 2ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Valério Rohden. 2ª ed. Edição bilíngue. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Edição bilíngue. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009.
- KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011a.
- KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Tradução, apresentação e notas de José Lamago. 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011b.
- KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é esclarecimento. Tradução de Floriano de Sousa. In: *Textos seletos*. Edição bilíngue. Petrópolis: Vozes, 1974.

KANT, Immanuel. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. (Werkausgabe in 12 Bänden – XII). Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch, 2000.

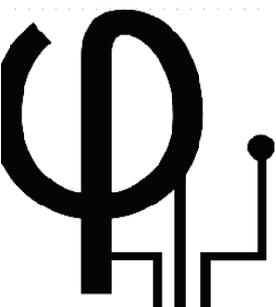
LEVI, Primo. *É isto um homem?* Tradução de Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LISKOFKY, Sidney. O caso Eichmann. In: *American Jewish Year Book*. p. 199-213. Disponível em: <http://www.ajcarchives.org/ajc_data/files/1961_7_international.pdf>. Acesso em 7 de agosto de 2018.

PINHEIRO, Letícia M. *O conceito kantiano de mal radical e o resgate da disposição originária para o bem*. [Dissertação]. Santa Maria: Universidade Federal de Santa Maria, 2007.

DOCUMENTO ELETRÔNICO

Fotografie des Eichmann Briefs. Disponível em: <https://www.t-online.de/nachrichten/ausland/id_76795960/tid_embedded/si_0/fotografie-des-eichmann-briefs-in-handschrift.html>. Acesso em 9 de agosto de 2018.



Recebido em: 12/07/2021

Aprovado em: 30/07/2021

Publicado em: 14/09/2021

DA AÇÃO À CONDIÇÃO

o condicionamento humano e a alienação moderna em Hannah Arendt

FROM ACTION TO CONDITION

human conditioning and modern alienation in Hannah Arendt

Jade Oliveira Chaia¹
(jade_joc@hotmail.com)

Resumo: Na obra *A Condição Humana* (1958), Hannah Arendt estabelece como questão fulcral *o que estamos fazendo?* Ela não propõe uma resposta, mas uma reconsideração da própria condição humana sob o ponto de vista da experiência moderna. A obra tem um “duplo voo”: da terra para o espaço e do mundo para dentro do ser humano. O diagnóstico: com o desaparecimento do espaço público, a esfera política se fragilizou, e a autora indica que uma nova esfera surgiu, a do social. A atividade política passou a ser considerada uma atividade como qualquer outra, isto é, passou a ter o status de mera atividade voltada para a necessidade e a manutenção da própria vida humana, e a atividade do trabalho [*labor*] assumiu sua posição. Nesse sentido, o ser humano passa a ser visto como um *animal laborans*, um indivíduo que trabalha para garantir o sustento, e cuja condição primária se reafirma cada vez mais como um processo biológico, ou seja, volta-se exclusivamente para a sua sobrevivência e para o consumo dos desejos do seu corpo. Essa figura se torna o paradigma da era moderna. Consequentemente, o domínio privado expande-se e há uma exacerbação desse domínio no público. O prognóstico, portanto, é que vivemos em uma sociedade de operários, posto que na virada do século XVII para o XVIII os valores foram subvertidos; o que passa a definir o ser humano enquanto humano é a atividade do trabalho.

Palavras-chave: Condição Humana. Alienação. Trabalho. Hannah Arendt.

Abstract: In *The Human Condition* (1958), Hannah Arendt establishes as a central issue the question *what are we doing?* She does not propose an answer, but a reconsideration of the human condition itself from the point of view of the modern experience. The work has a “double flight”: from earth to space and from the world to the human being. The diagnosis that, with the disappearance of the public space, the political sphere has become weak, indicates by the author that a new sphere has emerged, that of the social. Political activity started to be considered an activity like any other, that is, it started to have the status of a mere activity focused on necessity and on the maintenance of human life itself, and the activity of *labor* took its position. In this sense, the human being starts to be seen as an *animal laborans*, an individual who works to guarantee self-survival, and whose relation to his primary condition is increasingly reaffirmed as a biological process, that is, he turns exclusively to his survival and to the consumption of his body's desires. This figure becomes the paradigm of the modern era. Consequently,

¹ Mestranda em Desenvolvimento Local pelo Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco – UCDB, com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. Graduada no curso de Bacharelado em Filosofia pela Universidade de Brasília – UNB. Graduanda no curso de Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

the private domain expands itself and there is an exacerbation of that domain in the public sphere. The prognosis, therefore, is that we live in a workers' society, given that at the turn of the seventeenth to the eighteenth century the values were subverted, letting the activity of work define the human being as a human being.

Keywords: Human Condition. Alienation. Labor. Hannah Arendt.

1 INTRODUÇÃO

Antes de mais, é preciso tecer algumas considerações acerca da base formativa dos textos políticos de Hannah Arendt, em especial para a leitura d'*A Condição Humana* (1958). Os textos desta autora exploram questões fundamentais para as ciências humanas e sociais ao abordarem temas como violência, revolução, responsabilidade, liberdade, totalitarismo, alienação social, política, existência humana, entre outros.

Esses textos refletem a crise do esfacelamento da tradição, de modo a situar suas discussões em torno das transformações mundanas e dos desafios enfrentados por todos e todas nesses tempos sombrios. É neste ponto que encontramos a chave central de suas obras: a partir dessas transformações, dessas experiências de um mundo comum partilhado, a autora enfatiza que houve a ruptura com a vida política, com o ato de pensar², de refletir. Ou seja, a sua preocupação volta-se para a atividade do pensar, e estabelece como questão fulcral *o que estamos fazendo?*

Seguindo essa chave de leitura, na obra *A Condição Humana* Arendt afirma que o mundo humano é frágil, e que, portanto, houve uma perda desse mundo comum, o que consequentemente ocasionou o rebaixamento do domínio político e a ascensão da sociedade de massas. A perda desse espaço padece da irreflexão, fenômeno que mais caracteriza a condição da experiência humana no momento, conforme a autora. A ausência de pensamento [*thoughtlessness*] ou irreflexão deve ser compreendida como negligência, distração, como bloqueio na consciência; as condições de pensamento, nesse sentido, estariam comprometidas:

Este livro não oferece uma resposta a essas preocupações e perplexidades. Tais respostas são dadas diariamente, e elas concernem à política prática e estão sujeitas ao acordo de muitos. *O que proponho nas páginas que se seguem é uma reconsideração da condição humana do ponto de vista privilegiado de nossas mais novas experiências e nossos temores mais recentes.* A ausência de pensamento [*thoughtlessness*] – a despreocupação

² Cf. CORRÊA FERNANDES, I. N. Silêncio e solidão: algumas questões sobre filosofia moral em Hannah Arendt. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, [S. l.], v. 8, n. 15, p. 149–162, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23877>. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/polemos/article/view/23877>. Acesso em 04 mai. 2021.

negligente, a confusão desesperada ou a repetição complacente de “verdades” que se tornaram triviais e vazias – parece-me ser uma das mais notáveis características do nosso tempo. *O que proponho, portanto, é muito simples: trata-se apenas de pensar o que estamos fazendo.* (ARENDT, 2016, p. 6, grifos nossos)

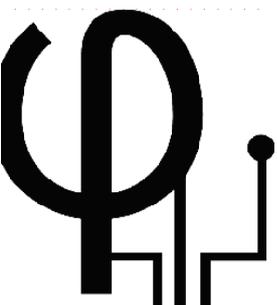
O que estaria em jogo, portanto, é a dificuldade de compreensão (de pensar e de falar) daquilo que somos capazes de fazer. Nessa perspectiva, a obra tem um “duplo voo”: da terra para o espaço e do mundo para dentro do ser humano, tendo no horizonte a alienação do humano na era moderna.

Ao articular as capacidades elementares à condição humana, que constituem, assim, a *vita activa*, Arendt designa três atividades fundamentais do humano: o *trabalho* [*labor*], a *obra* [*work*] e a *ação* [*action*]. Para cada qual a autora atribui uma condição de possibilidade: para o trabalho, a vida, que corresponde “ao processo biológico do corpo humano, cujos crescimento espontâneo, metabolismo e resultante declínio estão ligados às necessidade vitais produzidas e fornecidas ao processo vital pelo trabalho” (2016, p. 9); para a obra, o mundo ou a mundanidade [*worldlessness*], que corresponde “à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, isto é, não está inserida no recorrente ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo ‘artificial de coisas’, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural” (2016, p. 10); e, para a ação, a pluralidade, “única atividade que ocorre diretamente entre os homens, sem a mediação das coisas ou da matéria, [...] [devido] ao fato de que os homens, e não o Homem, vivem na terra e habitam o mundo.” (2016, p. 10).

Cada atividade se dá em um domínio, seja público, privado ou social. E é a partir da relação que a autora estabelece com a noção de *pólis* que se podem verificar a ruptura da atividade política e a vitória do *animal laborans*, ao passo que a condição humana não é mais a natureza humana:

Limito-me, por um lado, a uma análise daquelas capacidades humanas gerais que provêm da condição humana e são permanentes, isto é, que *não podem ser irremediavelmente perdidas enquanto não mudar a própria condição humana*. Por outro lado, o propósito final da análise histórica é o de *rastrear até sua origem a moderna alienação do mundo, em sua dupla fuga da Terra para o universo e do mundo para o si-mesmo [self], a fim de chegar a uma compreensão da natureza da sociedade, como esta se desenvolvera e se apresentava no instante em que foi suplantada pelo advento de uma era nova e ainda desconhecida.* (ARENDT, 2016, p. 7, grifos nossos)

O desaparecimento do espaço público em certa medida também fragilizou o domínio político. Ao diferenciar as esferas do público e do privado, a autora indica que



uma nova esfera surgiu, a do social. A atividade política passa a ser considerada uma atividade como qualquer outra, isto é, passa a ter o status de mera atividade voltada para a necessidade, a utilidade, a manutenção da própria vida humana.

Estabelecidas essas considerações, o presente estudo parte da problematização que Hannah Arendt desenvolve sobre a ideia de condicionamento humano. Explorando-se brevemente o movimento argumentativo de sua exposição, consideraram-se duas linhas fundamentais: a evolução técnico-científica da chamada “era moderna” e a depreciação do espaço político, a partir dos próprios domínios público, privado e social, como resultado de projetos e contingências do mundo ocidental, em que se passou a privilegiar acima de tudo a *vita activa* (trabalho, obra e ação), em detrimento da *vita contemplativa*.

O objeto de estudo, portanto, parte desse condicionamento humano que se desdobra na alienação do próprio ser humano. Para tanto, o recorte estabelecido tem como objetivo analisar a estrutura da atividade do trabalho e, em um segundo momento, o desdobramento dessa estrutura no mundo da era moderna.

Por se tratar de uma pesquisa do âmbito da Filosofia, a metodologia consistiu, sobretudo, na análise, na comparação e na reflexão sobre o texto *A Condição Humana*, de Hannah Arendt. Para tanto, empregou-se o rigor da leitura estrutural, de maneira a restituir a unidade indissolúvel do pensamento, das teses, a partir da intenção autoral que se anuncia pelas conexões internas ao texto. Ao se reconduzirem os argumentos a seu contexto original, a fim de elucidar certas ideias da autora, foi preciso o acréscimo de outros elementos, como os fatos históricos que acompanham a obra.

A partir dessa perspectiva, esperou-se conseguir uma análise mais fecunda sobre o tema. Pretendeu-se examinar o diagnóstico lançado pela própria autora de que a característica principal do ser humano dos nossos dias é pertencer a uma sociedade de *animais laborans*, a uma sociedade de operários, decorrente do desdobramento da era moderna.

2 A ALIENAÇÃO MODERNA E O CONDICIONAMENTO HUMANO

O debate travado por Hannah Arendt acerca da fragilidade do espaço público e da condição humana liga-se ao tema da liberdade e da ação política. A superficialidade da era moderna provoca a perda das experiências compartilhadas. O ser livre da atividade política deforma-se com a apreensão pelo social. A transição do elemento público-político para o elemento social caracteriza-se por um abismo perigosamente transponível.

A autora parte, então, da distinção entre o *público* e o *privado*, que originalmente era uma distinção muito cara à vida grega na *pólis*: o que era feito, praticado no espaço público era totalmente diferente do que era feito, praticado no espaço privado. Ora, entre essas duas esferas surge a esfera do social.³ Trata-se de uma criação romana no latim.

Essa noção de *pólis* grega, cuja ideia “denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida” (2016, p. 17), aparece em Aristóteles como *bios politikos* (muito brevemente, um modo de vida voltado para os assuntos públicos e privados, isto é, dedicado ao *kalós*, ao belo, aos prazeres do corpo) e em Santo Agostinho como *vita negotiosa* (uma vida dedicada aos assuntos públicos e políticos), mas perde sua especificidade ao ser transplantada para o “novo idioma”. O que a autora denomina de *vita activa* vai fazer parte de um quadro muito maior de distinção; conforme se percebe pela história política, pela história das organizações da sociedade, a distinção entre um e outro torna-se cada vez mais confusa.

Para compreender esse desdobramento, é preciso explicitar alguns conceitos que Hannah Arendt desenvolve.

2.1 Da *vita activa*

A expressão *vita activa*, que para a autora designa três atividades fundamentais à condição humana – o trabalho, a obra e a ação –, mas à qual, na virada dos séculos, a tradição atribuiu o significado de *vita contemplativa* – corresponde às “condições básicas sob as quais a vida foi dada ao homem na Terra” (2016, p. 9). Entendidas as atividades de trabalho [*labor*], obra [*work*] e ação [*action*] igualmente como viver junto, Hannah Arendt verifica em que medida a presença do outro é necessária em cada uma delas.

A categorização dessas três atividades e a distinção entre elas são uma criação proposta pela própria autora. À medida que percorremos a sua argumentação, Arendt admite que, tanto no pensamento antigo quanto na era moderna, nenhum autor/nenhuma autora se voltou para essa problemática, embora as causas para que os antigos não a tenham notado sejam diferentes da razão pela qual a era moderna não nota a diferença entre trabalho e obra. De uma maneira mais específica, a autora vai justamente mostrar que, embora não se tenha notado essa diferença, a própria acepção dos termos em vários idiomas (Arendt evoca o grego, o latim, o alemão, o francês, o inglês e o português) mostra existir uma diferença terminológica entre “trabalho” e “obra”:

³ Para os gregos não existia um termo equivalente para “social”, nem para “sociedade”.

[...] a palavra “trabalho” [*labor*], compreendida como um substantivo, jamais designa o produto final, o resultado da ação de trabalhar, mas permanece como um substantivo verbal classificado com o gerúndio, enquanto o nome do próprio produto é invariavelmente derivado da palavra para obra, mesmo nos casos em que o uso corrente seguiu tão de perto a evolução moderna que a forma verbal da palavra “obra” se tornou um tanto antiquada. (ARENDR, 2016, p. 99)

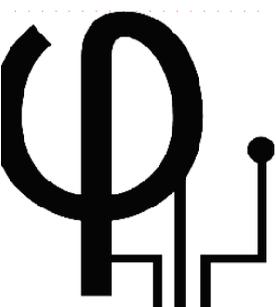
Então, em um primeiro momento, Arendt perfaz quase uma reconstituição exaustiva das ocorrências desses termos para mostrar que, mesmo que os antigos e modernos não tenham percebido haver uma variação de sentido, que não tenham se debruçado sobre o tema, a própria ocorrência dos termos ao longo da história demonstra uma diferença. Para a autora, o motivo principal para que os antigos não tenham se atentado a essa diferença entre trabalho e obra se deve ao próprio desprezo pelo trabalho; ou seja, não é comum voltar-se para algo que não é digno de consideração, sobretudo porque tamanha passou a ser a exigência política na *pólis*, todos os cidadãos passaram a se envolver de maneira tão intensa na vida política, que não havia espaço para consideração das atividades feitas para a manutenção da vida.

Já o ponto paradigmático na era moderna é a subversão de valores, na qual o trabalho é a atividade que define o ser humano. Ele seria um animal que trabalha; nas palavras da autora, o *animal laborans*. Sendo o ser humano definido biologicamente por essa ideia, resta quase impossível emancipá-lo. E a maneira como esse animal lida com as experiências é indiferente, é *worldlessness*. A indiferença ao mundo ou desmundanidade na leitura arendtiana é alienamento, é marcada pela atividade do consumo de bens não duráveis. Isso porque o corpo do *animal laborans*, nessa situação de mundo em que os bens seriam duráveis, é a prioridade; ele é que determina o posicionamento no mundo, como se lida com as coisas.

Hannah Arendt, ao frisar a diferença segundo a qual “o *animal laborans*, compelido pelas necessidades do seu corpo, não usa esse corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos, suas ferramentas primordiais” (2016, p. 145), vale-se desse exemplar para explorar a ideia de que a sociedade é uma sociedade de operários, de *animais laborans*. A vida humana é condicionada a um ciclo de exaustão e regeneração, de mera sobrevivência. Para melhor se compreender tal relação, centrar-se-á a análise na atividade do trabalho [*labor*].

2.1.1 O trabalho [*labor*]

O trabalho [*labor*] estaria completamente vinculado ao processo biológico de manutenção e reprodução da vida, vida esta entendida como a do indivíduo tanto quanto a da espécie. A autora chama a atenção para o quanto o viver junto é necessário a essa



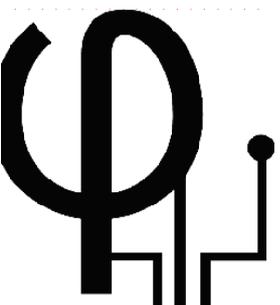
manutenção; o que ela vai justamente considerar é que não é necessária nem um pouco a presença do outro. Não há viver junto na atividade do trabalho. Pode haver um mínimo de interação com o outro, sobretudo para a reprodução da espécie, mas tudo se reduz ao mero processo biológico. Não há aqui propriamente nenhum processo de formação de um agrupamento humano. Utiliza-se do outro na medida em que ele é importante para a própria sobrevivência.

Assim, na leitura de Arendt o processo de convivência, de relacionamento na *pólis* grega era espontâneo. Tudo aquilo que não era político era desprezível; a chamada vida pública do cidadão grego era o que importava, e é o que deve ser considerado. Essa visão vai começar a tornar mais acentuada a caracterização do trabalho, e vai demonstrar que tal desprezo se deve ao fato de que, como uma ocupação baixa, o trabalho está nas atividades, Arendt cita, “nas quais o corpo se deteriora mais” (2016, p. 100).

De maneira mais simples, a busca da imortalidade por meio da obra, esse esforço ou expressão de fazer algo, de criar algo que dure, pode conferir à atividade um estatuto mais digno. Ora, não se encontra produto no trabalho; não se tem um objeto produzido depois da prática. Não é só isso; quando o indivíduo se volta para o trabalho, mostra-se de uma maneira mais degradada fisicamente. Esses elementos reunidos, para Arendt, evidenciam que havia uma consciência grega sobre a inferioridade do trabalho, e que este se separava da obra. Mesmo com essa consciência, ainda assim sabia-se das suas importâncias; ou seja, o trabalho tinha o seu lugar na cidade.

Essa concepção é estritamente hierarquizada. Parte-se dessas necessidades, cria-se um mundo onde as pessoas possam viver e, uma vez feito esse mundo, espera-se que ele seja ocupado por pessoas que busquem uma vida boa – e uma vida boa não é apenas viver; não se trata apenas de reproduzir-se e de viver pura e simplesmente. Trata-se daquela ideia tão importante para os gregos, e tão difícil de traduzir, que é a da *eudaimonia* – em geral o termo é traduzido como “felicidade”, mas tal tradução não dá conta do que ele abrange; a tradução mais recorrente acaba sendo “vida boa” –, uma vida que não se esgota nas necessidades, que não apenas tem sua garantia de sobrevivência em um mundo construído, mas que almeja a virtude tanto do governante quanto dos seus membros, tanto da vida política quanto dos escravos. Há uma harmonia, portanto, de todas as partes.

Num salto para a era moderna, constata-se que essa noção de trabalho vai ser inicialmente encontrada naqueles que não vão ter o que oferecer senão uma mão de obra barata, que vai ser explorada com vistas ao lucro. Essa seria a figura do escravo na era moderna. O que tem aqui de radicalmente distinto, que mais deteriora o corpo dessa



ocupação baixa e dessa ideia do necessário, é que na era moderna tem-se essa figura de proa, e é nesse momento que começa a crítica à ideia de excedente.

Então, novos atores vão surgir nesse cenário moderno, os quais, curiosamente, na leitura de Arendt vão ser defendidos por Marx. Se por um lado há essa exploração, a única possibilidade de superação, de emancipação vai se dar pela própria produtividade do trabalho: é nas próprias condições materiais do capital, isto é, sob a forma da exploração, na medida em que se conseguir superar essas contradições e aumentar a produtividade, que se terá o bastante para todos e todas. Essa nova realidade econômica chamada de *Capital*, com o aumento da produtividade, teria no horizonte a emancipação humana.

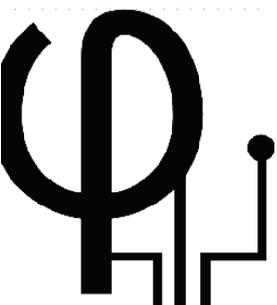
Se havia antes todas as forças para separar aquelas atividades que distinguiam o humano dos outros animais, justamente para conseguir definir o que é ser humano, agora tem-se a ideia de que é o trabalho que vai defini-lo, ou seja, é pelo próprio trabalho que a vida humana é definida:

O motivo da promoção do trabalho na era moderna foi a sua “produtividade”; e a noção aparentemente blasfema de Marx de que o trabalho (e não Deus) criou o homem, ou de que o trabalho (e não a razão) distingue o homem dos outros animais, era apenas a formulação mais radical e consistente de algo com que toda a era moderna concordava. (ARENDR, 2016, p. 105)

Na sua ideia mais fundamental, todo trabalho é produtivo e está à serviço do processo vital da sociedade; aquela distinção entre trabalho produtivo e improdutivo, na qual estaria localizada a distinção entre trabalho e obra, é substituída:

À primeira vista, porém, é surpreendente que a era moderna – tendo invertido todas as tradições, tanto a posição tradicional da ação e da contemplação como a tradicional hierarquia dentro da *vita activa*, com sua glorificação do trabalho como fonte de todos os valores e sua elevação do *animal laborans* à posição tradicionalmente ocupada pelo *animal rationale* – não tenha engendrado uma única teoria que distinguísse claramente entre o *animal laborans* e o *homo faber*, entre “o trabalho do nosso corpo e a obra de nossas mãos”. (ARENDR, 2016, p. 105)

Quando Hannah Arendt inicia o capítulo três dizendo que *Karl Marx será criticado* (2016, p. 97), um dos pontos de sua crítica dirige-se ao fato de que seria uma contradição afirmar que todas as hierarquizações antigas seriam abolidas pelo aumento pura e simplesmente do excedente; dirige-se também à afirmação de que a única possibilidade de realização da vida política é por meio do trabalho.



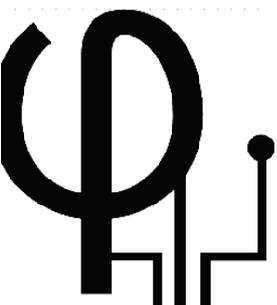
A produtividade do trabalho, enquanto processo vital voltado para as necessidades, restringe-se ao aumento da vida. E entender esse excedente como um processo que deve ser intensificado, acompanhado da ideia de uma emancipação política do homem, para Arendt seria simplesmente pisar no acelerador da produtividade. Não se estaria mais criando indivíduos politizados; a partir do aumento de produção aumenta-se o processo vital, a sociedade expande-se, e em nenhum momento em qualquer uma dessas etapas haveria propriamente um ganho político.

Voltando-se a esse aprofundamento do processo do trabalho, que passa a ser entendido como trabalho produtivo, a leitura arendtiana mostra que, na medida em que essa produtividade não se esgota, a intensidade dessa produção também não se esgota. Com a produção de condições de sobrevivência, tem-se aqui o ponto de inflexão: não é propriamente o trabalho que vai ser o ganho principal – ou seja, não é a qualificação profissional de cada um dos envolvidos que vai favorecer essa produtividade –, mas, precisamente, a percepção de que toda essa intensidade produtiva é vista como *força de trabalho*:

Essa produtividade não reside em qualquer um dos produtos do trabalho, mas na “força” humana, *cujo vigor não se esgota depois que ela produz os meios de sua subsistência e sobrevivência, mas é capaz de produzir um “excedente” isto é, mais que o necessário à sua própria “reprodução”*. Uma vez que não é o próprio trabalho, mas o excedente da “força de trabalho” humana (*Arbeitskraft*), que explica a produtividade do trabalho, a introdução desse termo por Marx, como Engels observou corretamente, constitui o elemento mais original e mais revolucionário de todo o seu sistema. Ao contrário da produtividade da obra, que acrescenta novos objetos ao artifício humano, *a produtividade da força de trabalho só incidentalmente produz objetos e preocupa-se fundamentalmente com os meios de sua própria reprodução; além disso, como a sua força não se extingue quando sua reprodução já está assegurada, ela pode ser utilizada para a reprodução de mais de um processo vital, mas nunca “produz” outra coisa senão “vida”*. (ARENDDT, 2016, p. 108, grifos nossos)

O elemento-chave dessa argumentação arendtiana é que não só faltarão freios, mas cada vez mais o processo será acelerado. A produtividade desse trabalho não é propriamente uma questão da *qualidade* da mão de obra; é simplesmente o fato de *se dispor* de mão de obra, sobretudo de uma sem propriedade, sem nenhum meio de produção único. Isto é, a única propriedade dessa mão de obra é o próprio corpo; é o que ela tem para vender, é o que pode interessar ao aumento da produtividade.

No entendimento desse processo de produção de excedente, parte-se da estrutura interna do trabalho, voltada exclusivamente para a necessidade. Assim, visto como sentido



da manutenção do processo vital, quando o trabalho é anabolizado a única coisa que vai produzir é vida; o único produto que se extrai é o próprio aumento do processo vital, e Arendt coloca que esta é uma vida que não deixa nada atrás de si, porque é *puro consumo*.

Nessa comunhão do trabalho com a obra, na qual está a ideia de que todo trabalho é produtivo, configura-se a visão de que o trabalho improdutivo, o trabalho intelectual, é parasitário. Qualquer atividade da *vita activa*, nesse cenário, é *força de trabalho*. O trabalho improdutivo, trabalho manual – esse trabalho que estaria em um patamar mais elevado, voltado para o conhecimento do intelecto, cujo produto é nulo, é puro ócio (*skholé*) –, não estaria inserido na lógica da produção de excedente, pois essa atividade do pensar é uma atividade que se ausenta e que não se corrompe. Contudo, no momento em que o pensamento se cristaliza, e para ele se cristalizar – para se enunciar uma ideia é preciso parar de pensar –, é preciso se recordar dos elementos constitutivos que permitem apresentar o conteúdo. Esse tornar público uma ideia, para Arendt, é trabalhar. A autora aproxima esse trabalho intelectual do trabalho manual, então seria ilusório acreditar que essa atividade estaria em um patamar mais elevado e não estaria corrompida propriamente pelo trabalho:

Sempre que o operário [*worker*] intelectual deseja manifestar seus pensamentos, tem de usar as mãos e adquirir qualificação manual como qualquer outro que realiza uma obra. Em outras palavras, o pensamento e a obra são duas atividades diferentes que nunca coincidem completamente: o pensador que deseja dar a conhecer ao mundo o “conteúdo” de seus pensamentos deve, antes de tudo, parar de pensar e lembrar-se de seus pensamentos. Neste, como em todos os casos, a lembrança prepara o intangível e o fútil para sua materialização final; é o começo do processo da obra e, como o exame que o artesão faz do modelo que lhe guiará a obra, o seu estágio mais imaterial. A obra sempre requer, em seguida, algum material sobre o qual possa ser realizada e que, mediante a fabricação, a atividade do *homo faber* seja transformada em um objeto mundano. A qualidade específica da obra intelectual deve-se à “obra de nossas mãos” tanto quanto a de qualquer outro tipo de obra. (ARENDR, 2016, p. 111)

O indivíduo, ao não se corromper ou não fazer nenhuma atividade, ao buscar se ausentar ao máximo do trabalho, não se estaria inserindo na lógica da produção de excedente. Seria quase como se a humanidade toda fosse transformada em força de trabalho, cuja qualificação é homogeneizada para as tarefas que é preciso que todos e todas desempenhem. Nesse sentido, não seria precisa uma alta qualificação; pelo contrário, tratar-se-ia de uma especialização tal que qualquer um fosse capaz de desempenhá-la e a partir da qual, com essa baixa qualificação ou com essa qualificação mínima, fosse possível promover o aumento da produtividade. É o próprio trabalho que se torna hegemônico, é o próprio processo vital

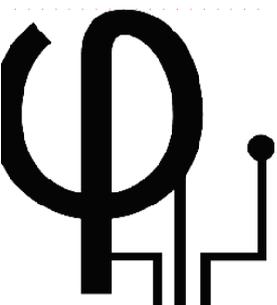
que passa a se afirmar: se viver é viver para trabalhar, aquele ou aquela que tentar se afirmar por meio do seu trabalho intelectual é o/a que se torna mais duvidoso/a de servir para alguma coisa.

O trabalho intelectual passa então a ser considerado o trabalho mais improdutivo de todos, não tendo utilidade; aquilo de que se precisa para a sociedade é força de trabalho. O trabalho intelectual passa a não ser visto como algo diretamente a serviço do processo vital. Assim, na era moderna o intelectual, uma vez que não tem mais garantia nenhuma de se afirmar como aquele que se dedica à *vita contemplativa*, passa a ser a manifestação de uma gigantesca máquina burocrática. O trabalho intelectual na era moderna, portanto, passa a ser uma exigência burocrática, em certa medida formaria o “esqueleto” da sociedade. Para se manter enquanto processo biológico, essa sociedade requer certa rigidez, certa estrutura. Uma dessas estruturas é justamente o trabalho intelectual, no sentido de que é preciso “preparar” as pessoas para serem força de trabalho.

Aquela possibilidade de se dedicar aos assuntos públicos na *pólis* grega se reverte em uma estrutura que meramente formaliza as ocupações. O trabalho intelectual, por mais pretensiosamente elevado que busque ser, está a serviço da estrutura da sociedade enquanto obrigação burocrática. O mundo se torna cada vez mais intangível; passa a ser um processo que não deixa nada atrás de si, em que se consomem alguns dos seus elementos mais fundamentais. E, se é esse o mundo – se a obra do *homo faber* perde importância e a obra do *animal laborans* passa a assumir cada vez mais espaço, acaba por englobar o próprio trabalho intelectual –, a ideia da cristalização de um pensamento se torna cada vez mais inviável.

Cada vez que se tenta trazer algum conteúdo do que é pensado, há o momento em que se para de pensar e se começa a trabalhar; esse seria o momento em que se abriria mão da condição de ócio e se começaria a trabalhar por meio da memória; os pensamentos seriam mobilizados para transformar a ideia em conteúdo para que possa ser reproduzida. É, pois, nesse momento que o recordar e a transmissão atuam e se tem a possibilidade de cristalizar um pensamento, que se tem algo tangível. Poder-se-ia dizer que, antes disso, o pensamento fosse apenas jogar conversa fora, sem critério e exigência; ele não se preocuparia com nada deste mundo, e voltar-se-ia para o plano das ideias, abrindo mão de qualquer atividade:

Todo o mundo factual dos assuntos humanos depende, para sua realidade e existência contínua, em primeiro lugar da presença de outros que tenham visto e ouvido e que se lembram; e, em segundo lugar, da transformação do intangível na tangibilidade das coisas. Sem a lembrança e sem a reificação de que a lembrança necessita para sua realização – e que realmente a tornam, como afirmavam os gregos, a mãe de todas as artes –, as atividades vivas da



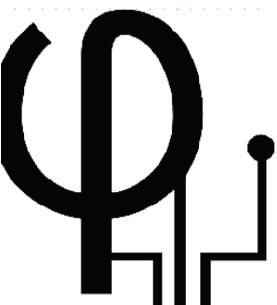
ação, do discurso e do pensamento perderiam sua realidade ao fim de cada processo e desapareceriam como se nunca houvessem existido. (ARENDR, 2016, p. 117)

Ora, se para cristalizar essas ideias exige voltar-se para o trabalho, a partir daí é preciso recordar, rearticular, recombinar. Nessa perspectiva, mesmo que todas as fronteiras tenham sido rompidas entre as atividades da *vita activa* e as da *vita contemplativa*, mesmo que o trabalho intelectual seja suprimido e passe a ser pensado como trabalho burocrático, nesse mundo cada vez mais intangível, que não deixa nada atrás, em que nada dura, mas tudo é consumo, Hannah Arendt aponta para a ideia de que se há um pensamento, se se consegue delimitar um pensamento, se ele não é puro fluxo de ideias, a dominação não foi completa. Há nisso, portanto, algo de tangível, há algo que pode ser transmitido por meio do discurso e que não estaria inserido nesse processo de denominação ou redução de todas as atividades. Seria isso um sinal de que nem tudo está sendo reduzido ao processo da vida. Contudo, esse apontamento elaborado pela autora é uma leitura muito sutil.

O momento em que o trabalho se confunde com a obra ocorre na virada do século XVII para o XVIII; há a subversão total de valores, uma transição na qual a atividade do trabalho passa a ser glorificada. É neste momento de sua argumentação, no capítulo três, na seção *Trabalho e fertilidade*, que Arendt se dirige mais enfaticamente àquilo que já havia anunciado no início do capítulo, que é a crítica a Karl Marx. Trata-se de mostrar que Marx padece de uma contradição fundamental, em suas palavras. Por conta dessa contradição fundamental em que Marx teria incorrido, as duas atividades, a do trabalho e a da obra, passam a se identificar, isto é, passam a não ser mais diferenciadas uma da outra. A repercussão que esse fenômeno ocasiona é, para Arendt, a ascensão do trabalho:

A súbita e espetacular ascensão do trabalho, da mais baixa e desprezível posição à mais alta categoria, como a mais estimada de todas as atividades humanas, começou quando Locke descobriu que o trabalho é a fonte de toda propriedade. Prosseguiu quando Adam Smith afirmou que o trabalho era a fonte de toda riqueza e atingiu o clímax no “sistema do trabalho” de Marx, no qual o trabalho passou a ser a fonte de toda produtividade e a expressão da própria humanidade do homem. (ARENDR, 2016, p. 124)

Na Antiguidade clássica, era possível diferenciar essas duas atividades pela sua durabilidade – o trabalho parece rápido, é consumido instantaneamente, e a obra pretende ter uma duração maior. Com os autores citados, em especial John Locke, ocorre o momento de ruptura. Se não houvesse já desde Locke a consideração teórica do surgimento da moeda, não se conseguiria entender como o trabalho passa a se confundir com a obra,



pois, se trabalhador é enquanto corpo algo que obedece ao processo da vida, não seria possível derivar dele por si só a origem de algo permanente. Não haveria por que conceber que os produtos desse corpo submetido a um processo de perecimento, ou inserido no ciclo da natureza, gerassem por si só, sem essa atividade artificial, algo mais duradouro.

Para Arendt, só a partir de Marx se daria a ruptura fundamental: “[...] o esforço do trabalho jamais poupa o animal que trabalha de repeti-lo inteiramente mais uma vez, e permanece, portanto, como uma ‘eterna necessidade imposta pela natureza’” (processo biológico) (2016, p. 126).

Ora, a afamada revolução “não teria a tarefa de emancipar as classes trabalhadoras, mas de emancipar o homem do trabalho” (ARENDR, 2016, p. 128). É preciso, pois, destacar sobretudo esta ideia: se a visão que se tem do homem é de que ele é por princípio um animal que trabalha (*animal laborans*), se é isso que define o homem e se essa atividade básica do trabalho é uma necessidade eterna imposta pela natureza, na acepção arendtiana, então como Marx conseguiria conceber a possibilidade de emancipar o homem do trabalho?

Se isso está eternamente no homem, para Arendt o projeto de abolir o trabalho, criando o reino da liberdade, é uma ideia discrepante; como é possível pretender abolir essa lei natural e ao mesmo tempo emancipar o homem do trabalho a partir da revolução? Enquanto o homem estiver vinculado à determinação eterna da natureza, não é livre; é processo biológico. É processo que condiciona.

Essa crítica – não só dirigida a Marx, mas a toda a era moderna – reverbera em outros momentos do livro. Como se justifica esse esforço humano para se afastar da sua condição primária, como que superando a sua própria natureza, o seu ser natural? Como superar a visão do homem em relação à sua condição primária, que, ao mesmo tempo, se reafirma cada vez mais como um processo biológico enquanto sociedade?

Nessa perspectiva, a partir do momento em que o trabalho é entendido como a atividade mais produtiva de todas, e na medida em que essa atividade é modificada a ponto de emancipar o homem do fruto do seu trabalho, a produtividade se materializaria em altíssimo grau. O efeito disso, no lugar da emancipação e da instauração do reino da liberdade, vai ser entendido como o incremento da própria vida biológica; em momento algum desse quadro evolutivo ter-se-á propriamente uma liberdade. A sociedade nesse processo se comporta como um ciclo biológico, à imagem do processo natural:

A mais grosseira superstição da era moderna – de que “dinheiro produz dinheiro” – e sua mais aguda intuição política – de que poder gera poder –

devem sua plausibilidade à metáfora subjacente da fertilidade natural da vida. De todas as atividades humanas somente o trabalho, e não a ação nem a obra, é interminável, prosseguindo automaticamente em consonância com a vida, fora do escopo das decisões voluntárias ou dos propósitos humanamente significativos. (ARENDR, 2016, p. 130)

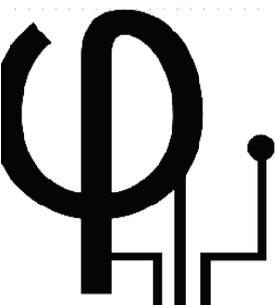
O impasse dessa redução, para Arendt, é que ela estaria em uma alternativa entre a escravidão produtiva e a liberdade improdutiva. Se a produtividade está reduzida a essa condição do trabalho, então o humano está destinado a permanecer escravo dessa atividade, do contrário pereceria; e do outro lado, a partir do momento em que o humano conseguisse criar uma condição de liberdade efetiva, implicaria se tornar improdutivo, no sentido de que seria livre e não dependeria mais da natureza de escravizar. Mas não é possível conciliar ambos.

Na esteira da ideia de condição humana, o humano é um ser condicionado e, a partir do condicionamento que sofre, cria também um mundo que por sua vez condiciona, como em um ciclo eterno. Que espécie de experiência se teve para se tratar o trabalho como atividade tão importante – antes vista de uma maneira tão desprezível –, que passa a ser entendida como chave de mudança, como aquilo que melhor caracteriza o ser humano, tão naturalmente?

Para Hannah Arendt, essa mudança se deu em decorrência da ideia de progresso. Por um lado, o progresso é pensado como um processo natural que tem o seu círculo prescrito por uma lei da natureza; por outro lado, quando é efetivado, quando está sendo realmente desenvolvido, ele é o próprio processo progressivo. O efeito de progresso, portanto, gera uma circulação maior e uma maior acumulação. Ele é para autora uma metáfora ideológica, mas, a partir do momento em que é implementado socialmente, acaba sendo a própria realidade.

Assim, embora o trabalho esteja destinado à manutenção da vida, o trabalho do humano não deveria ser confundido com o puro processo biológico; esse trabalho é uma atividade, mas não funciona da mesma maneira que a atividade de um animal na natureza. Na medida em que se aproximam esses dois âmbitos, natureza e ser humano, ambos passam a ser a mesma coisa; mais do que isso, na medida em que se aproximam natureza e ser humano, o trabalho e a obra passam a ser a mesma coisa. Trabalho para sobreviver e obra para sobreviver:

[...] “bênção ou a alegria” do trabalho é o modo humano de experimentar a pura satisfação de se estar vivo que temos em comum com todas as criaturas vivas; e é ainda o único modo de os homens também poderem permanecer e voltear com contento no círculo prescrito pela natureza, labutando e descansando, trabalhando e consumindo, com a mesma regularidade feliz e sem propósito com a qual o dia e a noite, a vida e a morte sucedem um ao outro. A recompensa das fadigas e penas repousa na fertilidade da natureza, na confiança serena de que aquele que, nas fadigas e penas, fez sua parte,



permanece uma parte da natureza, no futuro de seus filhos e dos filhos de seus filhos. (ARENDR, 2016, p. 131)

A confusão dessas duas atividades gerou um ciclo permanente difícil de romper. O ser humano, à medida que foi sendo reassimilado, ao mesmo tempo que foi sendo afastado da condição emancipatória de ser livre, tornou-se um ser humano condicionado. O obstáculo desse processo é qualquer atividade que tenha mais durabilidade que a própria vida humana.

Essa condição humana de *animal laborans* é a forma como o ser humano se posiciona em relação ao seu mundo. A partir da era moderna, ela é caracterizada como processo ininterrupto e incessante, e a ideia de felicidade que se consegue decantar desse processo é apenas que ele dure, é a sua própria manutenção, sobretudo porque desde o começo, desde que os primeiros autores da modernidade trabalharam a ideia de progresso, há nesse processo o serviço de um fim. Pouco importa saber qual é o fim; importa a maneira, a atitude humana em relação a esse processo. É como se ela sempre tivesse sido orientada e ainda seja orientada a serviço de um fim. Ela seria um círculo, mas um círculo que evolui, que busca sempre, que tende a aumentar.

A partir deste ponto, percebe-se como vai tende a ser difícil deprender, com esse condicionamento cada vez mais forte, a atividade da ação, posto que a ação, de todas as atividades, seria a mais livre, seria aquela que mais buscaria afirmar a humanidade do homem. Nessa leitura da autora, a humanidade do ser humano está completamente restrita ao *animal laborans*. Este melhor definiria o ser humano como um ser que trabalha; tudo passa a ser então uma questão que não leva em conta mais a ideia de permanência, de durabilidade, e que para encontrar um equilíbrio vai se orientar decisivamente por estas variáveis: *produção e consumo*.

2.2 *Worldlessness*: desmundanidade ou indiferença e alienamento

Ao perceber a maneira como o *animal laborans* atua sobre o mundo, Hannah Arendt estabelece que a atitude dele para com o mundo é indiferente. A palavra substantivada no original é *worldlessness*, desmundanidade ou indiferença. Tal noção, sob a ótica arendtiana, pode ser entendida igualmente como alienamento. É preciso aprofundar essa ideia.

Ela seria um tanto polissêmica. Trata-se, à primeira vista, de uma atividade de estranhamento, isto é, de algo que é estrangeiro ao indivíduo. Embora seja fruto do próprio trabalho, não pertence mais ao indivíduo, a ele e a ela. O que passa a ser um produto um dia foi uma ideia, apenas uma ideia que se tinha na mente e que, a partir de um determinado

momento, ao se realizar, ao se externalizar, se concretizou em um objeto, passou a ter uma própria vida.

Assim, um sujeito caracterizado como alienado, a partir da era moderna, consiste em um desdobramento de uma noção mais primordial, posto que, qualquer que seja o produto fruto da atividade, ela é um processo de alienação. A ideia, que um dia fez parte do sujeito, quando se torna uma obra consumada se separa dele. Há, pois, um afastamento, uma alienação externa. Essa atitude seria uma atitude indiferente à mundanidade.

O *animal laborans*, que é voltado exclusivamente para sua sobrevivência, é indiferente ao mundo durável: este pouco lhe importa e pouco lhe diz respeito. Nesse mundo de coisas duráveis, apenas se interage com aquilo que se pode consumir. É o corpo que determinará como lidar. Retomando a diferença que a autora frisa – de que o *animal laborans* não usa o seu corpo tão livremente como o *homo faber* utiliza suas mãos –, a separação entre cada qual baseia-se no fato de que cada objeto possui o seu devido lugar. Ao se utilizarem as mãos em um processo mais elaborado de fabricação, basicamente tem-se em primeiro lugar a ideia, um plano, uma forma de realizá-la; posteriormente, essa ideia se efetiva, toma forma pelas mãos. Esse simples emprego das mãos permite deliberar sobre os meios que serão utilizados em um ou vários sentidos. Não está previamente determinada a maneira como alguém se valerá das mãos para concretizar a obra. Existe, por conseguinte, uma liberdade, uma liberdade em manuseá-las.

A unidade corporal do *animal laborans*, isto é, a atitude do corpo, é fruto de uma determinação do processo biológico. Nessa medida, o corpo não atua livremente. São as necessidades que impõem o que o corpo precisa satisfazer; há uma mera resposta à imposição da necessidade: “o *animal laborans* não foge do mundo, mas dele é expelido na medida em que é prisioneiro da privatividade do seu próprio corpo, adstrito à satisfação de necessidades das quais ninguém pode compartilhar e que ninguém pode comunicar inteiramente.” (ARENDRT, 2016, p. 146)

Hannah Arendt vale-se desse paradigma do *animal laborans* para justificar como ele é um exemplar da sociedade da era moderna, reconfigurando o debate com as figuras do senhor e do escravo ou do pastor e do rebanho. O estabelecimento dessas duas figuras é fundamental na história da filosofia moderna; a grande alavanca da reconfiguração desses dois exemplares, o senhor e o escravo ou o pastor e o rebanho, é pensada sob o modelo de luta pela vida e pela morte. Poder-se-ia dizer que se trata de duas pessoas que lutam e põem a vida em jogo. Em nome da vitória, só o vencedor sobrevive; o derrotado ainda teria a possibilidade de preservar sua liberdade, não mais vivendo para não abandonar a sua humanidade. Permanecer livre, renunciando à vida biológica, é abandonar a humanidade: “a escravidão

veio a ser a condição social das classes trabalhadoras porque se acreditava que ela era a condição natural da própria vida. *Omnis vita servitium est*” (ARENDRT, 2016, p. 147).

O paradigma, conforme Hannah Arendt, expõe um movimento duplo: o “vencido”, que exclusivamente é visto como afirmação da vida, é aquele que aceita a vida como processo biológico, como necessidade, como processo vital. Ou seja, o vencido não quer morrer, aceita ser escravo; por outro lado, o vencedor é quem vai se afirmar como aquele que se liberta da necessidade, como aquele que abre mão da vida enquanto processo biológico. Então, a partir do momento em que essas duas categorias (vencedor e vencido) são inseridas em um processo histórico, um processo civilizatório, os que venceram são os que conseguiram abrir mão da vida enquanto processo biológico.

O conflito estabelece até que ponto se estaria inclinado a avançar, a superar a animalidade do corpo em prol da humanidade; ou, no sentido contrário, até que ponto se estaria disposto a renunciar à humanidade em prol da vida física do corpo, da preservação do corpo. Para além dessa simbologia do senhor e do escravo, o *animal laborans* não foge do mundo, mas, nas palavras de Arendt, é expelido dele, na medida em que está aprisionado na privacidade do seu corpo. O *worldlessness* do *animal laborans* não se confunde com as “boas obras” da *Caritas* cristã.

A bondade cristã é pensada como uma espécie de quarta atividade. O trabalho, a obra e a ação, todas essas três atividades são características da *vita ativa*; a bondade cristã, na sua aspiração a uma espécie de pureza do ato, apesar de ser praticada neste mundo, tem um fim que se projeta e diz respeito ao além. Dois elementos tipificam essa projeção ao além por meio da pureza da bondade: em um primeiro momento, ama-se o próximo na esperança da salvação ou de não sofrer a danação eterna, mas, de uma maneira mais fundamental, a bondade não é utilitária. Não se é bom porque Deus está vendo, mas para não ser punido.

A bondade cristã tem a ver com a ideia de renúncia ao mundo, portanto este mundo é um mundo falso, passageiro, transitório. Há um mundo verdadeiro onde as coisas são eternas, e é esse mundo verdadeiro, no além, que faz parte do destino, para onde o cristão se dirige. A bondade em si ocorre quando se abre mão deste mundo, não se espera nenhuma utilidade e, por um ato de fé, concebe-se a ideia de que Deus é amor e nada do que importa está neste mundo. Há um alienamento, um estranhamento deste mundo; o produto da atividade cristã gera, na leitura de Arendt, uma alienação do meio, uma alienação que simplesmente se mostra na medida em que as coisas deste mundo não importam; tudo o que mais importa está em outro mundo, ao qual o ser humano a todo instante se projeta.

A atividade do trabalho, à vista disso, não é uma deliberação em busca de um “mundo verdadeiro”, mas, pelo fato de o *animal laborans* ter sido expulso deste mundo para dentro do próprio corpo, há um aprofundamento para dentro de si, isto é, um aprofundamento da ideia de processo vital. Esse deslocamento não é voluntário; o *animal laborans* volta-se ao corpo porque este é núcleo central. A consequência de voltar-se para o próprio corpo gera de igual modo um estranhamento do mundo. Leva-se em conta a manutenção dessas necessidades biológicas e o desdobramento, o “efeito colateral”, é não mais a durabilidade do mundo, a permanência das coisas do mundo: o corpo que consome, que interage, “devora” o mundo. É daqui, portanto, que para a autora surge a ideia inicial de *worldlessness*, uma indiferença para com as coisas fabricadas:

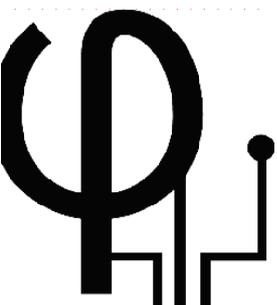
Em seu nível mais elementar, as “fadigas e penas” da obtenção das coisas necessárias à vida e os prazeres de “incorporá-las” são tão intimamente ligados entre si no ciclo da vida biológica, cujo ritmo recorrente condiciona a vida humana em seu movimento único e unilinear, que a completa eliminação da dor e do esforço do trabalho não só despojaria a vida biológica de seus prazeres mais naturais, mas privaria a vida especificamente humana de sua vivacidade e de sua vitalidade próprias. (ARENDDT, 2016, p. 148, grifos nossos)

Quando o indivíduo é expulso do mundo, confina-se na privacidade do corpo – segundo uma das primeiras definições que Arendt indicou de “privado”, quando se vive no privado priva-se das coisas. Quando alguém se confina na privacidade do corpo, está-se privando do mundo. O corpo é o núcleo a partir do qual são estabelecidas as ações de puro consumo de bens não duráveis.

Nessa medida, “o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo” (ARENDDT, 2016, p. 156), processo este imposto pela necessidade da vida, visto que o processo biológico da vida assume a primazia na finalidade das atividades humanas. O ser humano é um ser ativo em razão da vida, e é ela que o conduz à atividade do trabalho.

O contraponto da promessa da “era moderna” – na história, o processo que vai erigir o trabalho como principal atividade representou uma espécie de “página virada” em relação ao mundo antigo – foi a alegação de que tal processo estava sendo feito em nome da liberdade. A modernidade teria essa pretensão em vista; teria como horizonte instaurar o reino da liberdade entre os humanos:

Diz-se frequentemente que vivemos em uma sociedade de consumidores, e uma vez que, como vimos, o trabalho e o consumo são apenas dois estágios do mesmo processo, imposto ao homem pela necessidade da vida, isso é



somente outro modo de dizer que *vivemos em uma sociedade de trabalhadores*. Essa sociedade não surgiu em decorrência da emancipação das classes trabalhadoras, mas resultou da emancipação da própria atividade do trabalho, que precedeu em vários séculos a emancipação política dos trabalhadores. A questão não é que, pela primeira vez na história, os trabalhadores tenham sido admitidos com iguais direitos no domínio público, e *sim que quase conseguimos reduzir todas as atividades humanas ao denominador comum de assegurar as coisas necessárias à vida e de produzi-las em abundância*. Não importa o que façamos, supostamente o faremos com vistas a “prover nosso próprio sustento”; é esse o veredicto da sociedade, e vem diminuindo rapidamente o número de pessoas capazes de desafiá-lo, especialmente nas profissões que poderiam fazê-lo. (ARENDDT, 2016, p. 157, *grifos nossos*)

Essa primeira sentença, segundo a qual o trabalho e o consumo são estágios, para a autora já indica que a liberdade se tornou uma imposição. A utopia marxista de ontem se concretizou sob a forma de uma liberdade, mas paradoxalmente trouxe várias sequelas; a liberdade passou a ser imposta pela própria natureza, tornou-se ao mesmo tempo uma conquista e uma imposição. À medida que a autora avança sua análise, afirma que não houve (nem há) pretensão de desfazer esse paradoxo.

2.2.1 Necessidade e Liberdade

A leitura arendtiana conduz para o momento no qual, para o indivíduo se libertar da necessidade, foi preciso pagar um preço. Paralelamente, com a alienação cristã, num primeiro momento o indivíduo “renunciou à vida”, ou seja, renunciou a ser visto como processo biológico, buscando um patamar mais elevado, buscando a liberdade. É preciso suplantar o processo biológico:

O fato é que a capacidade humana de vida no mundo implica sempre uma capacidade de transcender e alienar-se dos processos da vida, enquanto a vitalidade e a vivacidade só podem ser conservadas na medida em que os homens se disponham a arcar com o ônus, as fadigas e as penas da vida. (ARENDDT, 2016, p. 148)

Percebe-se aqui uma linha tênue que vai delimitar uma espécie de equilíbrio: se esse avanço oculta por completo que se é vida, isso implica um ônus; e se, por outro lado, a vida se afirma como necessidade biológica, isso implica outro ônus. De maneira mais detida, inicialmente tem-se a ideia de que a eliminação da dor e do trabalho roubaria os prazeres mais naturais da vida; então, uma sociedade voltada para o conforto e para comodidade teria de perder os prazeres da vida. Haveria uma espécie de felicidade natural, que se encontra na pura sensação de se estar vivo.

Na era moderna, diferentemente de uma ilusão, a felicidade seria um projeto encantado. A felicidade não era uma preocupação; passa a ser uma preocupação se a vida humana é entendida como ciclo vital do processo biológico. A ideia de felicidade, nas palavras da autora, está na própria alegria de se estar vivo, isto é, consiste em um desdobramento do fato de um organismo vivo estar vivo. Esse é o máximo de consciência que o *animal laborans* consegue ter, um sentimento.

Para qualquer outro ser vivo, a mera alegria de estar vivo é muito diferente da ideia de felicidade na aspiração grega. A última coisa que se esperaria nessa felicidade é a mera alegria de se estar vivo; essa felicidade poderia até implicar a renúncia à vida em nome da humanidade. A decorrência dessa eliminação da dor e do esforço, para Arendt, é justamente a própria sociedade industrial; é o que Arendt vai chamar de uma perda de vigor e vitalidade. Voltar-se incisivamente para um processo civilizatório e buscar a sofisticação ao passo de anular a dor e o esforço da vida, que são condições naturais, é perder o vigor e a vitalidade.

Consequentemente, sempre haveria um preço a ser pago por uma privação, qualquer que seja a atividade. Sendo *animal laborans*, perde-se a possibilidade de aprimorar as faculdades humanas – a capacidade de sofisticação e refinamento de apreciar as coisas belas –, restando apenas a capacidade de sentir os prazeres mais naturais da vida, isto é, de sentir a vida enquanto esforço, enquanto exaustão e regeneração, como um ciclo. O *animal laborans* é capaz de sentir a mera alegria de estar vivo. O efeito, na leitura arendtiana, é a redução da sociedade para uma simples sociedade de *animais laborans*, uma sociedade operária.

A dificuldade de pensar um equilíbrio é desmedida, pois, segundo a autora, não haveria equilíbrio, uma vez que começa a ser inserido no próprio processo histórico, e, quando ele se insere nesse processo, dá-se uma história de acidentes. O que se avançou e o ônus resultante não são recuperados, não são restituídos a uma condição natural. O esforço da vida, o processo biológico a que se estava restrito como escravo, era um desconforto. Trata-se de uma repulsa à futilidade da vida. Então, se outrora houvesse essa repulsa, ela, em reação, seria anulada. Busca-se criar um mundo que traga algum tipo de conforto; com isso, perdem-se a vitalidade e o vigor. Há simplesmente a superação de algo que se impunha sobre a vida enquanto necessidade.

Dessa maneira, por um lado a necessidade é aquilo que tolhe, que limita; por outro – e é aí que está sempre a dificuldade do equilíbrio –, o que limita é aquilo contra o qual se luta. Nessa medida, precisa-se desse algo contra o qual se luta, mas não se podem anular por completo a força e a dor:

O preço da eliminação do fardo da vida dos ombros de todos os cidadãos era enorme e de modo algum consistiu apenas na injustiça violenta de forçar uma parte da humanidade a ingressar na treva da dor e da necessidade. Como essa treva é natural, inerente à condição humana – e somente é artificial o ato de violência por meio do qual um grupo de homens tenta liberar-se dos grilhões que nos prendem a todos à necessidade e à dor –, o preço da absoluta libertação da necessidade é, em certo sentido, a própria vida, ou, antes, a substituição da vida real por uma vida delegada. (ARENDDT, 2016, p. 147)

Dor e esforço não seriam simples sintomas; são constitutivos de uma realidade. Como nenhuma das duas figuras, dor e esforço, são eliminadas, elas retornam às avessas. À medida que se tenta combatê-las, que se tenta eliminá-las, a sociedade como um todo, projetada em larga escala, afirma-se como processo biológico; o processo civilizatório portanto se converte às avessas nessa luta por emancipação, cujo efeito final é um desdobramento da categoria do *animal laborans*. Ou seja, não se luta mais pela liberdade; não haveria mais o embate, interno a cada um de nós, entre o senhor e o escravo.

Quanto ao esforço de eliminação, consoante à leitura da autora, seria mais fácil satisfazer as necessidades, e não seria possível eliminar a compulsão do trabalho nem a sujeição à necessidade. Por mais que tenha havido progresso e aperfeiçoamento dos instrumentos, a pretensão de eliminar o trabalho, a pretensão de anestesiá-lo a consciência de ser processo vital, teve como resultado efetivo pura e simplesmente utilizar a obra, a fabricação, a serviço do trabalho, a serviço da manutenção da vida:

O perigo aqui é óbvio. O homem não pode ser livre se ignora estar sujeito à necessidade, uma vez que sua liberdade é sempre conquistada mediante tentativas, nunca inteiramente bem-sucedidas, de libertar-se da necessidade. E, embora possa ser verdade que seu impulso mais forte na direção dessa liberdade é sua “repugnância à futilidade” é também possível que o impulso enfraqueça à medida que essa “futilidade” parece mais fácil e passa a exigir menor esforço. Pois é ainda provável que as enormes mudanças da revolução industrial, no passado, e as mudanças ainda maiores da revolução atômica, no futuro, permaneçam como mudanças do mundo, e não mudanças da condição básica da vida humana na Terra. (ARENDDT, 2016, p. 149)

À vista disso, a vida do indivíduo que abre mão do processo vital sempre é mediada por tentativas nunca inteiramente bem-sucedidas – o indivíduo nunca seria totalmente livre. No entanto, de maneira simples, se o indivíduo é em grande medida, ou em parte, processo vital, a liberdade tem um fim. Não se pode estabelecer uma liberdade infinita. Então, no mundo, o esforço para se libertar da necessidade já se constitui como o próprio esforço da liberdade. Trata-se, portanto, de uma luta permanente pela liberdade. Não se trata de atingir um determinado patamar no qual se teria um selo de qualidade de ser cidadão livre.

A liberdade como uma conquista é decisiva, posto que a condição humana dada na sociedade moderna é a do *animal laborans*, a de uma sociedade de operários, que se tornou processo biológico; se as condições fossem outras, em que o trabalho não fosse tão glorificado, poder-se-ia lidar com a busca pela liberdade. Como contrapartida, na leitura crítica da autora o voltar-se para o corpo assume, exclusivamente, como necessidade o movimento de balança, o próprio fato de se ter voltado para o corpo, como se esse voltar-se fosse um ato de liberdade. Ignora-se que qualquer uma das situações produz inevitavelmente uma alienação: ao se voltar para o mundo, o indivíduo se esquece da natureza; ao se voltar para a natureza, se esquece do mundo.

As ferramentas e os instrumentos podem diminuir o esforço e a dor; trabalhar pode ser menos penoso, mudando-se o modo pelo qual a necessidade do trabalho é percebida. Todavia, o que não muda é a necessidade, e, se a necessidade continua existindo, enquanto processo vital o ser humano teve um começo e terá um fim – do ponto de vista individual, e não da espécie. O esforço de intervenção sobre o trabalho visa unicamente a escondê-lo, e não a eliminar a necessidade; e, ao se considerar que a noção de liberdade, para a autora, dá-se por inteira tentativa e precisaria da necessidade como uma espécie de baliza, não se poderia ter “escondido” meramente a necessidade:

Ferramentas e instrumentos diminuem o esforço e a dor, e com isso mudam os modos pelos quais outrora a urgente necessidade inerente ao trabalho manifestava-se a todos. *Não mudam a necessidade mesma; servem apenas para escondê-la de nossos sentidos.* Algo semelhante se aplica aos produtos do trabalho, que não se tornam mais duráveis por meio da abundância. O caso é inteiramente diferente na correspondente transformação moderna do processo da obra pela introdução do princípio da divisão do trabalho. Nesse caso, a natureza da obra é alterada e o processo de produção, embora não produza absolutamente objetos para o consumo, assume o caráter do trabalho. *Embora as máquinas nos tenham obrigado a um ritmo infinitamente mais rápido de repetição que aquele prescrito pelo ciclo dos processos naturais – e essa aceleração especificamente moderna pode nos fazer ignorar o caráter repetitivo de todo trabalho –, a repetição e a interminabilidade do processo imprimem-lhe a marca inconfundível do trabalho.* Isso é ainda mais evidente nos objetos de uso produzidos por essas técnicas de trabalho. Sua mera abundância os transforma em bens de consumo. A interminabilidade do processo de trabalho é garantida pelas sempre-recorrentes necessidades de consumo; *a interminabilidade da produção só pode ser garantida se os seus produtos perderem o caráter de objetos de uso e se tornarem cada vez mais objetos de consumo*, ou, em outras palavras, se o ritmo do uso for acelerado tão tremendamente que a diferença objetiva entre uso e consumo, entre a relativa durabilidade dos objetos de uso e o rápido ir e vir dos bens de consumo, reduzir-se até se tornar insignificante. (ARENDDT, 2016, p. 154, *grifos nossos*)

O momento em que a necessidade foi escondida foi o momento em que o corpo assumiu a primazia plena da necessidade do consumo; é a exacerbação dos desejos próprios que começa a se afirmar como um ato livre. O grau de alienação que está presente no esforço para esconder o processo vital se converte na própria afirmação do corpo enquanto processo vital. Posto isso, tem-se o rebaixamento de todas essas perspectivas, de todas essas atividades.

O princípio que justamente permitiu chegar a essa condição, na leitura arendtiana, foi a doutrina de uma sociedade sem classes de Marx. Ou seja, tal doutrina permitiu um estabelecimento da liberdade humana – para ela, Marx já era consciente disso – que não vai se referir propriamente à emancipação das classes trabalhadoras. Arendt insiste: não sendo a emancipação das classes trabalhadoras, será a emancipação do próprio trabalho. O indivíduo seria naturalmente condicionado e, por essa determinação natural, não seria livre. A única possibilidade de instauração dessa liberdade seria a própria ruptura do indivíduo em relação à natureza.

Em outros termos, Arendt rascunha que todas as atividades a partir da era moderna foram reduzidas à questão da garantia das coisas necessárias à vida, isto é, à produção dessas coisas em abundância. Trata-se de um “projeto libertário” que estava sendo explorado e desenvolvido na era moderna. A fórmula que se encontra para a libertação, mais uma vez, é a emancipação do trabalho: quando não tivesse mais com o que se preocupar, com o próprio sustento, o indivíduo teria o tempo livre, a liberdade para se dedicar às tarefas mais importantes, mais elevadas. Contudo, a “solução” encontrada foi o aumento da produtividade através da produção em abundância: ter uma reserva para não se preocupar com as coisas necessárias à vida. Mas, obviamente, a reservar estocada em algum momento acaba; assim, a única maneira de mantê-la cheia é produzir sempre em abundância.

A redução para tudo aquilo que se faz ocorreu, em primeiro lugar, na garantia das coisas necessárias à vida, que só é possível criando-se um meio para aumentar a produção; isso, por sua vez, só é possível na medida em que a prioridade das atividades é entendida como o fato de que é preciso garantir o próprio sustento. Para se emancipar, é preciso primeiro trabalhar na causa que não permite emancipar. É preciso trabalhar com aquilo que é imposto, uma condição natural em que, sem se trabalhar, não se sobrevive. Dá-se ênfase para esse momento da sobrevivência que, uma vez garantido, permite ao indivíduo tornar-se livre.

Nessas considerações acerca da alienação moderna, Hannah Arendt busca reconfigurar o próprio processo de expansão da vida: se ela aumenta, se ela acumula – por meio da própria acumulação de riqueza, do próprio aumento de produtividade –, isso não significa que ela se tornou maior do que as outras; significa que ela se expandiu de tal maneira que

as outras passaram a não ser mais vistas. Portanto, em certo sentido, a ideia de criação de coisas mais duráveis e permanentes passou a não ser mais uma preocupação; isto é, se é a dinâmica do consumo que está presente, se é essa a forma como se lida com o mundo, não mais há a preocupação em lidar com o mundo durável.

Nesse mesmo diapasão, a partir do momento em que o trabalho é menos penoso, menos doloroso, causa menos fadiga, e concentra-se mais na atividade do consumo, já há um indicativo na própria história de que, comparativamente, o trabalho é menos violento do que foi outrora. Então, Arendt afirma que a opressão e exploração que se deu no passado foi reduzida e houve um progresso na direção da não violência – das artes da violência.

Na Antiguidade, tanto os gregos quanto os romanos se valeriam dessas artes, como por exemplo da guerra, da pirataria, do governo despótico, cujo resultado principal seria a delimitação entre o vencedor e o vencido. Por meio da violência, inevitavelmente é esse o resultado a que se chega: há um derrotado, há um vitorioso. Essa arte da violência foi capaz, durante milênios, de pôr a necessidade em suspenso. O vencido passaria a assumir o papel de necessidade, do qual se abria mão. Ele representaria a necessidade, garantiria a satisfação das necessidades. Essa satisfação era colocada em suspenso; não se esperava então eliminá-la. Uma pessoa, portanto, assume o papel do *animal laborans* no lugar de outra:

O enaltecimento do trabalho e a necessidade inerente ao metabolismo com a natureza na atividade do trabalho são, ao que parece, intimamente relacionados com a degradação de todas as atividades que resultam diretamente da violência, como o emprego da força das relações humanas, ou contêm em si mesmos um elemento de violência – o que, como veremos adiante, é o caso de toda manufatura. É como se a crescente eliminação da violência no decorrer de toda a era moderna tenha quase automaticamente aberto as portas ao retorno da necessidade em seu nível mais elementar. (ARENDR, 2016, p. 160)

A estrutura argumentativa arendtiana, na maior parte das vezes, vai se desdobrar na ideia de que as coisas no passado tinham um lugar definido. Por meio da violência, era-se livre da necessidade; então não se trata aqui de algo legítimo ou ilegítimo. Livrar-se da necessidade é torna-se livre; ser livre é ser humano. Esse fenômeno estaria, para ela, além de uma questão de justiça ou não. Trata-se justamente da possibilidade que se tem da afirmação da humanidade.

Ao longo desse processo de redução da violência no trabalho, dá-se espaço para que a necessidade volte à cena. Quando a necessidade estava em suspenso, estava mais bem localizado, identificado cada objeto; na era moderna, não se tem mais a capacidade de identificar o que é necessário e o que é livre.

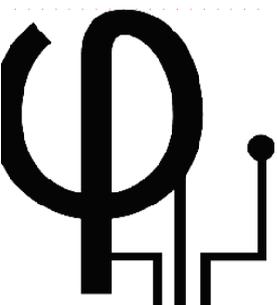
Por esse paradoxo – se por um lado houve a emancipação, por outro isso não permite verificar um aumento de liberdade, já que estas são quase antônimos que estão colocados no mesmo lugar –, Arendt reconhece que, mesmo que Marx insistisse em que o objetivo da revolução proletária não era a emancipação das classes trabalhadoras, essa emancipação, quisesse ou não, estava sendo alcançada. Mas, se o objetivo da revolução era emancipar o homem do trabalho, já se antevia o perigo de que essa segunda emancipação não resultasse em uma era de liberdade:

O risco de que a emancipação do trabalho na era moderna não só fracasse na instauração de uma era de liberdade para todos, mas, ao contrário, acabe por submeter pela primeira vez *toda a humanidade ao jugo da necessidade*, já havia sido claramente percebido por Marx quando ele insistiu em que o objetivo de uma revolução não podia ser a já alcançada emancipação das classes trabalhadoras, mas sim a emancipação do homem em relação ao trabalho. À primeira vista, esse objetivo parece utópico, o único elemento estritamente utópico nos ensinamentos de Marx. A emancipação do trabalho, nos termos do próprio Marx, é a emancipação da necessidade, o que significaria, em última análise, a emancipação igualmente em relação ao consumo, isto é, ao metabolismo com a natureza que é a própria condição da vida humana. (ARENDR, 2016, p. 161)

Uma *sociedade sem classes*, na leitura de Arendt – uma sociedade homogeneamente sem classes, pensada por Karl Marx –, vai se manifestar na substituição do governo pela administração das coisas. A relação individualizada se perde, estabelecendo-se uma homogeneidade cujo propósito é a própria preservação da vida. Tudo se resume, assim, a uma questão unicamente de gestão e de administração. Há uma desindividualização dos agentes políticos. Perde-se igualmente, na compreensão arendtiana, o que é a própria vida enquanto processo biológico. Como sociedade de operários, perderam-se as condições próprias ao *animal laborans*, isto é, a própria tentativa de aproximação com o processo vital.

Assim, Hannah Arendt, em contraponto a muitos autores e autoras de sua época que acreditam que o problema substancial seria a técnica e a ciência, diferencia-se ao dizer que não foi o avanço da ciência o problema, mas sim a produção voltada para o consumo. O próprio avanço técnico-científico estava sendo sugado na etapa de produção e consumo: “o consumo isento de dor e esforço não mudaria o caráter devorador da vida biológica” (ARENDR, 2016, p. 163).

Ora, se a única atividade que passa a ser exercida depois de todo esse processo não é nem mais propriamente o trabalho, mas o consumo, sem possibilidade de regeneração, torna-se conceitualmente plausível pensar na aniquilação através do consumo. Não há



como ter fontes renováveis que deem conta de um processo que só se expande, como o consumo. O resultado: o triunfo moderno sobre a necessidade. Esse projeto utópico marxista ocorreu porque permitiu que o *animal laborans* ocupasse a esfera pública; a esfera pública não é mais ocupada pelo cidadão, mas pelo *animal laborans*. Não há, portanto, verdadeiramente esfera pública:

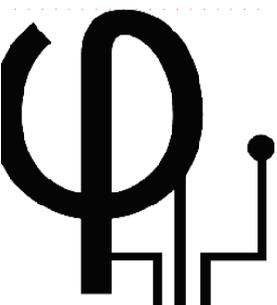
A verdade bastante incômoda de tudo isso é que o triunfo do mundo moderno sobre a necessidade se deve à emancipação do trabalho, isto é, ao fato de que o *animal laborans* foi admitido no domínio público; e, no entanto, enquanto o *animal laborans* continuar de posse dele, não poderá existir um verdadeiro domínio público, mas apenas atividades privadas exibidas à luz do dia. O resultado é aquilo que eufemisticamente é chamado de cultura de massas; e o seu arraigado problema é uma infelicidade universal, devida, de um lado, ao problemático equilíbrio entre o trabalho e o consumo e, de outro, à persistente demanda do *animal laborans* de obtenção de uma felicidade que só pode ser alcançada quando os processos vitais de exaustão e de regeneração, de dor e de alijamento da dor, atingem um perfeito equilíbrio. (ARENDR, 2016, p. 165, *grifos nossos*)

Se o público passa a ser ocupado pelo privado, ele não é mais público. Mais uma vez, trata-se de uma questão conceitual: o público é aquilo que é digno de ser visto pelos outros, que passa a existir na medida em que é interesse público. O que se exhibe são atividades privadas, e não mais públicas. Há, pois, uma exacerbação do privado.

Ao fenômeno em que o privado vem a público, Arendt o denomina de cultura de massa. A cultura de massa vai se tornar, na era moderna, a grande problemática, porque ela viria mais uma vez como uma promessa de felicidade por meio da contaminação do privado e do público; mas na verdade, nas palavras da autora, ela é mais uma infelicidade universal.

Não haveria a exigência da felicidade, mas a ascensão do *animal laborans* em público, ou a persistente exigência do *animal laborans* de obter uma felicidade que cria a infelicidade universal. O artesão e o *homo faber* não têm como prerrogativa a felicidade, mas o *animal laborans* tem a exigência da felicidade pela própria condição de ciclo natural – exaustão e regeneração:

A universal demanda de felicidade e a infelicidade extensamente disseminada em nossa sociedade (que são apenas os dois lados da mesma moeda) são alguns dos mais persuasivos sintomas de que já começamos a viver em uma sociedade de trabalho que não tem suficiente trabalho para mantê-la contente. Pois somente o *animal laborans*, e não o artífice nem o homem de ação, sempre demandou ser “feliz” ou pensou que homens mortais pudessem ser felizes. Um dos óbvios sinais de perigo de que talvez estejamos a ponto de realizar o ideal do *animal laborans* é o grau em que toda a nossa economia já



se tornou uma economia de desperdício, na qual todas as coisas devem ser devoradas e descartadas quase tão rapidamente quanto apareceram no mundo, a fim de que o processo não chegue a um fim repentino e catastrófico. Mas, se esse ideal já estivesse realizado e não passássemos realmente de membros de uma sociedade de consumidores, já não viveríamos de modo algum em um mundo, mas simplesmente seríamos impelidos por um processo em cujos ciclos sempre-recorrentes as coisas aparecem e desaparecem, manifestam-se e fenecem, sem jamais durarem o tempo suficiente para envolverem em seu meio o processo vital. (ARENDR, 2016, p.166)

À vista disso, se essa sociedade de operários, de cultura de massa, fosse a última fronteira e não restasse nada além dela, não existiria sequer um mundo, como se este fosse algo que simplesmente aparece e desaparece, em um ciclo intermitente, levando o consumo às últimas consequências:

O perigo é que tal sociedade, deslumbrada pela abundância de sua crescente fertilidade e presa ao suave funcionamento de um processo interminável, já não seria capaz de reconhecer a sua própria futilidade – a futilidade de uma vida que ‘não se fixa nem se realiza em assunto algum que seja permanente, que continue a existir depois de terminado [seu] trabalho’. (SMITH, Adam, *A riqueza das nações*, I, 295) (ARENDR, 2016, p. 167)

Isto posto, na visão da autora a condição do mundo e a condição humana seriam um movimento recíproco. A alienação do mundo significa, pois, a perda das experiências compartilhadas e do próprio espaço da ação. A partir do momento em que o ser humano cria o mundo e o aliena, ao mesmo tempo esse mundo passa a condicioná-lo. Nesse sentido, o potencial destrutivo seria maior que a autoalienação.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A permanente análise comparativa entre o mundo antigo e o moderno feita por Hannah Arendt, n’*A Condição Humana*, não propõe exatamente uma solução, mas reforça o problema da alienação do ser humano e, conseqüentemente, da alienação do mundo, sobretudo com o advento da era moderna: “A era moderna trouxe consigo uma glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação factual de toda a sociedade em uma sociedade trabalhadora” (ARENDR, 2016, p. 5).

O fenômeno da sociedade de massas, no qual o ser humano passa a ser visto como um *animal laborans*, um indivíduo que trabalha para garantir o sustento, evidencia sua relação primária, a biológica, voltada exclusivamente para a sobrevivência e para o consumo. O

trabalho [*labor*] se tornou a atividade mais importante, e as outras atividades, a da obra [*work*] e a da ação [*action*], perderam espaço.

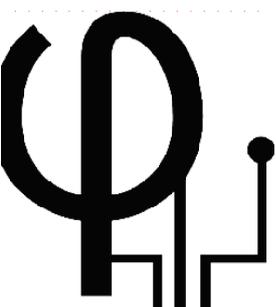
Não é propriamente a glorificação do trabalho que leva a autora a afirmar que vivemos, na era moderna, com a vitória do *animal laborans*, e que o trabalho se tornou a atividade mais importante. Foram as outras atividades que perderam espaço. Para a autora, a atividade política perdeu espaço, ao passo que o domínio privado se expandiu e ocupou o lugar que aquela ocupava antes na esfera pública.

Nesse sentido, os valores foram subvertidos; o progresso e a instrumentalização condicionaram o ser humano ao ciclo natural. Conseqüentemente, a necessidade de consumo do corpo reduziu o indivíduo à mera manutenção e satisfação dos desejos físicos. A indiferença para com a durabilidade dos objetos e o próprio mundo seria estágio do próprio processo de manutenção da vida. Necessidade e liberdade se confundem.

Na leitura arendtiana, conciliar o binômio necessidade e liberdade com o processo progressivo e o processo biológico, nos quais tudo está sendo reduzido ao consumo, é inviável, posto que a aceleração implica a transformação do consumo. Mesmo com as ferramentas e instrumentos criados para o emprego da produção, a terminalidade do trabalho é uma realidade. A aceleração dos desejos do corpo integra igualmente o processo vital; conseqüentemente, a alienação do indivíduo se dá por meio desse processo vital, inerente à natureza humana. O ser humano se vê, então, condicionado, não livre, diante da produção abundante de bens não duráveis; e o projeto libertário, que outrora ocorreria pela emancipação do trabalho, põe-se no horizonte como uma simples possibilidade.

Nesse sentido, para Hannah Arendt, infelizmente na nossa era a liberdade seria a possibilidade de ter um trabalho; ou seja, ao contrário das expectativas, tratar-se-ia da liberdade de se voltar para a vida enquanto processo biológico. Ao se tentar eliminar a dor e o esforço da vida por um mero aperfeiçoamento técnico, acabou-se por esquecer que também se é processo de alienação. O trabalho intelectual/improdutivo estaria a serviço de uma estrutura burocrática decorrente do esfacelamento da esfera público-política. O intelectual, portanto, também é reduzido ao ciclo do consumo.

Vivemos não só uma miséria política, como também uma miséria social e uma miséria econômica.



REFERÊNCIAS

Leituras principais

ARENDDT, Hannah. *The human condition*. Introduction by Margaret Canovan. — 2nd ed.

Originally published: Chicago: University of Chicago Press, 1998.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 12ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.

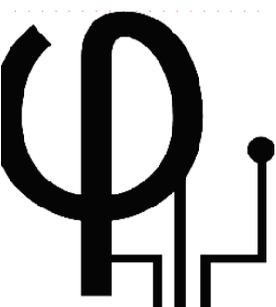
Leituras complementares

CORRÊA, Indi. Silêncio e solidão: algumas questões sobre filosofia moral em Hannah Arendt. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, v. 8, n. 15, pp. 149–162, 2019. DOI: <https://doi.org/10.26512/pól.v8i15.23877>. Acesso em: 04 maio. 2021.

CORREIA, Adriano. *Hannah Arendt e a modernidade: política, economia e a disputa por uma fronteira*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

HAYDEN, Patrick. *Hannah Arendt: conceitos fundamentais*. Petrópolis: Vozes, 2020.

TELES, Edson. *Ação política em Hannah Arendt*. São Paulo: Almedina, 2019.



Recebido em: 28/03/2021

Aprovado em: 05/05/2021

Publicado em: 14/09/2021

FORMAÇÃO PARA A CIDADANIA E A DEFESA DA DEMOCRACIA

considerações a partir de Martha Nussbaum

FORMATION FOR CITIZENSHIP AND THE DEFENCE OF DEMOCRACY

considerations from Martha Nussbaum

Nelsi Kistemacher Welter¹

(nk.welter@hotmail.com)

Resumo: No artigo a seguir, expõe-se o pensamento da filósofa Martha Nussbaum, sobretudo seu intransigente posicionamento de que a educação tem por tarefa básica a formação de cidadãos responsáveis por defender a democracia, ao mesmo tempo que se compreendam como cidadãos do mundo. O objetivo é investigar tais conceitos, buscando compreender de que modo a educação pode contribuir para tal intento. A obra básica analisada é o livro *Sem fins lucrativos: porque a democracia precisa das humanidades*, defendida aqui como um importante material para acessar conceitos teórico-filosóficos relevantes, ao mesmo tempo que se constitui num recurso para o diálogo com um público para além da academia, o que de modo algum atenua sua importância.

Palavras-chave: Democracia. Educação Democrática. Cidadania Responsável. Humanidades.

Abstract: In the following article, the philosopher Martha Nussbaum's thought is exposed, mainly his uncompromising positioning that education has as its basic task the formation of citizens responsible for defending the democracy, at the same time, that they understand themselves as citizens of the world. The objective here is to investigate such concepts, seeking to understand how education can contribute to this intent. The basic work analysed is the book *Not for Profit: Why Democracy Needs The Humanities*, defended here as an important material to access relevant theoretical-philosophical concepts, at the same time that it constitutes a resource for dialogue with a public beyond the academy, which in no way attenuates its importance.

Keywords: Democracy. Democratic Education. Responsible Citizenship. Humanities.

1 INTRODUÇÃO

Martha Nussbaum (New York - EUA, 1947) é filósofa, professora da Universidade de Chicago, com vasta produção acadêmica e reconhecimento por seu trabalho, o qual é conferido por seus prêmios e títulos honoríficos (57 no total). Embora tenha muitas obras publicadas (26

¹ Professora Doutora do Centro de Ciência Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC.

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4421951609665640>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1727-2649>.



livros e aproximadamente 500 artigos), apenas três de seus livros têm tradução para o português, o que mostra, a nosso ver, que os estudos em torno de seu pensamento ainda são muito incipientes em nosso país.

Seus primeiros escritos se voltam mais ao estudo dos clássicos do pensamento greco-romano sobre ética e política. Seus textos, sobretudo os mais recentes, também trazem contribuições para pensar temas polêmicos, como os direitos das mulheres, das minorias sexuais e dos animais, bem como o debate de temas ligados à política, economia e educação. A partir da década de 1980, Nussbaum teve participação, como conselheira de pesquisa, no Instituto Mundial de Pesquisa em Economia do Desenvolvimento, órgão da ONU fundado por Amartya Sen, agraciado com o Prêmio Nobel de Economia (1998). Essa experiência a levou a analisar as políticas públicas relacionadas à educação e a relação destas com o problema da justiça social e os direitos humanos. Parte dessa experiência e das reflexões surgidas podem ser encontradas no livro que será objeto de nossa análise neste artigo.

Embora não seja vista como a mais importante obra filosófica da autora, gostaríamos de olhar com certo cuidado para a importância e o conteúdo da obra *Sem fins lucrativos: Por que a democracia precisa das humanidades* (2015)², que alguns comentadores preferem caracterizar como um “manifesto”, ou como um livro “mais apressado e simplista”³. De acordo com Pécora, a autora recorre a noções de senso comum neste livro, já que sua intenção é debater políticas públicas e educacionais não com filósofos, mas com “[...] um amplo conjunto de leitores comprometidos com as ideias de democracia pluralista, não nacionalista e de espectro global [...]” (2011, p. 96). Na “Apresentação à edição brasileira” do livro, Pécora avalia que o propósito da obra é “[...] de intervenção no debate de política educacional durante o governo Obama” (2015, p. IX).

Concordamos com Pécora de que o texto não tenha sido escrito mais objetivamente direcionado ao público da filosofia, ou aos pesquisadores e o público acadêmico de uma determinada área, por isso mesmo traz intencionalmente uma linguagem menos rebuscada. No entanto, o fato de dialogar com um público mais amplo e de estabelecer uma discussão interdisciplinar não torna a obra menos importante do ponto de vista teórico e conceitual. Além disso, se compreendemos que a filosofia, em momentos de crise como o que estamos vivendo,

² A edição original de *Sem fins lucrativos* foi publicada em 2010 pela Princeton University Press com o título *Not For Profit: Why Democracy Needs The Humanities*.

³ Na resenha apresentada para a obra, no ano de 2011, Alcir Pécora a caracteriza como “[...] um livro apressado e simplista, sob vários aspectos, sobretudo porque em larga medida faz uso (estratégico, embora) de noções do senso comum no debate de políticas públicas e educacionais nos Estados Unidos” (PÉCORA, 2011, p. 96).

e noutros tempos, precisa dialogar com o público externo ao círculo filosófico e acadêmico, o trabalho de Nussbaum, nessa obra, parece cumprir seu intento. É preciso considerar também as importantes experiências vivenciadas pela pensadora, o que têm acrescentado muitos dados e muita informação sobre a temática em debate na obra⁴, fruto da experiência adquirida, principalmente quando passou a integrar a equipe de Amartya Sen (2011) e a ter contato com outras realidades políticas e educacionais, para além dos Estados Unidos. Essas experiências da autora tornam a obra mais rica em termos de conteúdo prático, além de torná-la atualíssima não só para pensarmos o contexto americano, mas também para pensarmos os problemas enfrentados pela educação que tem por desafio a formação para a cidadania democrática em todo o mundo. Neste sentido, o texto nos convida a acompanhar a problematização que se estende ao longo da obra, juntamente com as reflexões propostas pela pensadora.

É nosso propósito, porém, compreendermos o objetivo central da obra *Sem fins lucrativos* e sua importância. Nosso foco, nesse sentido, é a denúncia feita pela autora da ameaça sofrida pelas humanidades, na educação básica e superior. Embora grave em si mesma, por deixar de formar o que ela denomina de “cidadãos do mundo”, mais do que atingir as ciências humanas e seu papel formador dos cidadãos, representa, na verdade, uma ameaça à democracia, a qual se pretende atingir de forma letal. Nessa perspectiva, a filósofa denuncia que a crise da educação, que serve de pano de fundo para o corte de recursos e/ou para mudanças no sistema educacional de diferentes países, sobretudo eliminando as humanidades dos currículos, é uma crise provocada, e não o é por acaso. Ao propor a substituição das humanidades por disciplinas mais técnicas, estimula-se a formação de um indivíduo mais manipulável, menos criativo e pouco ou nada crítico, e que tampouco se preocupa com a sociedade ou com a realidade de seu país, menos ainda de outros.

Para que possamos compreender um pouco melhor em que consiste a denúncia de Nussbaum – de que a crise provocada na educação tem por alvo a democracia – precisaremos investigar esta relação que a autora estabelece entre a educação e a democracia, além da concepção de cidadãos que, como veremos, abrange o conceito de cidadãos do mundo. Também consideramos importante compreendermos a ênfase que a autora atribui às humanidades na defesa das democracias. Mais do que defender currículos recheados de um conjunto de disciplinas que deverão dar uma formação mais ampla aos sujeitos (da educação básica à

⁴ É importante mencionarmos também que Nussbaum é leitora dos clássicos, que a acompanham desde suas primeiras obras e cujas problematizações têm contribuído para o debate contemporâneo em torno da educação e da formação de cidadãos.

universidade), percebemos que a perspectiva da autora é de uma educação capaz de humanizar a sociedade.

Não é nosso propósito aqui, por conseguinte, o de apresentar as mais importantes ideias filosóficas de Nussbaum – até porque são muitas obras e muitos trabalhos importantes – nem mesmo esgotar os problemas levantados por ela em torno da temática da educação e da democracia. Recorrendo ao seu livro *Sem fins lucrativos* como texto central, pretendemos apenas apresentar seu alerta ao que chama de “crise da educação” e o perigo de seus efeitos para a democracia, além da defesa em torno do modelo de educação a ser implantado, sobretudo destacando o papel das humanidades, que ela acredita ter atribuição central na formação para a cidadania e, em consequência, para o futuro da democracia.

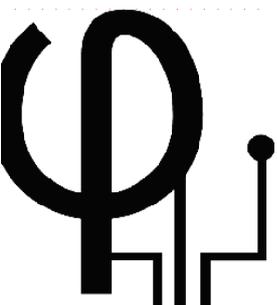
2 O DIREITO À EDUCAÇÃO E SUA IMPORTÂNCIA PARA O DESENVOLVIMENTO HUMANO

Para Nussbaum, a educação é um bem social primário fundamental para se conquistar igualdade de oportunidades e para a promoção da justiça social. Por esse motivo, é prudente adicionar o acesso à educação na lista de bens sociais primários. Por meio da educação, sobretudo de uma educação democrática, os indivíduos devem ter as condições de desenvolver as capacidades humanas que podem lhes ajudar a conquistar direitos fundamentais e uma vida com dignidade.

Contrapondo-se a John Rawls (2008), que defende uma lista de bens sociais primários para a conquista da justiça social, para Nussbaum, uma sociedade justa é aquela que promove o desenvolvimento das capacidades humanas fundamentais, quais sejam:

[...] a vida, a saúde, a integridade física, o desenvolvimento dos sentidos, da imaginação e do pensamento, o desenvolvimento da razão prática, a saúde emocional, a oportunidade de participar de relacionamentos significativos e respeitosos com os outros, relacionamentos tanto os pessoais quanto os políticos, a oportunidade de ter uma boa relação com o meio ambiente e com a natureza, a oportunidade de jogar e desfrutar de atividades recreativas, e, finalmente, alguns tipos específicos de controle sobre a propriedade e as condições de trabalho (NUSSBAUM, 2009, p. 11).

Essas capacidades são salutares para que cada indivíduo exerça sua liberdade de escolha. Por outro lado, seria injusta a sociedade que negligencia, ou não atua em direção ao



desenvolvimento/realização das capacidades fundamentais dos seus cidadãos⁵. São as capacidades que dão às pessoas a condição de fazer aquilo que julgam importante em suas vidas.

Freitas (2016, p. 59-60), comparando a justiça como equidade de John Rawls e a defesa das capacidades por Amartya Sen e Martha Nussbaum, aponta que a perspectiva rawlsiana, ao defender a importância dos bens primários para a conquista da justiça social, acaba por dar ênfase à quantidade de recursos que um cidadão pode obter para, a partir deles, conquistar o que considera valioso para a vida humana. Nesse sentido, os bens primários, sobretudo os que fazem menção à riqueza e rendimento, não são valiosos em si mesmos, mas constituem os meios para transformar bens em algo que traga valores às suas vidas. A perspectiva dos bens primários também não leva em conta as necessidades distintas dos cidadãos. De acordo com Sen, cidadãos distintos podem ter oportunidades muito diferentes para transformar os rendimentos/recursos em capacidades para uma vida digna e em liberdade para desenvolver essa vida, que variam de acordo com suas características pessoais, condições, oportunidades, formação, condições de saúde, relacionamentos etc. Observar o nível de rendimento, por exemplo, não é eficaz para avaliar as condições de pobreza dos cidadãos, porque pode haver variações entre a quantidade de recursos e as condições nas quais os sujeitos vivem. Sen e Nussbaum defendem o critério das capacidades como sendo mais eficaz para a análise do nível de bem estar das pessoas.

Em relação à educação, destaque-se que ela é uma das principais, se não a principal, dentre as instituições sociais capazes de promover as capacidades humanas centrais dos indivíduos. O que seria uma escola justa, desde essa perspectiva das capacidades? Seria aquela capaz de garantir aos seus alunos oportunidades de vida reais, que se configuram em capacidades para realizar o que consideram importante em suas vidas, o que lhes traz dignidade, diria a autora. Tais capacidades poderiam ser configuradas, por exemplo, como a de escolher uma carreira ou profissão, de ter uma vida autônoma, de adquirir bens sociais que consideram importantes para a sua vida.

Se é fundamental que as capacidades sejam desenvolvidas e a educação é uma das mais importantes instituições para garantir isso, é sensato nos perguntarmos, acompanhando a filósofa Nussbaum: qual seria a contribuição da educação para o desenvolvimento dessas capacidades? Que capacidades são imprescindíveis de serem desenvolvidas para a formação de cidadãos? O modelo de educação proposto atualmente se preocupa com o desenvolvimento das

⁵ Martha Nussbaum e Amartya Sen acreditam que a perspectiva das capacidades, sobretudo porque baseada na liberdade dos indivíduos, é muito mais eficaz na avaliação da justiça social do que a perspectiva utilitarista ou a perspectiva rawlsiana.

capacidades para gerar igualdade de oportunidades? Conceber cidadãos com competências – que é um termo corriqueiramente utilizado nos documentos relacionados à educação em diferentes países – corresponde a produzir cidadãos com capacidades⁶? Que competências e capacidades são importantes para a cidadania e para o fortalecimento da democracia?

Na obra *Sem fins lucrativos*, Martha Nussbaum chama a atenção para o fato de que a educação não acontece somente na escola. Embora reconheça o papel da escola “sobre a mente e o coração em formação da criança” (NUSSBAUM, 2015, p. 45), as famílias têm papel fundamental no desenvolvimento das capacidades das crianças. Cabe à família parcela importante na tarefa de “superar o narcisismo e desenvolver a preocupação com os outros” (p. 45). Que tipo de apoio devem receber as famílias nessa importante tarefa, também é algo que preocupa a pensadora. É sua preocupação, além disso, o modo como a cultura e as instituições políticas contribuem para isso. Mas seu foco principal na obra mencionada está nas escolas, já que, de acordo com ela, “[...] é nessas instituições que as mudanças mais perniciosas têm ocorrido, à medida que a pressão pelo crescimento econômico leva a mudanças no currículo, no ensino e no financiamento” (NUSSBAUM, 2015, p. 10). Para a autora, o conteúdo curricular e os mecanismos pedagógicos oferecidos às crianças afetam significativamente o seu desenvolvimento. Assim como pode influenciar na formação de uma cultura de igualdade, a escola também pode sabotar ou reforçar o que as crianças aprendem na família, incluindo realizações boas ou ruins.

Ao tratar do conceito de desenvolvimento das capacidades das crianças e do papel da educação a ele relacionado, Nussbaum destaca a necessidade de distinção entre duas concepções de desenvolvimento, mostrando como cada uma delas afeta o modelo de educação em vigência: o modelo de desenvolvimento humano, defendido por ela e por Amartya Sen, e o modelo de crescimento econômico, que tem exercido uma influência muito forte nos sistemas de ensino. Os defensores do modelo de crescimento econômico, de acordo com ela, focam num sistema educacional preocupado com a formação de competências ligadas ao lucro e ao progresso econômico de seu país. O modelo de desenvolvimento humano, por outro lado, defende uma educação mais voltada à cidadania. Conquanto o modelo de desenvolvimento humano tem a preocupação com uma formação mais humanitária dos cidadãos e está diretamente comprometido com a democracia, o modelo de crescimento econômico, por outro

⁶ Freitas distingue a formação de competências e capacidades e menciona que há diferença entre saber o que é necessário para que sejamos saudáveis e termos capacidades para sermos saudáveis, assim como há diferença entre conhecer como é organizado o sistema político de um país e ter a capacidade para participar da vida política de um país. De acordo com Freitas ainda, a opção por formar competências ou capacidades na educação tem relação com a concepção de justiça social adotada (FREITAS, 2016, p. 61-62).

lado, além de defender a exclusão das humanidades como item supérfluo na formação dos indivíduos e para o crescimento econômico do país, não tem compromisso algum com a democracia. Mais grave do que isso, ao defender a exclusão das artes e das humanidades dos currículos, o modelo de educação defendido pelos desenvolvimentistas econômicos acaba por gerar problemas sérios para a sustentação da democracia. Tais problemas seriam gerados justamente porque, de acordo com Nussbaum, o ensino de artes e humanidades é “fundamental para a aprendizagem de aptidões necessárias para o exercício da cidadania democrática [...]” (FREITAS, 2016, p. 64).

Na seção seguinte, desenvolveremos um pouco mais esta preocupação da autora, analisando como a “formação para a cidadania” pode contribuir para a defesa e consolidação da democracia.

3 A FORMAÇÃO PARA A CIDADANIA E A DEFESA DA DEMOCRACIA

O conceito de cidadania é bastante recorrente na obra *Sem fins lucrativos*. É clara a defesa de um sistema de ensino com currículos voltados à formação para a cidadania, enquanto elementos-chave para a democracia. Compreendemos ser este um conceito central para a defesa que a autora faz não só do sistema de ensino que integra as humanidades e as artes do currículo do ensino básico à universidade, mas também para compreendermos a ameaça que ela vê à democracia, frente à defesa de uma formação sem foco na cidadania.

Entretanto, defender que a educação forme as pessoas para a cidadania não significa dizer que ela não deva formar para o trabalho e para uma vida que tenha sentido. Aliás, para a autora, não há problema algum em formar profissionalmente, mas não é só isso, é preciso formar para a cidadania, o que significa, como já dissemos, formar para a democracia. Nussbaum defende que nas sociedades democráticas, os objetivos e o sentido da vida são vistos de formas razoavelmente distintas porque na democracia a pluralidade é característica marcante. As próprias pessoas se distinguem significativamente por parâmetros que vão desde a religião, classe social, gênero, condição física etc., e numa democracia, na condição de eleitores, essas pessoas fazem escolhas que terão impacto na vida umas das outras. Poderíamos avaliar um sistema educacional observando quanto ele prepara os jovens para viverem numa sociedade caracterizada desse modo. Se a educação não desenvolver nos jovens as capacidades próprias para viverem e defenderem uma sociedade democrática e plural, dificilmente consegue-se a manutenção de uma democracia estável.

Que capacidades preparariam os cidadãos para uma democracia estável? Nussbaum menciona, em primeiro lugar, a capacidade de “raciocinar e refletir criticamente” como sendo crucial para a manutenção das democracias. Em segundo lugar, cita a capacidade de reflexão sobre diferentes culturas e nações e suas interações:

Para permitir que as democracias lidem de modo responsável com os problemas que enfrentamos atualmente como membros de um mundo interdependente é crucial ter a capacidade de refletir de maneira adequada sobre um amplo conjunto de culturas, grupos e nações, no contexto de uma compreensão da economia global e da história de inúmeras interações nacionais e grupais (NUSSBAUM, 2015, p. 11).

Em terceiro lugar, a autora menciona a necessidade de ampliar a capacidade de se imaginar no lugar do outro:

[...] a capacidade de imaginar a experiência do outro – uma capacidade que todos os humanos possuem da mesma forma – precisa ser bastante aumentada e aperfeiçoada, se quisermos ter alguma esperança de sustentar instituições decentes que fiquem acima das inúmeras divisões que qualquer sociedade moderna contém (NUSSBAUM, 2015, p. 11).

Mais adiante, na mesma obra, Nussbaum reforça a importância do currículo e das pedagogias adotadas pela escola, no sentido de contribuir para a formação dos estudantes. À pergunta sobre o que devem fazer as escolas para contribuir na formação de cidadãos para uma democracia saudável, a autora apresenta uma pauta considerável:

Desenvolver a capacidade dos alunos de ver o mundo do ponto de vista dos outros, especialmente daqueles cujas sociedades tendem a retratar como inferiores e como ‘meros objetos’.

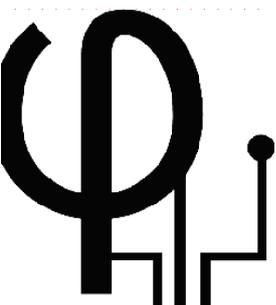
Eliminar posturas com relação à fragilidade e à impotência humanas que sugiram que a fragilidade não é algo vergonhoso e que precisar dos outros não significa ser fraco; ensinar as crianças a não ter vergonha da carência e da incompletude, mas que as percebam como oportunidades de cooperação e de reciprocidade.

Desenvolver a capacidade de se preocupar genuinamente com os outros, tanto com os que estão próximos como com os que estão distantes.

Combater a tendência de evitar os diversos tipos de minoria manifestando asco e considerando-os ‘inferiores’ e ‘contaminantes’.

Ensinar coisas reais e verdadeiras a respeito de outros grupos (minorias raciais, religiosas e sexuais; pessoas portadoras de deficiência), de modo a conter os estereótipos e o nojo que muitas vezes os acompanha.

Promover o sentimento de responsabilidade, tratando cada criança como um agente responsável.

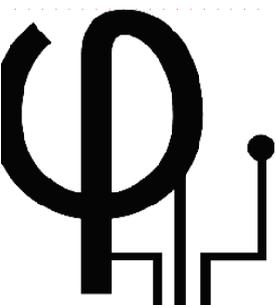


Promover ativamente o raciocínio crítico, a competência e a coragem que ele exige para manifestar uma opinião discordante (NUSSBAUM, 2015, p. 45-46).

Claro que para implementar tal pauta, que a autora reconhece ser longa, é preciso conhecer bem as circunstâncias sociais locais, estando-se atento aos problemas e recursos sociais disponíveis. Os conteúdos são um meio importante para tratar dessa pauta, mas não são suficientes; a pedagogia a ser utilizada também contribui de modo bastante significativo. O que vem a seguir não é nada original⁷, se pensado da perspectiva das propostas pedagógicas relacionadas à educação, mas nem por isso deixa de ser importante. Nussbaum faz a defesa da pedagogia socrática como a principal alternativa para desenvolver cidadãos com capacidades para viver suas vidas com dignidade e atuarem diretamente na defesa da democracia. Na verdade, veremos que o método socrático é um dos aspectos importantes para a democracia. A defesa das humanidades se soma a ele. Vamos entender um pouco melhor a defesa que a autora faz do método socrático.

De acordo com Nussbaum, não adianta só nos preocuparmos e fazermos a defesa dos conteúdos a serem trabalhados em sala de aula, garantindo, principalmente, que as humanidades e as artes façam parte do cotidiano escolar. Devemos estar atentos também aos métodos adotados. Nesse sentido, observa-se que os métodos tradicionais de educação têm por característica a passividade, onde a escola se constitui no espaço em que os alunos ouvem e absorvem conhecimentos, ao invés de ouvir e analisar de forma crítica o que é ouvido, produzindo sentidos a partir disso; ou de examinar os problemas de forma cuidadosa para resolvê-los de modo criativo, assim como para criar novos problemas. Além de formar ouvintes passivos, nos quais as faculdades críticas deixam de ser desenvolvidas, o modelo tradicional de educação tende a formar sujeitos “fracos”, diz Nussbaum, sem a curiosidade aguçada ou o espírito investigativo desenvolvido e, desse modo, atenua-se também sua capacidade de raciocínio. Qual é o resultado desse modelo de educação? A formação de sujeitos subservientes. Qual é o sentido da subserviência, relativamente ao indivíduo? Nenhum! A passividade ou subserviência não traz vantagem alguma para a vida das pessoas, pelo contrário, é nociva; e,

⁷ Quando afirmamos que o recurso ao método socrático como não sendo original, queremos indicar que não se trata de novidade quando pensamos na defesa do método educacional, mas se observarmos o cotidiano das salas de aula, as aulas em que os estudantes não estão implicados ativamente nos temas e conteúdos desenvolvidos ainda parecem prevalecer. O questionamento crítico e a condição do aluno como sujeito ativo (contrariamente ao que ouve passivamente e reproduz o que o professor traz) não são, infelizmente, a realidade a ser observada no cotidiano das salas de aula, do ensino fundamental ao médio, conforme defende a autora.



para a democracia, ela é ainda pior, já que as democracias necessitam de cidadãos alertas e atuantes, afirma Nussbaum (2015, p. 65).

Nesse ponto, gostaríamos de ponderar que o propósito de Nussbaum não é propriamente o de indicar um novo método, no sentido de trazer algo inovador, ou alguma novidade para desenvolver o papel que considera fundamental à educação, qual seja, de contribuir para a defesa e fortalecimento da democracia. O que ocorre é que ela se reporta, em diversas passagens, ao método socrático e o destaque ao pensamento de autores como Dewey⁸ e Tagore⁹ como referências importantes para se pensar a educação.

Recorrendo a Dewey, Nussbaum propõe transformar a sala de aula num espaço do mundo real que desenvolva competências práticas e debata os problemas reais do mundo, transformando os jovens em sujeitos atuantes. Desse modo, passaríamos “[...] de uma situação de receptividade e contenção mais ou menos passiva e inerte para uma situação de contínua e alegre energia” (DEWEY *apud* NUSSBAUM, 2015, p. 65), na qual o método socrático de questionamento, mais do que uma técnica para o desenvolvimento intelectual, teria um papel prático, de postura e enfrentamento mediante os problemas do mundo. Nessa perspectiva, uma boa escola é aquela onde “[...] os alunos aprendem técnicas de cidadania ocupando-se de projetos comuns e resolvendo-os em conjunto, com um espírito respeitoso, porém crítico” (NUSSBAUM, 2015, p. 65).

Tagore também não acreditava nos métodos de repetição, nem na condição de passividade do aluno na aprendizagem. Foi fundador de uma escola não convencional, onde as aulas aconteciam ao ar livre e o questionamento socrático era parte importante do método empregado, estimulando o desenvolvimento da autoconfiança e da liberdade intelectual dos alunos. Na escola de Tagore, os alunos eram convidados a tomar a iniciativa de organizar reuniões e tomar decisões sobre sua vida cotidiana, além de trazer uma perspectiva de auto governabilidade.

Juntamente com a pedagogia socrática, os métodos propostos por Dewey e Tagore são relevantes exemplos para se pensar na formação cidadã segundo a autora. Não podemos perder de vista, entretanto, que o conceito de cidadania, tal como abordado por Nussbaum, reflete a condição dos sujeitos como cidadãos do mundo ou o que ela denomina de cidadania global. Vamos procurar compreender um pouco mais esse conceito na seção a seguir.

⁸ John Dewey (1859-1952), filósofo e educador norte americano, contribuiu significativamente para pensar-se a relação entre vida e escola (WESTBROOK, 2010).

⁹ Rabindranath Tagore (1861-1941) foi poeta, escritor, dramaturgo e educador indiano. Defensor e divulgador da cultura indiana e preocupado com uma educação que forme o sujeito integral, Tagore foi crítico do colonialismo cultural e do modelo industrial de ensino.

4 O CONCEITO DE CIDADANIA COMPREENDIDO COMO CIDADANIA GLOBAL

A globalização tem criado uma interdependência global e, em consequência, uma necessidade de cooperação, afirma Nussbaum. Problemas relacionados ao meio ambiente, energia nuclear, proteção contra o tráfico de crianças, abuso sexual, trabalho forçado, movimentos trabalhistas, economia global e regulações comerciais só podem ser resolvidos por meio de debates transnacionais que sobrepujam, portanto, as questões locais.

A base para a formação cidadã depende em grande medida da educação, considerando-se os conteúdos e metodologias empregados nesta formação. Vimos que a formação de sujeitos passivos em nada contribui para a formação cidadã, até porque a cidadania pressupõe sujeitos críticos e criativos, capazes de perceber os problemas e encontrar soluções para os mesmos. Desse modo, não basta que os sujeitos tenham apenas conhecimentos “básicos” porque, se assim for, serão meros instrumentos para o lucro e suas relações serão mediadas por normas inadequadas de troca comercial, escreve a autora. Também não é suficiente que tenham conhecimentos apenas sobre sua própria sociedade. A educação deve capacitar as pessoas não apenas para atuarem localmente, como patriotas, mas também para atuarem nas relações globais como “cidadãos do mundo”. Nussbaum explora esse conceito durante todo o quinto capítulo de *Sem fins lucrativos*. Para a filósofa, escolas e universidades têm por tarefa:

[...] desenvolver nos estudantes a capacidade de se perceberem como membros de uma nação heterogênea [...] e de um mundo ainda mais heterogêneo, e inteirar-se um pouco da história e da natureza dos diversos grupos que nela habitam (NUSSBAUM, 2015, p. 80).

Escolas e universidades precisam formar “cidadãos do mundo”, ou o que denomina de “cidadão global”, bem informado sobre o que acontece em seu país e no mundo. Desse modo, embora considere imprescindível a preocupação com os valores locais e as tradições de cada país, de modo a poderem contribuir nas decisões a serem tomadas, os cidadãos também deverão ter uma leitura cosmopolita do mundo, para que possam reconhecer valores comuns e identificar diferentes culturas e histórias, constituindo-se em “cidadãos globais”, além de reconhecerem-se nessa condição de dupla cidadania¹⁰.

¹⁰ Nussbaum faz referência aos estoicos e à sua concepção de dupla cidadania, sendo a primeira delas equivalente à condição dos indivíduos, como sujeitos da comunidade em que foram educados, e a segunda uma cidadania global, da qual seriam extraídos valores éticos, morais e políticos de um ponto de vista da humanidade.

A crítica à educação dos Estados Unidos nas últimas décadas fica bastante evidente neste trecho do texto em que a autora destaca a importância de conhecimentos factuais variados. De acordo com ela, é preciso identificar e compreender os subgrupos étnicos, religiosos, de gênero, etc. que compõem o próprio país, com informações sobre seus anseios, suas lutas e contribuições que trouxeram, o que raramente foi feito em seu país. Outra tarefa, ainda mais difícil que a primeira, e que cabe à educação, é a de ter acesso às informações corretas acerca de outros países, suas lutas, tradições, sua importância no mundo, dando-lhes o devido respeito; desse modo, compreendendo e tratando a todos como importantes. Com isso, seriam evitados os tão comuns estereótipos em relação a outros povos, culturas e religiões, além de ajudar a compreender a história de seu próprio país. A compreensão das diferenças, assim como a identificação de problemas comuns entre grupos e nações precisam ser tomados de forma respeitosa, afirma Nussbaum.

A noção de cidadania a que recorre Nussbaum passa pela ideia de acesso ao conhecimento mais amplo possível. Assim, compreender de onde vem os produtos que são consumidos diariamente implica em conhecermos as condições de trabalho e de vida de quem os produz e, também, as relações econômicas envolvidas. A cidadania também pressupõe a responsabilidade por nossas ações. A ideia balizadora é de que as ações individuais produzem impactos para muitas pessoas. Nessa perspectiva, no que diz respeito às relações de consumo envolvendo outro(s) país(es), por exemplo, devemos nos colocar como responsáveis pelas condições de trabalho das pessoas que produzem aquilo que consumimos, assim como é importante termos ciência das condições de vida e de educação dessas pessoas, as oportunidades que são geradas para elas ou que são impedidas de ter, por conta das condições a que estão expostas. Nussbaum (2015, p. 82) ainda sustenta que devemos compreender como funciona a economia mundial, a história dos acordos internacionais, incluindo o colonialismo que determinou as condições estabelecidas, sem que as pessoas pudessem escolher por elas, deveria constituir parte daquilo que se aprende nas escolas e universidades.

Dalbosco (2015) corrobora com a postura de Nussbaum, ressaltando que a ignorância em relação a outras culturas leva ao inevitável julgamento do outro a partir da perspectiva eurocêntrica, que compreende só existir um modo de ser e agir no mundo: o seu. Frente a esta perspectiva única estaria legitimada, conseqüentemente, a ideia de que o homem branco e descendente de europeu teria por missão colonizar determinada região, outro país ou o globo, salienta o autor.

Tagore e sua defesa de uma formação que inclua as humanidades e a formação interdisciplinar dos cidadãos, com foco no entendimento da sua condição como sujeitos

globais, juntamente com Dewey e a defesa de uma cidadania global, a ser incluída já na formação das crianças, são as duas perspectivas teóricas de referência para a autora, que ainda cita outros importantes teóricos. Inspirada em Tagore, Nussbaum defende que os currículos devam ser planejados para divulgar o conhecimento acerca do mundo, de suas histórias, sua cultura, tradições religiosas, formando cidadãos globais, embora admita haver uma forte tendência de nos voltarmos para nosso próprio país. Em Dewey, a autora busca inspiração para pensar um modelo de educação que prepare as crianças, desde seu ingresso na escola, para a cidadania global. Para desenvolver nos jovens a cidadania democrática, é imprescindível – das crianças aos universitários – que a história aprendida não esteja focada, de modo exclusivo, em aspectos políticos ou militares, mas que envolva a história econômica e social, sobretudo com atenção voltada aos valores humanos.

A autora defende que para que se possa promover a cidadania global, a educação precisa “[...] incluir as contribuições da história, da geografia, dos estudos culturais interdisciplinares, da história do direito e dos sistemas políticos e do estudo da religião” (NUSSBAUM, 2015, p. 86). Esses saberes precisam interagir uns com os outros, desenvolvendo um aprendizado ativo que considere a realidade, sobretudo no caso das crianças, tornando-se mais sofisticado, sobretudo teoricamente, na medida em que as crianças amadurecem.

Aqui cabe uma observação: embora os conceitos de cidadania democrática e cidadania global estejam separados, compreendemos que essa separação ocorre puramente para fins didáticos. Trata-se de pensar ambos de forma necessariamente associada, pois diz respeito à uma concepção de cidadania democrática e global, que requer cidadãos que aceitem e defendam a pluralidade e que, além disso, respeitem outras culturas, religiões e se preocupem com as pessoas de seu país, mas também com os cidadãos e cidadãs de outros países.

A autora está interessada em refletir sobre o modelo de educação que formaria tais cidadãos. Para ela, a educação adequada para vivermos numa democracia pluralista precisa ser multicultural, ou seja, ela deve dedicar-se à história de sua própria nação sim, mas também deverá dedicar-se a mostrar que as relações econômicas, políticas e sociais de seu país estabelecem-se a partir de relações com outros povos e outras nações. No que diz respeito ao próprio país, por meio da educação, é importante fomentar a curiosidade dos alunos “[...] a respeito dos diversos grupos que o compõem, suas diferentes histórias e diferentes oportunidades de vida” (NUSSBAUM, 2015, p. 91). Mas também é preciso compreender que,

para que se possa viver numa democracia pluralista, a educação deve trazer elementos multiculturais, ou seja, “[...] uma educação que familiarize os alunos com alguns fundamentos básicos sobre as histórias e culturas dos inúmeros grupos com os quais

compartilham leis e instituições” (NUSSBAUM, 2015, p. 91). Nesse aspecto da multiculturalidade e dos grupos que a formam, a autora acrescenta que precisam estar incluídos os grupos religiosos, étnicos, econômicos, sociais e aqueles relacionados ao gênero. A história, a ciência política, a economia e o aprendizado de idiomas contribuiriam muito para a compreensão das questões mencionadas acima.

Embora boa parte da obra seja dedicada a pensar a educação básica, Nussbaum também se preocupa com o que ocorre na etapa universitária. Na passagem a seguir, podemos perceber que o enfoque na formação para a cidadania continua sendo central também neste nível de ensino:

Ao chegar à universidade, os alunos precisam desenvolver suas capacidades como cidadãos do mundo de forma mais sofisticada. Assim como acontece com o raciocínio crítico, o ensino voltado para a formação de cidadãos do mundo deve fazer parte da cota básica de ciências humanas do currículo, seja o foco do aluno administração, engenharia, filosofia ou física. Nesse ponto, os cursos de história podem se tornar mais penetrantes e complexos, e o foco no método histórico e na avaliação das evidências mais explícito. Do mesmo modo, os cursos de religião comparada podem se tornar mais sofisticados e historicamente abrangentes (NUSSBAUM, 2015, p. 91).

Da passagem acima, gostaríamos de destacar, sobretudo, o enfoque à continuidade de uma formação cidadã democrática e global durante todo o percurso educacional, justamente porque, além de ter condições de lidar com informações mais abrangentes, no ensino superior temos basicamente cidadãos com direito a voz e voto nas sociedades democráticas, sujeitos adultos, ou quase adultos, e responsáveis por suas ações.

A autora defende ainda que em todos os cursos de formação superior deve ocorrer uma formação sólida relacionada à compreensão dos princípios básicos da economia, envolvendo também o modo como ocorrem as transações econômicas globais. Entretanto, para que esta formação tenha algum sentido, ela precisa ser acompanhada “[...] por um curso sobre globalização e valores humanos, ensinando tanto do ponto de vista da história como da teoria política” (NUSSBAUM, 2015, p. 92). Ainda, para a filósofa, ocorre um maior aprofundamento em termos de conhecimento se os conceitos compreendidos pela história estudada puderem ser avaliados em um curso sobre as teorias do direito social ou internacional, tendo como fundamento básico desta formação a filosofia e a teoria política¹¹.

¹¹ Nussbaum volta a enfatizar a importância de uma formação socrática no ensino fundamental e considera que aqueles que tiverem tal oportunidade têm melhores condições para esta etapa de formação que requer uma breve incursão filosófica no ensino superior. Embora o que chama de formação socrática tenha mais relação com o método do que com o fato de se trabalhar conteúdos filosóficos. Conforme vimos, a autora

A formação para a democracia e para a cidadania global deve acompanhar toda a vida escolar, desde a infância, que deve ser formada a partir do método socrático, ao ensino médio, que deverá trazer uma base formativa humanística, até a formação superior, onde tais conhecimentos poderiam se dar de forma mais avançada. Se essa formação não ocorre nas etapas anteriores à formação universitária, há maiores dificuldades de implementá-la no ensino superior, mesmo que haja um esforço para tal. Da mesma forma, se os cursos universitários não oferecem a chamada formação humanística, para capacitar os jovens e adultos para a cidadania global, é importante que ao menos no ensino médio, ou até antes disso, tal formação ocorra. Mas essa não seria a condição ideal para Nussbaum porque no ensino médio ainda não estão dadas, em termos de maturidade formativa, as condições para a formação de cidadãos responsáveis. É na universidade que estas condições estão melhor configuradas, podendo-se receber/lidar com um conhecimento mais sofisticado. Vejamos:

O conhecimento mais sofisticado que só pode ser transmitido quando eles têm mais idade é indispensável para formar cidadãos que compreendam, de fato, os problemas globais e que possam ser responsabilizados pelas escolhas políticas de seu país (NUSSBAUM, 2015, p. 93).

Não deixemos de estar atentos, todavia, com o fato de que a obra *Sem fins lucrativos* traz em seu escopo a denúncia de que os interesses de mercado têm levado a educação a priorizar as competências técnicas e científicas na formação escolar como competências que deverão atender as “exigências do mercado”, considerando, portanto, as artes e humanidades como “meros enfeites inúteis” que devem ser suprimidos para garantir que os países continuem competitivos. Este posicionamento tem levado a educação para a cidadania para uma situação bastante crítica, já que tal discurso interferirá no modelo de educação a ser oferecido desde os primeiros anos da vida escolar até o final do ensino médio, sustenta a autora.

5 A IMPORTÂNCIAS DAS ARTES E HUMANIDADES PARA A FORMAÇÃO CIDADÃ

Martha Nussbaum interpreta o intento de eliminação das humanidades e das artes do ensino fundamental e médio, assim como vem ocorrendo também nas universidades, como uma séria ameaça à democracia. Junto com a abolição das ciências humanas ocorre a limitação da

ressalta, no entanto, que os jovens que tiveram acesso à formação filosófica nas etapas anteriores à universidade, terão uma formação mais sólida e maiores condições para frequentar um curso mais avançado de direito na universidade (NUSSBAUM, 2015, p. 92).

capacidade construtiva e criativa, bem como a tentativa de eliminação de um raciocínio crítico e rigoroso. Em seu lugar, vão sendo sobrepostas as competências que buscam o lucro, além do aperfeiçoamento de competências práticas e lucrativas. Discordando de forma veemente desta postura, Nussbaum defende que as escolas e universidades precisam garantir

[...] um lugar de destaque no currículo para as humanidades e para as artes, desenvolvendo um tipo de educação participativa que estimula e aprimora a capacidade de perceber o mundo através do olhar de outra pessoa (2015, p. 96).

O objetivo, ao garantir que as humanidades e as artes estejam presentes na formação escolar, é de preparar as pessoas para uma cidadania responsável. É claro que os conhecimentos sobre fatos também são importantes, e estes podem ser apreendidos por meio dos livros didáticos, desde que contenham as informações corretas. Entretanto, para a autora, não basta conhecer os fatos para ser-se um cidadão responsável. A cidadania responsável exige mais. É necessário desenvolver nos cidadãos:

[...] a capacidade de avaliar as provas históricas, de utilizar os princípios econômicos e de raciocinar criticamente a respeito deles, de avaliar relatos de justiça social, de falar um idioma estrangeiro, de compreender as complexidades das principais religiões do mundo (NUSSBAUM, 2015, p. 93).

Ela concorda que para se ter acesso aos fatos, as competências e técnicas que são associadas às humanidades não se fazem necessárias. Entretanto, questiona qual seria a serventia de se ter acesso a uma lista de fatos, se não se tem capacidade para avaliá-los ou de compreender como foi construída a narrativa envolvendo tais fatos, nem mesmo de julgar se são verdadeiros ou falsos? Essa condição seria similar à ignorância. A história do mundo e os conhecimentos de economia só serão úteis se puderem contribuir para encontrar soluções para os problemas enfrentados pela humanidade. Para tanto, é preciso que tais conhecimentos sejam “humanísticos e críticos”. Para que assim seja, juntamente com a história e a economia deve ser adicionado o estudo das religiões e das teorias filosóficas do direito.

A imaginação narrativa também detém um papel importante para que os cidadãos possam se relacionar com o mundo complexo que os cerca. Ela é complementar aos fatos e à lógica. A imaginação narrativa é cultivada através da literatura e das artes, propiciando, assim, ao indivíduo, a capacidade de se colocar no lugar do outro e imaginar sua condição, compreender sua história, além de entender suas dificuldades, anseios e desejos. Nas palavras da autora, a imaginação narrativa seria:

[...] a capacidade de pensar como deve ser se encontrar no lugar de uma pessoa diferente de nós, de ser um intérprete inteligente da história dessa pessoa e de compreender as emoções, os anseios e os desejos que alguém naquela situação pode ter (NUSSBAUM, 2015, p. 95-96).

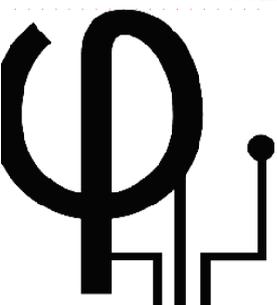
Uma formação moldada nas artes e humanidades, adequada para cada idade e nível de desenvolvimento, poderá propiciar às crianças e aos jovens o contato com questões relacionadas à raça, gênero, etnia, além de experiências de cooperação internacional, salienta Nussbaum (2015, p. 108). Entretanto, a pensadora também observa que as artes, as músicas e a retórica também podem ser utilizadas para estigmatizar determinados grupos. Nesse sentido, destaca, “o elemento imaginativo da educação democrática exige uma cuidadosa seletividade” (NUSSBAUM, 2015, p. 109). Além de estar relacionado à capacidade de criticar tradições retrógradas e inadequadas, o estímulo à imaginação ainda propicia um apoio fundamental à atividade crítica, tão salutar para a democracia.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso trabalho buscou trazer aspectos relevantes do pensamento de Martha Nussbaum a partir do livro *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. Na obra, a pensadora acertadamente procura sensibilizar seu público leitor para a defesa da democracia, num movimento urgente, denunciando que a educação tem sido um dos principais alvos de grupos com interesses voltados apenas aos lucros e, nesse sentido, nada democráticos e nenhum pouco humanitários.

Para a autora, a formação cidadã é um dos aspectos centrais para a conquista e defesa das democracias em todo o mundo. Nesse sentido, a presença das humanidades nos currículos escolares, do ensino fundamental à universidade, contribui diretamente para a formação de cidadãos responsáveis, compreendidos como parte de um mundo globalizado e, por isso, mesmo, preocupados com aquilo que acontece em seu país e no mundo.

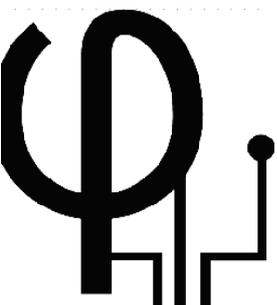
Como vimos, a defesa da democracia passa pelo acesso à educação, em primeiro lugar, e de uma educação criadora de capacidades que possam gerar nos indivíduos as condições e oportunidades para viverem suas vidas com dignidade. Na medida em que, nas sociedades democráticas e, necessariamente plurais, os objetivos e sentidos atribuídos à vida são distintos, sendo a pluralidade uma das características mais marcantes dessas sociedades, a educação



também desempenha importante papel em relação a esse elemento da pluralidade, seja ela étnica, religiosa, cultural, de gênero, etc.

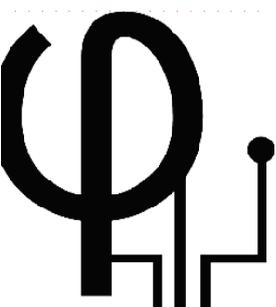
A capacidade de raciocinar e refletir criticamente, de compreender e refletir sobre diferentes culturas e nações, além da capacidade de se colocar no lugar do outro poderia formar cidadãos menos egoístas, mais humanitários, preocupados com os outros, com seu próprio país e com os demais, na medida em que compreendem que suas ações têm efeitos que ultrapassam o indivíduo. A reciprocidade e a busca da cooperação frente aos problemas enfrentados pelos outros são valores que podem ser aprendidos, de modo privilegiado, na escola e na universidade, que deve romper com estereótipos em relação a diferentes povos, culturas e religiosidades, promovendo o sentido de responsabilidade para com o outro, além do raciocínio crítico e a criatividade para buscar soluções para os problemas que se apresentam. E as humanidades têm uma contribuição insubstituível para tanto.

Como cidadãos do mundo, somos, portanto, convidados a reagir ao ataque às humanidades que, no fundo, é um ataque deliberado à democracia, visando nos tornar subservientes e passivos, atendendo, assim, a interesses que, certamente, não são os da educação para a liberdade.



REFERÊNCIAS:

- DALBOSCO, Claudio Almir. Educação superior e os desafios da formação para a cidadania democrática. *Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior*, Campinas, v. 20, n. 1. p. 123-142, mar. 2015.
- FREITAS, Antônimo Sérgio Cortinhas de. *Igualdade de oportunidades: a justiça pela Educação Democrática*. O problema da educação na justiça como equidade de Rawls. Portugal. 134 p. [Dissertação em Filosofia Política]. Instituto de Letras e Ciências Humanas, Universidade de Minho, 2016. Disponível em: <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/44386>. Acesso em: 22 set. 2020.
- NUSSBAUM, Martha. Educação para o lucro, Educação para a Liberdade. Trad. Fernando Cardoso. *Revista Redescições – Revista online do GT de Pragmatismo e Filosofia Norteamericana da Anpof*. v. 1, n. 1, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/Redescicoes/article/view/14390/9627>. Acesso em: 16 set. 2020.
- NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015.
- PÉCORA, Alcir. Apresentação à edição brasileira. In: NUSSBAUM, Martha. *Sem fins lucrativos: por que a democracia precisa das humanidades*. Trad. Fernando Santos. São Paulo: Martins Fontes, 2015. p. IX-XVII.
- PÉCORA, Alcir. Resumo do livro Sem Fins Lucrativos. *Revista Ensino Superior Unicamp*, Campinas. p. 96-98, out. 2011. Disponível em: <https://www.revistaensinosuperior.gr.unicamp.br/livros/por-que-a-democracia-precisa-das-humanidades>. Acesso em: 08 set. 2020.
- RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. 3 ed. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Trad. Ricardo Doninelli Mendes e Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- WESTBROOK, Robert B. et al (org.). *John Dewey*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2010.



Recebido em: 10/07/2021
Aprovado em: 30/08/2021
Publicado em: 14/09/2021

[TRADUÇÃO]

CONSIDERAÇÕES SOBRE O ANDAMENTO DAS IDEIAS E DOS EVENTOS
NOS TEMPOS MODERNOS

tomo primeiro

Por

Augustin Cournot

Tradução

Jade Oliveira Chaia¹

(jade_joc@hotmail.com)

Michelly Alves Teixeira²

(michellyteixeira@hotmail.com)

Paula Furtado Goulart³

(paulie.goulart@gmail.com)

Rogério Santos dos Prazeres⁴

(pleinementperdu@yahoo.fr)

Resumo: Trata-se da tradução do capítulo segundo (*Considérations générales sur l'époque moderne et sur le moyen âge qui l'a préparée*) e do capítulo terceiro (*Des sciences au moyen âge*) da obra *Considérations sur la Marche des idées et des événements dans les temps modernes* (1872), de Augustin Cournot. A tradução da presente obra foi realizada por integrantes do Grupo de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, coordenado pelo professor doutor Philippe Lacour. O grupo se propõe a traduzir regularmente obras de filosofia francesa ainda inéditas em língua portuguesa. O trabalho de tradução é produzido de maneira colaborativa através da plataforma digital *TraduXio* (<https://traduxio.org/>).

Palavras-chave: TraduXio. Filosofia Francesa. Augustin Cournot.

¹ Mestranda em Desenvolvimento Local no Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Local da Universidade Católica Dom Bosco.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6256651921407653>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7615-5610>.

² Mestranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6860370367827142>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0842-8824>.

³ Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2446016925105012>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5453-9867>.

⁴ Doutorando em Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Goiás.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9968534459655729>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5513-786X>.

LIVRO PRIMEIRO**Prolegômenos****CAPÍTULO SEGUNDO****CONSIDERAÇÕES GERAIS SOBRE A ÉPOCA MODERNA E A IDADE
MÉDIA QUE A PRECEDEU**

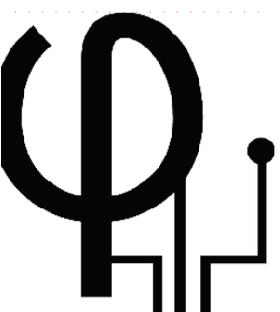
Não nos pressionamos a ir tão longe a ponto de nos atrevermos a rever toda a história. Pretendemos apenas falar dos tempos modernos ou, se por acaso voltarmos, será apenas na medida em que este olhar retrospectivo pareça necessário para a inteligência dos tempos modernos. O assunto assim restrito excede ainda em muito a competência do mais hábil: mas, é justamente a reconhecida impossibilidade de tratá-lo com maestria, que pode servir de desculpa a quem se arrisca a um esboço, mesmo muito imperfeito.

Antes de tudo, convém especificar a ideia ou as ideias que se ligam, conforme os casos, às palavras do *antigo* e do *moderno*. Frequentemente, essas palavras têm apenas um significado relativo. Um quadro de Rafael é uma “pintura” moderna, comparada a uma pintura de Herculano, e uma pintura antiga se a compararmos com uma pintura de David ou Ingres. Suponhamos, ao contrário, que levemos em conta, sem se considerar pela cronologia, por um lado as obras de Giotto e Pérugin, esculturas egípcias, fragmentos do poeta Ennius ou do nosso Chanson de Roland, e por outro lado as de Albane, grupos da escola de Lysippe, os poemas de Stace ou os de Delille, não é claro que as obras incluídas na primeira enumeração, embora pertençam a séculos tão distantes entre si, terão em comum um certo prestígio de antiguidade ou arcaísmo, enquanto as obras citadas por último mostrarão todas um estilo ou maneira moderna? Isso porque Vico está certo sobre a história da arte em particular; é que há na sucessão das obras de arte uma lei superior que está ligada à essência da arte e que traz de volta, não importa em que séculos e em quais intervalos de tempos, as séries das mesmas fases ou de fases decididamente análogas. Nesse sentido, a obra de arte é antiga ou moderna, tomada em si mesma e de forma absoluta, como a criança é criança e como o velho é velho. Podemos dizer de dois homens no auge da vida, um dos quais está alguns anos mais velho do que o outro, que são relativamente velhos ou jovens: mas

aquele que sente o peso não persuadirá aquele que sente o peso dos anos, essa velhice é apenas uma qualidade relativa.

Se a história da arte e das escolas que se sucedem na cultura do campo da arte justificam a ideia de uma espécie de periodicidade histórica, há, pelo contrário, fenômenos que não podemos abarcar nem o começo nem o fim, e que, no entanto, oferecem, de outra forma, em um sentido paralelamente absoluto, o contraste do antigo e do moderno. A geologia nos fornece o exemplo mais notável. A época geológica que na nomenclatura atual é chamada *quaternária*, mas que também se designa e que temos mais certeza de designar pela denominação de *época moderna*, embora seja muito anterior a qualquer história humana, não é apenas para os geólogos da última época, aquela que se prolonga ainda hoje em dia: ela ainda se distingue das épocas anteriores a nível de características que não podem ser ignoradas. Nossos recifes de coral, nossos tufos em formação, embora testemunhem um prolongado trabalho durante um grande número de séculos, não se aproximam nem para o poder, nem para a extensão, dos bancos gigantescos de cré e calcário jurássico cujos afloramentos contornam as grandes bacias do solo emergido. O que são os dejetos de vulcões em chamas ou extintos, em comparação com as imensas camadas de pórfiro, traquito, de basalto, que as entranhas do globo vomitaram nas épocas antigas? Isso revela uma redução de escala, uma redução gradual nas causas físicas de destruição e edificação, ao mesmo tempo que cessa, ou pelo menos desse furtar aos nossos olhares um outro poder, de outra forma incompreensível que, nas antigas eras geológicas, os tipos orgânicos eram profundamente diversificados, de forma a coloca-los em contato com novas condições de existência. Uma série de induções leva, portanto, físicos, naturalistas e filósofos a admitir que o período geológico moderno não é apenas moderno em relação a nós, seres efêmeros, ou mesmo em relação à espécie humana, às suas condições de existência e à duração que a natureza lhe atribui, mas que é efetivamente o último termo de uma série ordenada por uma lei de progresso; que se aproxima das especulações da filosofia hegeliana, e o que exclui a ideia indiana, retomada por Vico, de um ciclo de períodos de indefinidamente renascentes.

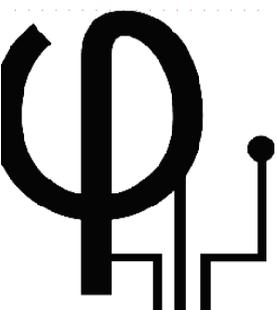
Notemos, aliás, que este estado final geológico não seria a privação de movimento e de vida, tal como observamos ou concluímos das condições físicas onde se encontra o satélite de nosso planeta. As estações e as temperaturas teriam suas vicissitudes e seus distúrbios seculares, mas o lapso de tempo levaria à



compensação a longo prazo. Os movimentos do ar e das águas sempre produziriam erosões e deposições, mas que teriam se tornado insignificantes demais para perturbar o equilíbrio geral. Outro tipo de equilíbrio seria estabelecido entre as espécies vivas que povoariam a superfície do globo, quer a mão humana que continuasse a intervir para constituir e perpetuar esse equilíbrio nas condições que lhe forem mais favoráveis, quer a espécie humana que estava destinada a extinguir-se após ter consumido seus recursos, e que ao desaparecer permitiria que a natureza dominante se reconstituísse a seu modo, com as espécies que o homem não poderia ter suprimido, um novo equilíbrio, provavelmente indefinido.

Tem de se recordar também que só podemos julgar as coisas relativamente, e que um estado final ou estável só pode merecer essas qualificações enquanto nos referirmos a uma certa escala de tempo ou espaço. Pode ser, por exemplo, que o calor solar, para diminuir sensivelmente, requeira um tempo imenso em comparação com os tempos, embora consideráveis, abrangidos por grandes períodos geológicos; e, então, o que estamos autorizados a considerar como o estado final, quando consideramos apenas as forças de origem terrestre, deixará de sê-lo se tivermos que levar em conta a decadência excessivamente lenta do calor solar. Também é possível que um acidente, como encontrar um corpo estranho no sistema solar, destrua o planeta ou o torne para sempre impróprio para a habitação de seres vivos. Já vimos que tais acidentes nada tem em comum com as leis que nos revelam o estudo da constituição de um sistema.

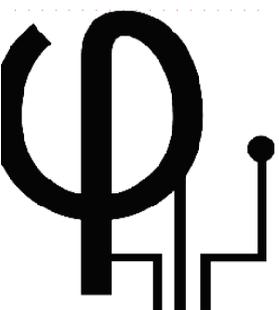
— A história propriamente dita, a história das sociedades humanas, é um assunto de observações análogas, embora em uma escala muito mais reduzida, e com uma complicação muito maior. Há, de fato, no teatro da história dos dramas que se sucedem incessantemente, o seu início e fim, a sua intriga e seu fim. As raças, as línguas, as religiões, as dinastias, as nações, os impérios têm sua juventude e velhice, as suas fases de crescimento e declínio, que nos levariam a crer que o mundo gira, como se diz, em círculo. Tal instituição é velha sem que para isso signifique que o mundo seja velho; tal episódio histórico toma uma fisionomia refinada e moderna, como outros têm uma fisionomia ásperas, arcaica, ingênua, primitiva, sem que se possa dizer, a não ser em um sentido cronológico e relativo, que o corpo da história pertence a uma época antiga ou a uma época moderna. Mas quando, de comum acordo, nos fixamos, no final do século XV da nossa era, definimos o ponto de partida para um novo período histórico, o qual chamamos de *moderno*; queremos expressar algo mais, e o que tende a prová-



lo é que as nossas ideias a tal respeito não diferem das que tínhamos nos séculos XVII e XVIII. O período alongou-se: mas o ponto de partida não, ainda que doze gerações viris tenham podido colocar-se de uma ponta a outra no intervalo, e que, em uma multidão de pontos, as ideias e até as condições da vida social sofreram mais alterações em três séculos do que em outras épocas e regiões, em um espaço de tempo dez vezes maior. É, pois, necessário que, um concurso extraordinário de acidentes ou maturidade geral, tenham conduzido a uma espécie de crise entre todos os povos que participam da nossa civilização europeia, em consequência da qual, a evolução dos acontecimentos e das ideias, adquiriu um certo ritmo geral, ainda subsistente.

Além disso, não é muito difícil desvendar o que caracteriza principalmente a época histórica moderna, em contraste com as épocas históricas anteriores. Na civilização qualificada de moderna, as ciências, a indústria, tudo o que por sua própria natureza comporta por sua própria natureza um crescimento, um progresso, um aperfeiçoamento indefinível, desempenham uma função cada vez mais independente e preponderante; tanto que anteriormente esses mesmos elementos de civilização foram desenvolvidos e conservados apenas na sombra, por assim dizer, sob a tutela e salvaguarda de instituições, leis, costumes religiosos, civis, políticos, militares: de tal forma que, quando estes venham a se corromper, a desgastar, a definhar, os outros elementos de civilização que sua própria natureza não condenou ao definhamento, muito pelo contrário, desapareciam ou se ausentariam com eles.

E, como não há razão intrínseca para que um caráter formal desapareça, uma vez que tenha sido pronunciado, segue-se que, na ordem histórica, nossa era moderna pode muito bem passar por uma época final, exceto o capítulo dos acidentes de que acabamos de falar, e todas as reservas feitas a respeito do esgotamento dos recursos que a civilização consome com tanto mais rapidez quanto mais ativa é. No entanto, esta não pode ser a opinião daqueles que consideram o advento da civilização moderna um mal do qual devemos sempre esperar que o mundo se curará. Por outro lado, todas as seitas milenares e utópicas aguardam o advento de outro estado final, que se distinguiria da fase histórica atual com a mesma nitidez, senão com mais clareza, do que aquela que se distingue das fases anteriores. Isso quer dizer que gostariam de substituir, como nos tempos antigos, sob a tutela de um sistema aquilo que adquiriu a força para subsistir e crescer independentemente de qualquer apoio externo. De resto, nada nos obriga a abordar aqui a discussão dessas hipóteses sobre as quais, como nos mundos de

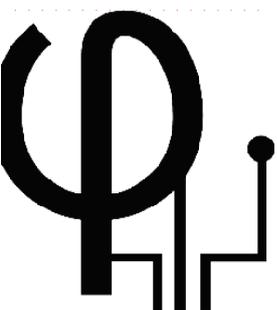


Júpiter e Saturno, a imaginação tem mais domínio do que a razão. Para julgar uma época histórica que já dura quatro séculos, não é necessário entrar em conjecturas sobre um futuro que nunca conheceremos; e, por outro lado, a discussão de fatos tão averiguados, tão próximos de nós, ou mesmo ocorridos diante de nossos olhos, é o que mais convém dar a nós sobre o conjunto da história, não uma teoria vã, mas uma doutrina baseada na observação no estudo dos fatos.

— Tudo o que dissemos sobre as terminologias *antigas* e *modernas* pode ser aplicada à denominação da *Idade Média*, que foi empregada pela primeira vez apenas em um sentido relativo e como um rótulo puramente cronológico para designar *in globo* o intervalo que separa os tempos modernos do que se convencionou chamar de antiguidade, ou seja, dos tempos da cultura grega e romana, objeto preferido dos estudos da classe erudita e letrada. A Idade Média então parecia então apenas como uma época de barbárie, ignorância e desordem, ou como o longo hibernar da civilização. Ora, é preciso ir mais ao fundo das coisas para ter consciência das características, já não mais privadas, mas positivas, da nossa Idade Média; para compreender o que a torna um fenômeno único de seu gênero, bem como a civilização moderna a que deu à luz.

Vamos tentar chegar lá pela via da comparação ou reaproximação. A antiga civilização egípcia durou certamente muitos séculos, com alternâncias de esplendor e eclipse. Em geral, por volta da época da décima oitava dinastia, ela oferece um ponto culminante, seguido de uma decadência que se tornou irremediável após a mistura de estrangeiros e a perda definitiva da independência nacional. No entanto, ela ainda se conserva pela força dos hábitos religiosos, e só desaparece completamente quando a velha religião sucumbe a ela mesma, derrotada e em ruínas pelo proselitismo das novas religiões monoteístas. A inoculação de castas estrangeiras mata o velho organismo, e não o regenera e nem o transforma: não há nada aqui que lembre a fase histórica da nossa Idade Média.

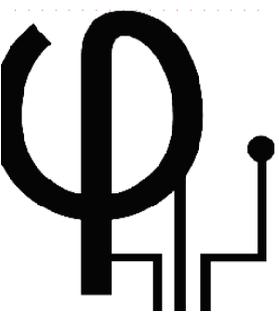
Em um terreno bem mais vasto e comparável em extensão à Europa Ocidental, a antiga civilização da Índia resiste melhor do que a do Egito às invasões da dominação estrangeira; o politeísmo hindu é sustentado, mesmo em face de mestres mulçumanos e cristãos. Em um ponto importante, a decadência da Índia lembra a da Europa Latina: a língua da *belle époque*, da era clássica após a qual toda a literatura se degenera, se torna uma língua vernácula, uma língua erudita; e outras expressões idiomáticas de um organismo inferior surgem de suas ruínas, assim como os dialetos românicos



surtem das ruínas do latim. O parentesco original explica neste ponto a semelhança das fases posteriores. Mas, além disso, não há renascimento real, porque não houve fusão, casamento, cruzamento em vez de hibridez, penetração de uma seiva estranha, fertilizante ou restauradora. Poderiam comparar o estado da Índia em seu prolongado declínio ao Estado Grego sob a opressão turca, e não à Idade Média de nossa Europa Ocidental. Se a Índia como a Grécia, como o Egito, vier a ser apanhada pela corrente da civilização moderna, isso será sem transição, sem trabalho devidamente orgânico, e porque as forças de que dispõe esta civilização são aquelas a que é necessário ceder ou perecer.

Um terceiro termo de comparação, e dos mais salientes, nos é fornecido pela história da civilização chinesa. Seu elemento principal ainda persiste a existir, apesar da sucessão de dinastias e das conquistas; ela se impõe pela sua superioridade ou pela densidade das populações indígenas a todos os conquistadores estrangeiros. Pode mesmo admitir um proselitismo religioso, vindo de fora, sem experimentar mudanças essenciais em sua constituição. Baseando-se no culto da antiguidade para tudo o que pertence à doutrina e às ideias, presta-se aos aperfeiçoamentos de detalhes para aquilo que é da indústria, das alterações e dos compromissos do que diz respeito à vida prática. Como a Europa, a China teve os seus movimentos de decomposição e de recomposição políticas, mas que não atingiram o organismo social na sua estrutura íntima e, por assim dizer, na sua dinâmica molecular, a ponto de provocar uma fermentação como a da nossa Idade Média por exemplo.

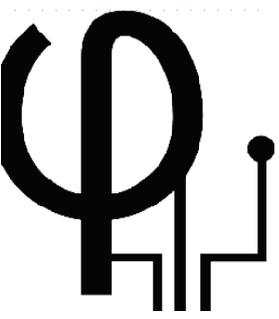
— Vimos, desde o advento das religiões prosélicas, povos inteiros se *converterem*, isto é, abraçar quase que em massa e de repente uma religião de origem estrangeira: abalo que provocava a ruptura do feixe das suas tradições indígenas, e os levava aos anais da sua época de conversão. Mas, então, a força relativa ao laço religioso e à fraqueza relativa das outras instituições extraídas do fundo indígena, eram a causa pelas quais a religião tendia a absorver a civilização inteira. Com efeito, a Europa Ocidental viu-se confrontada com este obstáculo, se é que seja um, mas dele escapou; e ainda que seja necessário se ter em conta, na explicação deste resultado, uma influência do clima e do solo, não podemos duvidar que as coisas não teriam sido muito diferentes, se os outros elementos das civilizações latina e bárbara não tivessem se aliado e se fortalecido mutuamente. No início, a Igreja teve de procurar e, até certo ponto, comprar a ajuda do bárbaro convertido que prestava por instinto político



seu braço à Igreja: mais tarde, o médico-legista, o letrado, o teólogo heterodoxo serviam as paixões do nobre e do guerreiro e sabiam usá-los em uma resistência comum à dominação sacerdotal.

Outras vezes, vimos líderes de nações, amantes da civilização, das artes, das ciências ou da literatura de uma nação muito mais avançada, proceder por via de autoridade à transplantação, à aclimação de todas estas plantas exóticas, o que obtiveram em vez de uma verdadeira naturalização, após a qual a planta pôde continuar a viver e a propagar-se sem ajuda artificial, como na sua pátria de origem. Todas estas civilizações artificiais, emprestadas, distinguem-se muito bem das que se enraizaram e desenvolveram gradualmente, na sequência da fusão orgânica entre elementos de origem diversa, como aconteceu nas nações da Europa Ocidental na Idade Média. Do mesmo modo, estas não poderiam confundir-se com civilizações francamente indígenas, cuja capacidade inventiva das raças arcou, por assim dizer, com todos os custos, como, por exemplo, as civilizações do Egito, da Índia e da Grécia antiga.

A fecundidade e o vigor da civilização mestiça da Idade Média devem-se, sem dúvida, ao grau de parentesco das raças que se cruzaram e se fundiram entre si. Demasiada proximidade é uma causa de degeneração; muito afastamento é uma causa de repugnância e esterilidade. Uma invasão de hordas turcas ou mongóis no Império Romano não poderia ter tido os mesmos resultados que uma invasão de hordas teutónicas; e, ainda hoje, depois de quatro séculos, os turcos Osmanlis são, como é costume dizer, acampados na Europa. Mas é igualmente necessário levar em consideração as causas que, muito antes do início da Idade Média, antes da invasão dos bárbaros, preparam a dissolução da antiga sociedade e a dispuseram a admitir a inoculação de fermentos estrangeiros. Em todas as regiões ocidentais do Império, a civilização romana já era uma civilização fictícia e de empréstimo. A língua polida e artificial do mundo dos administradores e dos letrados não tinha conseguido suplantar os idiomas nativos sem entrar numa fase de decomposição que teria seguido o seu curso, apesar de os bárbaros não se terem envolvido. Roma mesmo tinha emprestado à Grécia as suas artes, a sua literatura, a sua filosofia, a fraca dose de ciência de que se contentava, e a cópia não podia ter os méritos do modelo. A originalidade romana encontrava-se nas instituições militares, políticas, jurídicas, administrativas, muito menos duradouras da sua natureza, do que as línguas e as religiões. Já a decadência das instituições militares era atestada pelo alistamento dos mercenários

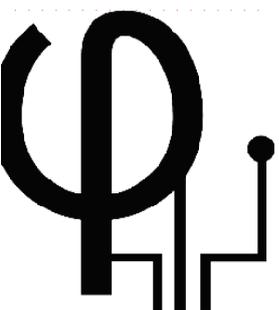


bárbaros, das instituições políticas pelas insurreições e usurpações frequentes, das instituições jurídicas pela remodelação contínua do direito civil, a das instituições administrativas pela opressão final e as províncias pelo seu despovoamento. Já não se podia falar da originalidade ou da nacionalidade das instituições religiosas, desde que uma religião vinda do Oriente importou de grande luta sobre o politeísmo romano, de maneira a abalar também o Estado. Ora, é fácil ver como todas estas causas de decomposição favoreciam a fusão, que era a condição indispensável de um organismo novo. *Copora non agunt, nisi soluta*: este adágio dos velhos químicos aplica-se sobretudo à economia dos seres vivos. É preciso que a decomposição dos materiais do organismo seja empurrada até a dissolução ou desagregação molecular, para que a força plástica, sempre pronta pra tirar a vida dos restos mortais da morte, que os possa apreender e emprega-los na formação de um novo organismo. De acordo com o curso normal das coisas, os despojos do ser, que ocupavam uma posição elevada na escala orgânica, não entrarão imediatamente num organismo da mesma ordem; antes, servirão para o alimento e o desenvolvimento de seres inferiores, destinados, por sua vez, a fornecer a seres de ordem mais elevada os materiais que a sua organização exige; e assim será descrito o ciclo das transformações incessantes. A vida dos povos não está isenta desta lei geral: é preciso que uma civilização envelhecida seja entregue à decomposição para tornar possível a evolução dos germes de uma civilização nova, rica de juventude e de futuro.

Objetaremos, eu concordo, que estamos falando aqui em linguagem metafórica e que metáforas não são explicações. Discutiremos essa objeção mais tarde com todo o cuidado que ela merece, quando tivermos reunido induções suficientes para provar, na medida do possível, a prova em tal caso, em que medida essas chamadas metáforas usadas mesmo por aqueles que contestam seu escopo, são de fato fundadas na natureza e na razão. De agora em diante, temos que dar a eles observações de importância fundamental. Pois o mundo grego que não atingiu o estado de decomposição do mundo latino, que arrastou sua decrepitude por mil anos, pereceu sem transmitir a um novo mundo a vida que o deixou; enquanto na Europa Ocidental o primeiro desenvolvimento das sementes de uma civilização revivida, nos séculos IX e X, evidentemente coincide com a época da ruína mais completa da antiga civilização romana. Na verdade, sem a extrema decadência das letras e da filosofia em todo o Ocidente latino, como os monges irlandeses e, mais tarde, os monges anglo-saxões poderiam se apresentar

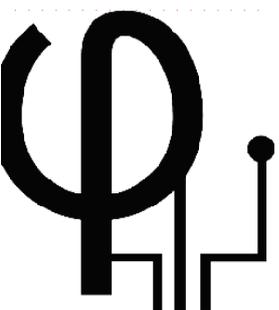
como restauradores dos estudos no Velho Mundo Latino? Preservando mais erudição, teríamos, como em Bizâncio, preservado mais vaidade; alguém teria desprezado esses bárbaros, mais aptos, porém, por sua própria dureza, a sustentar as ruínas de uma velha civilização e fundar uma nova civilização. O zelo que os animava provinha da vivacidade de sua fé; e para cada bando de bárbaros que teve que ser convertido, a fé religiosa que sempre precisa ser revigorada, foi revigorada nas provas de um novo apostolado, novo entre esses cristãos de data recente.

— Quando consideramos a história da civilização da Idade Média ou mesmo, no seu conjunto, a história da civilização do Ocidente, vemos o quanto devemos recuar de certas teorias em uma ordem pretensamente fatal, que regularia o aparecimento sucessivo de doutrinas religiosas, filosóficas e científicas. Que o homem manifesta os instintos religiosos que estão em sua natureza antes de pensar em filosofar; que tem gosto pelas especulações filosóficas e que se entrega a elas, muito antes de ter podido reunir penosamente, sobretudo no que diz respeito às ciências da observação, os materiais de construção verdadeiramente científicos, devemos concordar sem dificuldade. Isso resulta em como as próprias instituições sociais e os produtos da civilização de um povo, religiões, sistemas filosóficos, ciências seguirão umas às outras na ordem indicada, onde quer que haja acúmulo de incidentes históricos, revoluções e importações estrangeiras não perturbarão esta ordem regular. Mas o próprio enunciado das condições mostra que a exceção pode ser tão ou mais frequente que a regra; e nos casos que mais nos interessam, é a exceção que prevalece. Assim, o Judaísmo fez uma aliança com o Helenismo, quando a ciência e a filosofia tinham adquirido todo o seu brilho no mundo helênico; a religião de Moisés e de Cristo é qualificada como filosofia, recepcionada e defendida com este título pelos Padres Gregos dos primeiros séculos. O dogma cristão é propagado e se define no seio de uma sociedade saturada de metafísica, e em suas fórmulas, pelo menos, é influenciada por ela, muito antes por sua vez presidir, por seu turno, o nascimento de novos sistemas de filosofia. A influência de uma cultura científica pré-existente no desenvolvimento de sistemas filosóficos em nosso mundo ocidental, por ser menos aparente, não é menos real. A escola de filósofos, dos sábios ou eruditos, que nós agora chamamos de escola jônica, é uma escola de físicos que, em seu empreendimento infeliz, quis fazer física antes que a geometria tivesse tomado uma forma. Pitágoras e Platão são verdadeiros geômetras, estudando ou seguindo as escolas de geometria; e, para quem sabe ler Platão, a doutrina do geômetra penetra



em todas as sutilezas do metafísico e em todas as encantadoras ficções do poeta e do teosófico. Aristóteles é um sábio enciclopedista, mais particularmente forte em história descritiva natural, mais particularmente fraco em matemática e física, daí a força e a fraqueza de sua filosofia. Depois desses grandes homens, a filosofia grega se diluiu e se degenerou nas escolas onde o divórcio com as ciências foi consumado. A Idade Média, como tentaremos mostrar mais adiante, também começou com uma espécie de enciclopédia científica, na verdade bem encurtada, bem reduzida, mas na qual o que resta da ciência dos gregos tem suas funções, e na qual a filosofia só aparece como uma ciência entre várias outras, representada como é pelo que é realmente positivo e científico na filosofia grega, isto é, pela lógica. Todos os méritos, todos os serviços da filosofia escolástica da Idade Média derivam desse início no terreno científico; e todas as suas divagações estereis se devem à falsa ciência, à ontologia, peripatética e alexandrina, que não demorou a lhe invadir.

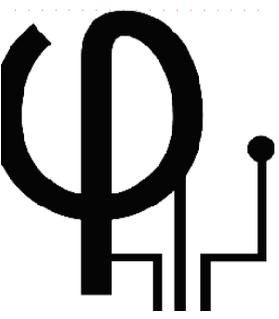
Contudo a intervenção do que se poderia chamar de ordem genealógica, a ordem de formação dos elementos diversos que compõem uma civilização, vai ainda mais longe. O que poderia ser mais antigo, na ordem natural, do que a formação da linguagem, instrumento ou melhor, órgão de todas as criações que se seguirão, uma espécie de tecido orgânico onde a vida se difunde e no fundo do qual todos outros germes eclodem e se desenvolvem. Entre os Gregos, por exemplo, não é uma linguagem já maravilhosamente tecida que produz os poemas homéricos, e toda a civilização helênica não surgiu de Homero? Mas na Idade Média havia sábios, filósofos, teólogos, os analistas, os versificadores de uma linguagem morta e cheia de empréstimos linguísticos, até mesmo artistas e arquitetos que batizavam as magníficas catedrais, quando as línguas populares e verdadeiramente vivas se uniram, mal conseguiam dar conta de suas primeiras gagueiras. Mais tarde, o primeiro grande poeta que se revela é um Dante, isto é, um teólogo filósofo que se reveste do brilho da poesia em um sistema metafísico. O resultado é, por um lado, que a erudição e a escolástica têm, em certa medida, regido a construção de novos idiomas, tornando-os flexíveis à expressão de uma mesma base de ideias; por outro lado, que a diversidade de novos idiomas na Idade Média tinha apenas um fraco valor diferencial ou característico, ao passo que a linguagem em geral passava corretamente pelo caráter que a etnografia e a história devem, acima de tudo, levar em conta. Foi necessário atravessar, não só toda a Idade Média, mas os tempos modernos, e chegar ao momento atual, para que o



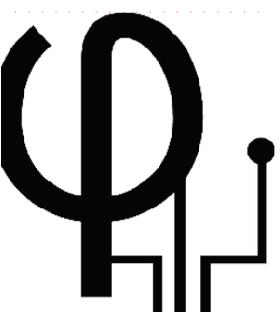
caráter tirado da língua retome entre as nações do ocidente europeu sua primazia normal.

— De acordo com todas estas observações, parece-nos, que devemos ver em que a nossa Idade Média difere fundamentalmente das outras épocas históricas que, à primeira vista, poderíamos ser tentados a comparar com ela. O caráter distintivo é duplo. Por um lado, pelo que se deve principalmente, como a língua, a uma espécie de formação espontânea, de trabalho instintivo e orgânico, a Idade Média é um período de época baixa que o sopro divino já não anima mais, onde a natureza recupera e rejuvenesce em vez de criar, sem poder dar às suas obras aquele cunho de originalidade, aquela pureza de tipo que se encontra nos produtos de criações anteriores. Por outro lado, a ordem genealógica habitual no que se poderia chamar de as várias faculdades da civilização se encontra invertida. O sopro de uma civilização moribunda provoca primeiro aqueles que naturalmente deveriam despertar por último. A Idade Média é uma criança criada por um homem idoso, e cujos destinos, mesmo os de sua posteridade, são afetados por essa educação inicial. Daí uma superioridade precoce e, se quiserem, não natural, da razão sobre a imaginação, do método sobre a inspiração, do mecanismo sobre o organismo, das faculdades, dos poderes capazes de crescer constantemente pelo curso do tempo, naquelas que inevitavelmente declinam e se esgotam. Daí um fundamento de civilização transmitido pela Idade Média ao mundo moderno, e que não pode perecer, livre como está ou será de todos os elementos perecíveis; que deve sempre aumentar, exceto para deixar para sempre em suspenso a questão de saber se essas aquisições valem para a raça humana o que ela perde em riqueza perecível. Ao apreender as características essenciais da Idade Média, apreendemos melhor as da civilização moderna que dela emergiu. As duas noções ficam mais claras e se complementam.

— Elas fixam, nomeadamente, a ordem que devemos seguir no presente trabalho, isto é, que nos ocupemos, como neste primeiro livro, de uma rápida revisão da Idade Média; seja que após esse tipo de introdução, passamos ao que constitui nosso objeto principal, o andamento dos tempos modernos, século a século. Se se tratasse de qualquer civilização antiga ou longínqua, os dados etnográficos, principalmente fornecidos pelo estudo das línguas, seria conveniente coloca-los em primeiro plano; depois ocupar-se-ia dos dados geográficos, das condições climáticas e de solo; e, o meio ou o teatro da civilização assim definido, passar-se-ia sucessivamente em



análise os vários elementos dessa civilização, a religião, os usos e costumes, as instituições políticas, a poesia, a filosofia, a arte, a indústria, as ciências, por ordem de antiguidade e originalidade, tal como a natureza a rege, quando não há causas anormais de desenvolvimento precoce ou tardio, ou mesmo de atrofia completa. Mas, para nosso propósito, seja para levarmos em consideração as singularidades de origem, seja para termos em vista o termo final, é necessário seguir uma ordem quase inversa. Há que colocar em primeiro plano o que constitui realmente o terreno comum da civilização europeia, o que foi menos alterado ou encabulado no seu progresso por elementos de natureza mais variável, o que terá para as gerações futuras o interesse mais persistente. Colocaremos, portanto, as ciências positivas à frente dos sistemas filosóficos, e até mesmo dos sistemas filosóficos, que, no entanto, se sucedem tão rapidamente, embora que em um círculo determinado pela constituição imutável do espírito humano, antes das doutrinas religiosas que, para considera-las humanamente, dependem muito mais das conjecturas históricas, o que não as impede de ter uma ação muito mais penetrante, muito mais geral e de duração muito mais longa. Por fim, rejeitaremos, no último plano, tudo que acuse mais diretamente as diversidades de origem, de genialidade e de costumes nas nações que participam à nossa civilização europeia; concluindo com um vislumbre dos grandes eventos históricos, em que os acidentes têm, certamente, mais uma parte do que todo o resto, mas não a ponto que é preciso se desesperar em reconhecer alguns traços de ordem e encadeamento regular.



CAPÍTULO TERCEIRO

DAS CIÊNCIAS DA IDADE MÉDIA

Sabemos que a busca de arcaísmos é um dos sintomas da decadência. Quando as trevas já se adensavam no Ocidente latino, e quando se pensava em reduzir ao mínimo a bagagem que se salvaria do naufrágio, fez-se um retorno às ideias pitagóricas. Marciano Capella, Boécio, e seguindo seu exemplo, os primeiros instrutores das escolas claustrais adotaram uma tabela das *sete artes liberais*, distribuídas em dois grupos, o *trivium* e o *quadrivium*: a saber:

TRIVIUM. Gramática, Retórica, Lógica.

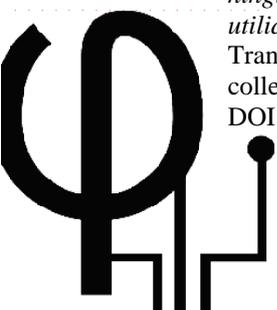
QUADRIVIUM. Aritmética, Geometria, Astronomia, Música.

O *quadrivium* era a enciclopédia matemática, tal qual um discípulo de Pitágoras podia concebê-lo: era o corpo da ciência ou das ciências por excelência, as únicas que, até o advento dos tempos modernos, realmente mereciam o nome de ciência. Mas não basta uma forma, um método ou mesmo aptidão para a disciplina e a construção científica: para que a cultura das ciências seja realmente fecunda, é preciso um sopro vivificante, uma capacidade de inventar, um instinto que se assemelha ao do artista e do poeta. Isso é o que os gregos possuíam, o que os tempos modernos recuperaram, e o que a tradição romana não pode infundir na Idade Média.

Cícero nos disse com a sua precisão habitual: “Os gregos não colocam nada acima da geometria, para que a fama de seus matemáticos não ceda aos outros; pelo contrário, limitamos essa arte ao que ela tem de útil ao fornecer exemplos de raciocínio e tomar medidas¹”². Na Roma imperial, o nome de *matemático* já era pouco usado para designar os adeptos de uma ciência obscura, de uma arte problemática, com a ajuda da qual se faziam previsões e se desenhavam horóscopos. O resultado foi que, não obstante o tipo de renascimento pitagórico que precedeu o eclipse total dos estudos, a tradição

¹ In summo honore apud Graecos geometria fuit, itaque nihil mathematicis inlustrius; at nos ratiocinandi metiendique utilitale huius artis terminavimus modum. *Tusc.*, I, 2.

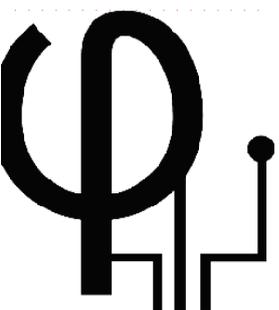
² [N.T.] Tradução brasileira: “A geometria, entre aqueles, teve a mais alta consideração, tanto que ninguém era mais honrado que os matemáticos; nós, porém, limitamos a dimensão dessa disciplina pela utilidade de medir e de racionar”. (CÍCERO, M.T. Livro I. In: *Discussões Tuscianas* [online]. Translated by Bruno Fregni Bassetto. Uberlândia: EDUFU, 2014, pp. 18-143. Estudo Acadêmico collection, no. 4. ISBN: 978-65-5824-028-0. Available from: <<http://books.scielo.org/id/72kk4>>. DOI: <<https://doi.org/10.14393/edufu-978-85-7078-308-0>>.)



romana, tornando-se a tradição monástica ou clerical, não permitiu que a matemática assumisse, na educação da juventude, o lugar que provavelmente ocuparia, se a civilização grega tivesse se comunicado com o Ocidente sem intermediários. Reduzida a muito pouco nas escolas, a cultura matemática só pôde contar com alguns poucos adeptos, dispersos e como que perdidos na solidão dos claustros. Faltou ao espírito esta disciplina mais firme e, por assim dizer, mais viril, esta escolástica não menos sutil e penetrante, mas mais substancial e segura, que poderia ter reprimido os abusos ou os desvios de uma outra escolástica. Para retomar os caminhos que os gregos tinham seguido em seu início na carreira das ciências e da filosofia, foi necessário esperar que os recursos de uma civilização aperfeiçoada tivessem facilitado o trabalho científico fora das escolas; de tal forma que a tradição romana e clerical, ainda reinante no seio das escolas, não mais obstaculizasse o movimento científico.

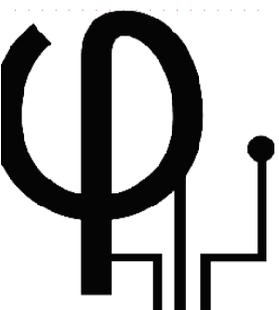
Assim, a Idade Média não avançou de modo algum a geometria, como os gregos dos tempos clássicos a tinham concebido; mal conservou os seus primeiros elementos: mas a grande lei do progresso nunca está completamente suspensa; por compensação colheu algumas invenções capitais, de origem obscura, segundo qualquer aparência estranha ao mundo helénico, e que a Europa latina conheceu nitidamente pelo seu comércio com os árabes, a saber, a aritmética de posição e uma álgebra muito diferente da nossa, embora a nossa tenha sido esquecida. Monges, médicos, mercadores foram os depositários ou os propagadores desses segredos, saídos de uma inundação mecanicista e mantidos alheios ao ensino das escolas públicas até uma época completamente moderna. Trata-se aqui de um fato de primeira ordem, do mais notável exemplo do poder e da fecundidade de uma ideia verdadeiramente original, que vem enxertar-se numa outra base de ideias; por conseguinte, convém que insistamos o suficiente para tornar a questão clara, abstendo-nos ao mesmo tempo de pormenores técnicos que repudiam a maior parte dos leitores, devemos teme-lo.

— A curiosidade engenhosa dos Gregos não deixou de enfrentar, ao mesmo tempo, e à primeira vista, as propriedades dos números e as das figuras em que viam simultaneamente um objeto de demonstração e de invenções subtis, susceptíveis de aplicações nos usos da vida; e que podem servir para explicar muitos fenômenos naturais. A este respeito, até eles, no princípio, exageraram a virtude dos números e caíram na superstição comum, que fez crer na eficácia de alguns números misteriosos. Mas a ciência, com os seus métodos rigorosos, não podia por muito



tempo conformar-se com esta superstição; e uma vez afastadas as quimeras, verificava-se que a aritmética e a geometria, a doutrina dos números e a das figuras, tinham intrinsecamente diferenças de constituição que se opunham até ao ponto que elas pudessem caminhar do mesmo modo. As dificuldades não se graduam tanto em aritmética como em geometria. A aritmética usual é mais uma receita do que uma ciência; consiste em processos cuja escolha das notações faz o mérito. Que se quisermos passar a essa aritmética superior que trata das propriedades essenciais dos números, independentemente de qualquer sistema artificial de numeração, encontramos prontamente dificuldades que detêm os espíritos mais sagazes. Em geometria, ao contrário, as combinações mais variadas ajudam no progresso contínuo da ciência, proporcionando sempre as dificuldades a vencer às forças adquiridas e fornecendo, por assim dizer, a cada espírito o seu alimento. Além disso, o signo que deve, como sempre, auxiliar o espírito em seu trabalho, é encontrado: pois este signo é o traço grosseiro da própria figura. A geometria é, como já foi dito, “a arte de raciocinar apenas sobre as figuras mal feitas”. O espírito grego se deleitava infinitamente nesta busca da ideia pura, da verdade inteligível, através da rudeza do signo ou da imagem sensível. No fundo a utilidade prática, do tipo do de uma aritmética elementar ou usual, não era o que os gregos se preocupavam muito: eles estavam muito mais empenhados no rigor, mesmo irascível, da demonstração, muito mais empenhados na elegância ideal de uma construção em que um pouco de areia fazia todos os custos materiais, e que quase nunca estava destinada a ser aquilo a que chamamos uma depuração. Até à sua geometria, os gregos da escola clássica carregavam as qualidades e os defeitos do espírito que os fizeram artistas e sofistas. A aritmética não se prestaria a ser tratada por eles no mesmo jeito.

Enquanto que os números podem aplicar-se à medida de qualquer espécie de grandeza, a aritmética parece-nos prevalecer sobre a geometria na ordem das abstrações e das generalidades, mas os gregos não o pretendiam assim. Pelo contrário, consideravam que as linhas, as superfícies, cuja continuidade cai sob os nossos sentidos, são a representação natural de todas as grandezas sujeitas à mesma lei de continuidade. A geometria ensinava-lhes que há grandezas *incomensuráveis*, ou que não podemos exprimir em números. Por conseguinte, deixando aos praticantes os seus processos de medição ou de determinação numérica aproximada, longe de aplicar nas suas especulações a aritmética à geometria, procuravam aplicar a geometria à



aritmética; eles imaginavam construções geométricas através das quais se resolveriam questões de aritmética com a régua e a bússola. Do ponto de vista da prática efetiva, nada mais é contrário ao verdadeiro sentido; uma vez que os erros das medidas primitivas afetam a solução gráfica como a solução aritmética, e que, além disso, na solução gráfica, é necessário ter em conta as imperfeições do traçado, ao passo que o cálculo é um instrumento cuja precisão não é limitada por nada. Mas, como já dissemos, os geômetras gregos, quando não eram, além disso, astrônomos de profissão, não tinham em conta esta prática efetiva; bastava-lhes que, na esfera das puras ideias, as suas soluções estivessem ao abrigo de qualquer objeção.

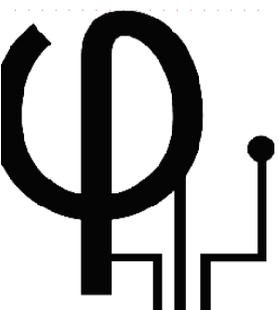
— Se, no entanto, os gregos tivessem conhecido a nossa notação aritmética, tão simples, tão cômoda, ninguém duvidaria que isso não teria dado outra vez aos seus estudos, mesmo que puramente especulativos: mas nada prova que tivessem tido esse conhecimento que faz parte da nossa instrução elementar; e há tanta imperfeição nos dados primários ou nos instrumentos da ciência, que o gênio científico se ressentia sempre, qualquer que seja o poder que tenha. Nada mais curioso do que o opúsculo de Arquimedes, que felizmente nos foi transmitida, e chamada de *l'Arénaire*³. Arquimedes quer provar, o que é evidente de si mesmo para quem tem a primeira ideia de nossa notação aritmética, que podemos sempre expressar um número tão grande, e, por exemplo, um número superior ao dos grãos de areia que conteria a esfera do mundo, tomando como raio desta esfera, segundo a doutrina pitagórica, a distância do sol às estrelas fixas. O mundo é ainda maior do que Arquimedes o concluiu dos dados astronômicos do seu tempo, mas o detalhe dos seus cálculos não nos interessa: o que impressiona é que um gênio tão poderoso, tão inventivo, o Newton da antiguidade, não inventa nesta ocasião a nossa notação aritmética, o que seria uma maneira tão simples de estabelecer a proposta que quer estabelecer, de resolver a questão que quer resolver. Em vez disso, imagina um artifício muito mais complicado, partindo do fato de que a língua é suficiente para exprimir os números até uma *miríade de miríades*, que poderá ser convencionalmente considerada como uma *unidade de segunda ordem*, salvo se passar do mesmo modo para unidades de ordem superior: esta divisão por ordens corresponde a uma divisão por frações de oito algarismos na nossa aritmética decimal. Não lhe vem à cabeça que pode haver, num sistema de escrita ideográfica alheio aos seus hábitos do espírito, uma numeração escrita, mais simples, mais regular, mais

³ [N.T.] *O Contador de areia.*

concisa do que a numeração falada. Caso contrário, ele faria logo para a década o que ele imagina para a miríade de miríades, e a chave do sistema seria encontrada. Uma língua de selvagens o serviria melhor neste encontro do que a língua de Homero. Seria mais proveitoso ter à sua disposição o instrumento de uma civilização inferior, tal como a escrita ideográfica da China, conservando, se fosse possível, a capacidade inventiva própria da sua raça.

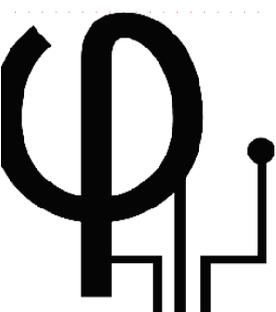
No domínio das raízes numéricas, o grego que vai até a *miríade*, é mais rico do que seus congêneres, o latim e as línguas teutônicas param no *mil*; mas este acréscimo da riqueza da numeração falada tornou-se para os gregos um obstáculo ao aperfeiçoamento de sua numeração escrita, no qual as letras do alfabeto eram usadas para exprimir todos os números até mil, de acordo com um sistema que exigiria 36 caracteres para chegar até à miríade, o que excedia os recursos do seu alfabeto. Mas continuavam a tomar a miríade como base nos cálculos de grandes números; e daí uma contradição, uma incoerência prejudicial às simplificações ulteriores às quais a analogia teria conduzido, sem esta primeira ruptura da analogia. Eis um exemplo do que pode ser a determinação dos primeiros dados para o desenvolvimento ulterior da civilização em tal sentido, e também da vantagem das civilizações tardias que se prestam melhor à admissão e à fusão de elementos de proveniências diversas. Os números romanos que os europeus da Idade Média utilizavam não valiam muito perto ao dos gregos; e essa mesma inferioridade era uma razão para que se acolha mais facilmente uma notação completamente nova: notação sem a qual não se compreende como é que nós podemos sobreviver hoje em dia na contabilidade, em estatística, onde quer que o espírito moderno exija e exigirá cada vez mais a precisão das medições e determinações de qualquer tipo no sentido da grandeza e da ordem.

Ao mesmo tempo, é um exemplo de pretensão legítima à *perfeição absoluta*, na verdade, de instrumentos ou organismos de civilização: porque certamente ninguém se atreverá a procurar melhor, na verdade notação numérica, que o artifício da nossa aritmética de posição, de tal forma é, em sua simplicidade extrema, manifestamente adequado para a essência da coisa. Que os chineses ponham, se quiserem, em linhas verticais o que nós colocamos em linhas horizontais, é uma questão de gosto que não se deve disputar e que não altera nada ao sistema: o essencial é que não possam, quando quiserem, aperfeiçoar a sua notação aritmética, fazer grandes cálculos, ter tabelas de logaritmos, mesas astronômicas, publicar grandes volumes de estatísticas e



grandes contas de orçamentos, sem adotar o zero e o valor da posição; e os habitantes dos outros planetas fariam aritmética, que não poderiam fazer de outra forma para lhe dar a perfeição que ela comporta.

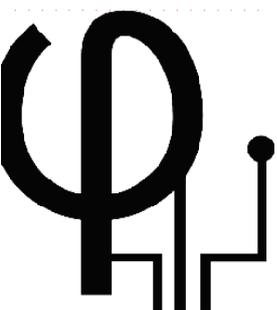
— Qualquer leitor que saiba um pouco o que é que a álgebra, compreenderá, a partir do que precede, por que razão os gregos não experimentaram a álgebra, como nós ouvimos. Os problemas a que se aplica a nossa álgebra elementar são precisamente aqueles a que os gregos consideravam muito mais elegante, muito mais exato (do ponto de vista especulativo onde se colocava para julgar da exatidão) de aplicar a geometria ou a construção gráfica. Eles não tinham, portanto, nenhuma razão para introduzir nos elementos matemáticos, no que era ensinado correntemente, nada que se assemelhasse à nossa álgebra. Era necessário passar às questões sobre os números inteiros, aos quais a lei da continuidade e, portanto, as construções da geometria não se aplicam, para sentir a necessidade de expressar, usando abreviaturas ou *siglas* acordadas, as operações a serem feitas para a solução do problema. Ora, imaginemos o que seria a álgebra, se só servisse para ouvir as memórias de Gauss ou de Jacobi: uma dezena de curiosos cultivá-la-iam na Europa. Era aqui que estava a álgebra dos gregos, que não se distinguia daquilo a que hoje chamamos teoria dos números, e de que não temos monumento certo anteriormente à época alexandrina. Mas os árabes, herdando a ciência dos gregos, não eram obrigados a herdar os seus pré-conceitos científicos; os brames hindus ainda menos, se é que o seu conhecimento em álgebra não lhes pertence em si, e que é preciso ver, como para a aritmética da posição, o resultado distante de algumas comunicações com o mundo grego, quando este se inclinava já para sua decadência. Nada os levava a atribuir menos valor a uma regra aritmética do que a uma construção gráfica. Por isso, é legítimo afirmar que os árabes ou hindus deram provas da sua originalidade; que criaram a verdadeira álgebra, a que se adapta, não à teoria dos números como números, que não é senão uma curiosidade do espírito, mas à teoria das grandezas mensuráveis, na medida em que podem exprimir-se por números, a qual é a chave ou uma das chaves mestras da explicação dos fenômenos naturais. Eis uma das invenções de grande alcance para as quais era bom que a Idade Média tivesse outros tutores para além dos gregos. Sem acrescentar nada de notável, até à época renascentista, ao que os árabes lhes tinham ensinado sobre o assunto, os ocidentais tinham tido tempo para adquirir um



gosto suficiente para não serem desviados pelo retorno às fontes gregas, e para se dedicarem, precisamente nesta época de renascimento geral, com tanta intensidade.

— O mesmo se pode dizer de outra invenção de primeira ordem, a da *trigonometria* e das tabelas trigonométricas. A trigonometria é um método para substituir a construção gráfica por cálculos aritméticos, sobre os problemas dos triângulos, aos quais trazemos sobre os outros problemas das figuras de geometria. A este respeito, os astrônomos gregos não podiam permanecer na soberba indiferença dos puros geômetras. Era demasiado claro que a construção pequena, na areia ou no papiro, de um triângulo tão desproporcionalmente afunilado como aquele que reúne o centro do sol em dois pontos da superfície terrestre seria um péssimo modo prático de avaliar com alguma aproximação a distância da terra ao sol, ou a relação dessa distância ao raio de terra. Mas como encontrar uma relação aritmética entre os lados de um triângulo e os ângulos desse mesmo triângulo, ou os arcos do círculo que servem normalmente para medi-los? De relações diretas, não há nenhuma: é necessário introduzir algum meio termo, os astrônomos gregos tinham recorrido às *cordas* que unem as extremidades dos arcos do círculo. É claro que num determinado círculo de raio, cada arco ou ângulo tem a sua corda perfeitamente determinada, que poderíamos medir de uma vez por todas com extrema precisão, como fazem os nossos físicos nas suas delicadas observações, se as propriedades do círculo não permitissem substituir esta medida física por processos de aproximação numérica, à verdade extremamente difíceis, mas que seriam executados de uma vez por todas por calculadores de profissão. É a aplicação ao trabalho científico, do grande princípio da divisão do trabalho. Em consequência, os astrônomos gregos, após ter dividido e subdividido o círculo em tantas pequenas partes iguais (*minutoe*) quanto necessária para o grau de exatidão de suas observações e de seus cálculos, tinham-se esforçados por pôr as tabelas onde as cordas figuravam ao lado dos arcos ou dos ângulos correspondentes e que deviam servir, em virtude das relações fornecidas pela geometria, a calcular num triângulo, por meio das grandezas medidas diretamente, aquelas cuja medição direta é impossível: era uma trigonometria.

No entanto, esta trigonometria não era a mais conveniente; e se os gregos tivessem tido tanto gosto pela arte do engenheiro como pelas especulações de geometria pura, a própria prática tê-los-ia posto num caminho melhor. Com efeito, desde que a



invenção dos caminhos-de-ferro nos tornou a todos mais ou menos engenheiros, como é que nos apercebemos do *declive*⁴ do caminho ou do ângulo que faz com uma linha horizontal? Dizemos que o declive é de um, dois, três milímetros por metro, o que significa que avançando um metro no sentido horizontal, você ganha em altura um, dois, três milímetros. Não se trata nem de ângulo, nem de arco, nem de corda, embora tudo isto esteja implicitamente atribuído quando se atribui o *declive*. Pois bem! Que se calculam uma tabela de declives para cada valor de ângulo; que sejam acrescentadas, por uma questão de conveniência, outras tabelas que não sejam senão uma simples transformação da primeira; e que se tenham precisamente as tabelas trigonométricas mais adequadas ao uso, não apenas do engenheiro, mas do astrônomo, do físico e de quem tiver de aplicar a geometria. Muito mais, esta escolha feliz de grandezas intermediárias abrirá à pura especulação um campo de uma fertilidade inesgotável, absolutamente desconhecida aos geômetras gregos mais sérios. Pode-se dizer que há todo um mundo de construções ideais que esta primeira ideia faz descobrir e da qual ela explica a bela ordenança: prova certa de que a trigonometria assim fundada não é arbitrária; que ela tem a ver com a natureza das coisas; que ela não prevalece apenas sobre a trigonometria dos gregos, mas que subsistirá sempre como a melhor de todas.

Quer a tivessem emprestado aos hindus quer não, bem como os seus números⁵, os astrônomos árabes depararam-se com esta ideia que os gregos podiam ter tão facilmente e que não tiveram: mas é preciso fazer justiça sobretudo aos nossos astrônomos alemães do século XV, antecessores imediatos de Copérnico, que se empenharam imediatamente em aperfeiçoar, as novas tabelas, que se tornaram de uma construção e de um uso muito mais simples pela aplicação da aritmética decimal aos números fracionários. Foi o encaminhamento para a construção das tabelas logarítmicas, que mais tarde trouxe para nós a sua última perfeição o cálculo aritmético e as suas aplicações à geometria assim como a todas as ciências que dela dependem.

— Finalmente chegamos à astronomia. Na realidade, a Idade Média tinha no *Almagesto* ou na *Grande Composição* de Ptolomeu, o que tanto amava, um livro canônico, um sistema consagrado pela autoridade de um antigo, de um grande legislador científico. Onde a maior parte dos homens não pode apegar-se nem à autoridade dogmática de um corpo sacerdotal, nem à autoridade dos corpos doutos, é preciso que

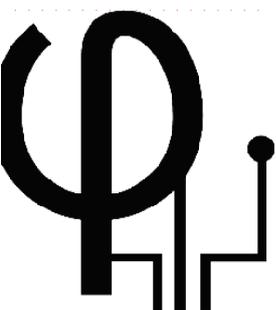
⁴ [N.T.] ou o *coeficiente angular*.

⁵ Ver CHASLES, Michel. *Recherches sur l'astronomie indienne*. In : *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, t. XXIII, p. 846 e HUMBOLDT, *Cosmos*, t. II, p. 271 e 539 da tradução francesa

tenha a autoridade de um chefe de escola. Onde estariam ainda hoje os nossos povos do mundo, os nossos literatos, os nossos filósofos falantes, se não confiassem nas Academias, no Observatório, para pronunciarem entre Copérnico ou Newton e os espíritos barrocos que, todos os anos, lançam uma brochura para demolir Copérnico ou Newton? Ora, faltavam academias na Idade Média, e a Igreja tinha a sabedoria de definir apenas em certa medida o dogma astronómico: era necessário, portanto, ter a autoridade de um ancião, e Ptolomeu era para os cristãos do Ocidente, como para os árabes ou os tártaros convertidos ao Islã, o Aristóteles da astronomia. Os aperfeiçoamentos de pormenor por eles introduzidos na doutrina do mestre, no decurso de um período relativamente próspero, não tocavam no fundo do sistema, e só podiam interessar, como ainda hoje, os astrónomos de profissão. Aliás, a concepção do *mundo* e do lugar do homem no mundo, tal como resultava do ensinamento dos astrónomos alexandrinos, tal como Cícero o expôs magnificamente num fragmento da *República*, se bastasse para fazer desaparecer os sonhos infantis de uma mitologia védica ou homérica, se mesmo ela não concordava suficientemente com as imagens e as fórmulas populares da pregação cristã, não tinha nada que não se conciliasse muito bem com uma teologia douta. O mundo de Ptolomeu parecia uma máquina, um relógio de catedral, muito mais do que o mundo de William Herschel; e a ideia do relógio, da sua inalterabilidade e da sua justeza perfeita, enquadra-se perfeitamente com a ideia da unidade e da personalidade do relojoeiro, da sua onnipotência e sabedoria infinita. A aliança íntima, selada entre o céu e a terra, entre o visível e o invisível, entre Deus e o homem, esmagava menos a razão, quando a terra sobre a qual o homem reinava era, mesmo para o filósofo e o sábio, o centro e a finalidade da arquitetura do mundo.

— Embora alguns estudiosos dos quais já não se discutem os sistemas, o fundo das religiões proselitistas, fundo essencialmente moral e humano, não era de modo algum uma religião sideral ou uma astronomia sacerdotal, do tipo das que, na antiguidade, tinham podido sair dos antigos colégios de sacerdotes. Ao permitir-se o título de grande pontífice para reformar o calendário, Júlio César tinha, evidentemente, dado à sua reforma um carácter científico e civil, em vez de um carácter religioso. Uma reforma do calendário só se seguiu em períodos que ultrapassam a Idade Média.

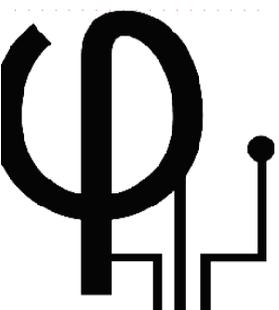
Uma instituição religiosa que tem muito mais influência sobre a vida civil e cuja origem astronômica não pode ser ignorada é a da *semana*. Para os cristãos e muçulmanos da Idade Média, a instituição da semana, provavelmente destinada a



durar tanto quanto a civilização europeia, era de origem judaica, e tinha em comum com a astronomia greco-alexandrina apenas a antiga noção de *sete* estrelas errantes ou planetas, entre as quais a terra não era contada, e à cabeça das quais figuravam o sol e a lua, como chefes do exército celestial. Daí, tantas propriedades místicas do número *sete*. Quer tenham emprestado a noção da semana ao Egito ou à Caldeia, os Judeus, ligando-a à obra dos seis dias e ao descanso sabático, fazendo assim a base do seu sistema religioso e civil, prolongaram-na por assim dizer. Aliás, tinham-na purificado, evitando-se bem de dar aos seis dias úteis nomes que podiam evocar superstições idolátricas ou astrológicas. Os cristãos não tiveram o mesmo escrúpulo; na Idade Média, especialmente ninguém estava mais chocado com a associação do nome de Vênus com uma prescrição de abstinência. A regulamentação pela Igreja de todos os detalhes da vida foi tão longe que não se podia passar sem uma nomenclatura para todos os dias da semana; neste sentido, qualquer que seja a opinião que se adote sobre as origens mais antigas, a Igreja cristã pode ser considerada a verdadeira fundadora da instituição da semana. A reforma protestante poderia ter revertido, neste ponto como noutros, à simplicidade hebraica, se já os hábitos da vida civil não tivessem sido suficientes para manter a instituição estabelecida para um fim religioso.

— Restaria, para completar a revisão do *quadrivium*, falar da música, comparando com o sistema dos gregos o sistema da Idade Média: pois, foi especialmente na música e na arquitetura que a Idade Média deu provas de originalidade ou de habilidade em transformar algo novo com o velho. Mas deixaremos que escrevam esta página a pessoas mais capazes. O assunto é difícil; exige estudos especiais a que somos estranhos, e no estado atual das coisas que temos sobretudo em vista, estamos muito longe de Pitágoras e da sua escola, perdemos o hábito de colocar sentados os músicos ao lado dos astrônomos e dos geômetras.

— Para além da enciclopédia matemática ou do *quadrivium* pitagórico, a forma científica, em sentido estrito, não encontrava mais motivos para se aplicar nos Ocidentais da Idade Média do que nos seus antepassados na ciência, nos Gregos e nos Árabes. A ciência não deve ser confundida com o conhecimento. Ainda não é ciência uma multidão de fatos recolhidos, nem de observações registradas, nem um ajuntamento de homens é exército; e, se o tesouro do conhecimento se multiplicar continuamente com o tempo, por vezes, é preciso esperar séculos pela iluminação de uma ideia para que a ciência faça realmente progressos. Em geografia, por exemplo, os



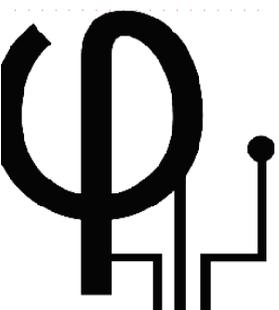
européus já tinham no século XIV, depois de Marco Polo e de outros grandes viajantes da Idade Média, e sobretudo devido às suas comunicações com um povo tão navegante e comerciante como os árabes, uma multidão de conhecimentos que faltavam aos mais sábios de Roma, Alexandria e Atenas; de modo que Ptolomeu lhes parecesse muito mais atrasado em geografia do que em astronomia: mas, de todas as partes da geografia ou melhor, da enciclopédia geográfica, abraçando o conjunto de nossos conhecimentos sobre a configuração, a estrutura, a história do globo e as forças que ali se desenvolvem em grande escala, não havia senão a geografia matemática que tinha sido chamada de ciência, e desde Ptolomeu esta ciência não tinha mudado.

— Não foi suficientemente notado que uma das características importantes da história das ciências na antiguidade, posso assim dizer, é a ausência dos gregos de uma geologia, ou melhor, do ponto de vista da escola de Werner, de uma geognosia verdadeiramente científica. Contudo, como disse Alexander von Humboldt⁶, “a estrutura peninsular da costa setentrional do mar Mediterrâneo, a disposição das ilhas que foram separadas violentamente ou que foram levantadas pela força dos vulcões, ao longo das fendas com as quais o globo é sulcado, conduziram prematuramente à considerações geológicas sobre a laceração dos terrenos, sobre os abalos sísmicos e o transvasamento das águas mais altas do Oceano para as bacias mais baixas. A ponte, os Dardanelos, o Estreito de Gades e o Mediterrâneo, com suas numerosas ilhas, eram muito adequados para chamar a atenção para esse sistema de eclusas naturais.”. Assim isto foi, até certo ponto, negligenciar o pão de cada dia por alguns pratos saborosos. Não se pode cavar as fundações de um edifício, escavar um poço, explorar uma pedreira, perfurar uma rota, sem reconhecer os traços inconfundíveis das lentas operações da natureza, bem mais adequadas para se prestar a uma sequência teórica e para iluminar o conjunto da filosofia natural, do que vislumbres incertos das causas muito particulares que produziram alguns dos grandes acidentes que oferece a crosta terrestre em seu estado atual. Após os mitos dos sacerdotes e dos poetas à maneira de Hesíodo e Empédocles, após as “explicações universais” dadas em suas escolas de filosofia pelos Tales e Anaximandro, os *netunianos* e os *vulcanos* daquela época, os gregos, entrando finalmente no campo científico, poderiam ter feito pela geologia o que tinham feito pela astronomia e a medicina: a geologia poderia ter tido seu Hiparco e seu Hipócrates. Não houve necessidade de uma astronomia, física, química, mineralogia, nem de uma

⁶ *Cosmos*, t. II p. 142 da tradução francesa.

anatomia avançada para estabelecer as grandes bases da geologia, para caracterizar suficientemente os granitos, pórfiros, arenitos e calcários; para distinguir depósitos estratificados e fluxos de basalto ou lava; para observar inclinações e rupturas de camadas; para constatar, de acordo com a natureza e a posição do terreno, a presença ou ausência de detritos fósseis, alguns pertencentes às espécies inferiores que poderiam ter sido confundidas em um primeiro esboço, outros às espécies superiores, peixes, reptéis, quadrúpedes. A própria observação geológica teria levado a um discernimento dos tipos, a uma perfeição mais rápida dos diversos ramos das ciências naturais, e talvez a uma modificação precoce de ideias geralmente aceitas em pontos majoritários. Por que isso não foi feito, quando nenhum dogma imperioso, nenhuma crença oficial, o impediu do feito? Por que é que os gregos, a quem a natureza havia concedido tantos sentidos extraordinários, não tinham o dom da curiosidade geognóstica, como tinham em um tão alto grau o dom da curiosidade geométrica? Pela mesma razão, aparentemente, que a Índia tinha os poetas, os metafísicos, e até mesmo os astrônomos, geômetras e algébricos, mas nenhum historiador, enquanto a China tinha os moralistas, historiadores, naturalistas e até mesmo poetas e astrônomos, mas nenhum geômetra. *Non omnia possumus omnes*: o adágio se aplica a raças e povos, bem como a indivíduos. Somente o dano é maior quando a privação diz respeito a um desses povos privilegiados, destinados a serem instituidores de outros povos. Encarregados com os cuidados de nossa educação científica, os gregos o fizeram mal em um aspecto importante, e o espírito humano foi afetado, não apenas na Idade Média, mas mesmo em tempos muito próximos aos nossos. Os povos que imediatamente herdaram a estrutura científica dos gregos, não encontrando lugar para a geologia, não estavam em condições de preencher espontaneamente essa lacuna; e mais tarde, depois de uma teologia erudita ter sido constituída sem preocupação por uma ciência que não existia, foi necessário esperar até que o espírito científico recuperasse sua total independência, a ponto de uma ciência, mesmo a última a chegar e as suas das gerações anteriores, fosse admitida a usufruir do benefício da emancipação, tão logo pudesse justificar seus títulos.

— Poderíamos aplicar à física propriamente dita o que toda hora dizemos sobre a geografia: algumas novas aquisições não mudaram a forma da ciência, como os gregos a haviam concebido. Não se deve confundir uma observação, nem mesmo uma medição, com um experimento. Assim, podiam-se encontrar os vidros dos besículos [*franceses*], ou mesmo mensurar os poderes refringentes dos corpos



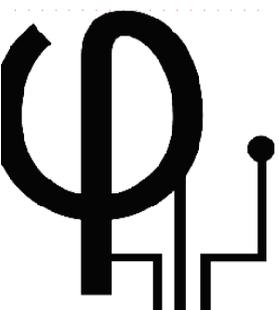
transparentes, sem modificar fundamentalmente a ciência da ótica, sem que ela cesse de ser como no tempo de Ptolomeu e até o século XVII, uma aplicação, um corolário da geometria, em vez de um ramo da física como agora a entendemos. Para encontrar o novo na física por meio da experiência, é preciso ser um experimentador consumado e ter instrumentos delicados; os primórdios na química são mais fáceis e mais atraentes, e ainda hoje temos mais químicos de primeira ordem do que grandes físicos. “Comparados aos físicos, aos mecanicistas e aos geômetras, os químicos”, diz Dumas⁷, “parecem-nos os verdadeiros inventores da arte de experimentar. Se foram os últimos a fazer teorias, é que a tarefa deles era muito mais difícil. É só de ontem, sem dúvida, que podemos datar nossas primeiras tentativas de teorias corretas, e ainda assim, a observação dos fenômenos químicos, a arte de coordená-los para um determinado propósito e de reproduzi-los à vontade, data das primeiras idades do mundo. “Após a simples contemplação da natureza”, também diz Alexander de Humboldt⁸, “após a observação dos fenômenos que se produzem acidentalmente (*leia-se* sem nossa intervenção) nos espaços do céu e da terra, vem a pesquisa e a análise desses fenômenos, a medição do movimento e do espaço em que ocorrem. Foi durante a época de Aristóteles que, pela primeira vez, foi colocado em uso este método de pesquisa; ainda mais restrito à natureza orgânica. Ainda existe no conhecimento progressivo dos fatos físicos um terceiro grau mais elevado do que os outros dois. O meio de consegui-lo é provocar os fenômenos você mesmo e à sua vontade; em uma palavra, é a *experimentação*. Os árabes ascenderam a este terceiro grau, quase completamente desconhecido pelos antigos.... O conhecimento das substâncias medicinais, fundado por Dioscórides na escola de Alexandria, é, em sua forma científica, uma criação dos árabes... deles vieram as primeiras prescrições consagradas pela autoridade dos magistrados e análogas ao que hoje chamamos de *dispensários*, que depois se difundiram na escola de Salerno, na Europa meridional.... Esta época é marcada pela composição de ácido sulfúrico, de ácido nítrico e de água régia, pela preparação do mercúrio e de outros óxidos metálicos, enfim pelo conhecimento da fermentação alcoólica.... Assim, pela primeira vez foi observada a heterogeneidade das substâncias e a natureza das forças que não se manifestam pelo movimento, e que, ao lado da excelência da *forma*, tal como entendida por Pitágoras e Platão, introduziu o princípio da *composição* e da *mistura*. É sobre essas diferenças de forma e mistura que

⁷ *Leçons sur la philosophie chimique* (1836), 1ª lição.

⁸ *Cosmos*, t. II, p. 258 e SS da tradução francesa.

repousa tudo o que sabemos sobre a matéria; são as abstrações (*leia* as ideias) sob as quais acreditamos que podemos abraçar o todo e o movimento do mundo, por medição e por análise.”

No fundo, quando o espírito humano se entrega às suas tendências especulativas, tudo leva a identificar o que o ilustre autor aqui distingue, a admitir que a heterogeneidade atine a diferente configuração das partículas elementares, a supor os movimentos moleculares, imperceptíveis aos nossos sentidos, elusivos aos nossos instrumentos e capazes de explicar todas as aparências que acompanham as reações químicas: mas, qualquer julgamento que temos sobre essas reações transcendentais e puramente ideais, a distinção assinalada, não conserva mais seu valor no que concerne a história e a característica das ciências positivas, ao mostrar como o que se presta melhor a experimentação sensível pode ser, em um certo estado das ciências, o que se presta menos à explicação teórica. Ela nos ajuda notadamente a compreender porque as ciências de proveniência árabe não puderam penetrar e até mesmo se aperfeiçoar na Europa Medieval, que foram tidas como ciências ocultas e, de certa forma, como especialidades suspeitas, estrangeiras à filosofia reinante e ao ensino oficial. De fato, tendo em vista as teorias físicas geralmente admitidas, a Idade Média não estava então nem mais nem menos avançada que a antiguidade greco-romana. Talvez o fosse menos, no sentido de que uma falsa ciência, revestida de mais autoridade, teria exigido mais esforços para desbravar o terreno e deixar o campo livre aos trabalhos menos estéreis se por um outro lado o espírito humano, há muito tempo fechado sobre si mesmo, não tivesse adquirido forças com as quais, como a ocorrência bem provou, pudesse prontamente reganhar o tempo perdido. Mas também, porque os pitagóricos vieram depois dos primeiros filósofos da Jônia e negligenciando seus traços em seu amor pela geometria e seus métodos rigorosos, tinham relegado à física ao domínio da *opinião* (δόξα), quer dizer, deixaram a física fora do seu quadro científico. Isso determinou para os gregos a direção do platonismo e do peripatetismo. Disso resulta ainda que na Idade Média a física (salvo a parte deixada aos adeptos ou aos *árabes*) só podia figurar nas escolas e influenciar a cultura geral dos espíritos a título de atividade, não de *quadrivium* ou da *ciência* propriamente dita, mas da *filosofia*, como resultado da lógica, da metafísica e da moral. Este, é, portanto, o momento de falar da filosofia da Idade Média: para isso convém retomar as coisas pelo começo e de regressar ao *trivium*.



REFERÊNCIAS

COURNOT, Antoine-Augustin. *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes*. Tome 1. Paris: Hachette, 1872.

COURNOT, A.; THIERRY LACOUR, P. C.; OLIVEIRA CHAIA, J.; MATOS LIMA MELO, F.; MUCURY TEIXEIRA, M.; MENDES SBERVELHERI, M.; ALVES TEIXEIRA, M. Considerações sobre o andamento das ideias e dos eventos nos tempos modernos. *Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, v. 5, n. 09, p. 156 - 173, 20 dez. 2020.

