

# ELEUTHERÍA

REVISTA DO CURSO DE FILOSOFIA | UFMS

REVISTA ELETRÔNICA

ISSN 2527-1393

Vol. 7 | N. 12, Jan-Jun, 2022



# Eleutheria

Revista do Curso de Filosofia – Vol. 07, N. 12 – janeiro de 2022 – junho de 2022  
ISSN 2527-1393 – Publicação Semestral

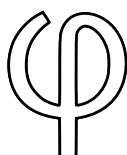
**Editores-Chefes** Dr. Ricardo Pereira de Melo (UFMS)  
Dra. Marta Nunes da Costa (UFMS)  
Dr. Stefan Vasilev Krastanov *In Memoriam*

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

**Conselho Executivo** Dr. Erickson Cristiano dos Santos (UFMS) Dr. José Carlos da Silva (UFMS)  
Dra. Máira 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. Elsie José Corá (Universidade Federal Fronteira Sul)  
Dr. Emanuele Tredanaro (Universidade Federal de Lavras)

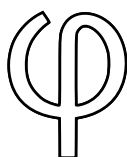


Dr. Érico Andrade Marques de Oliveira (Universidade Federal de Pernambuco)  
Dr. Fabio Maia Sobral (Universidade Federal do Ceará)  
Dr. Fernando Frota Dillenburg (Universidade Federal do Rio Grande do Sul)  
Dra. Georgia Cristina Amitrano (Universidade Federal de Uberlândia)  
Dr. Gustavo Silvano Batista (Universidade Federal do Piauí)  
Dr. Horácio Lújan Martínez (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)  
Dr. Jadir Antunes (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)  
Dr. João Geraldo Martins da Cunha (Universidade Federal de Lavras)  
Dr. João José de Almeida (Universidade Estadual de Campinas)  
Dr. José João Neves Barbosa Vicente (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)  
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)

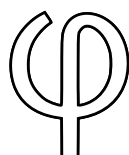
---

**Pareceristas  
*ad hoc***

Dr. Amir Abdala (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)  
Dr. Ana Carolina Soliva Soria (Universidade Federal de São Carlos)  
Dr. Artur Bispo Santos Neto (Universidade Federal de Alagoas)  
Dr. Bruno Gonçalves da Paixão (Universidade Estadual do Oeste do Paraná)  
Dra. Cristina Agostini (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)  
Dr. Daniel Cardozo Severo (Universidade de Taubaté)  
Dr. Daniel Salésio Vandresen (Instituto Federal do Paraná)  
Dra. Emanuele Tredanaro (Universidade Federal de Lavras)  
Dr. Fabricio Santiago Almeida (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)  
Dr. Gérson Pereira Filho (Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais)  
Dr. Hugo Tannous (Universidade Federal de Juiz de Fora)  
Dra. Janilce Silva Praseres (Universidade da Beira Interior)  
Dr. José João Neves Barbosa Vicente (Universidade Federal do Recôncavo da Bahia)  
Dra. Mariana Alves de Andrade (Universidade Federal de Alagoas)  
Dr. Pedro Proscurcin Junior (Centro de Estudos em Filosofia Americana)  
Dra. Priscila Rossinetti Rufinoni (Universidade de Brasília)  
Dr. Rainri Back (Universidade de Brasília)  
Dr. Renato dos Santos (Pontifícia Universidade Católica do Paraná)  
Dra. Sônia Mari Schio (Universidade Federal de Pelotas)  
Dra. Thana Mara de Souza (Universidade Estadual de Maringá)  
Dr. Weiny César Freitas Pinto (UFMS)  
Dr. Wellington Lima Amorim (Universidade Federal do Maranhão)  
Me. Aline Matos da Rocha (Universidade de Brasília)  
Me. Arthur Brito Neves (Universidade Federal de Goiás)  
Me. José Rodrigo Gomes de Sousa (Universidade Federal de Sergipe)  
Me. Luciano Magalhães Alves (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)  
Me. Mariane de Oliveira Farias (Universidade de São Paulo)  
Me. Paula Furtado Goulart (Universidade de Brasília)



<b>Diagramação e Preparação dos Originais</b>	Jade Oliveira Chaia (UFMS)
<b>Capa</b>	Michelly Alves Teixeira (UnB)
<b>Imagem</b>	Dorothea Lange / San Lorenzo, California, 1942
<b>Endereço para correspondência</b>	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
<b>Endereço Eletrônico</b>	Website: <a href="http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index">http://seer.ufms.br/index.php/reveleu/index</a> E-mail: <a href="mailto:eutheria.revista@gmail.com">eutheria.revista@gmail.com</a>



## Sumário

**Editorial** .....06 – 09

### Artigos

*A construção platônica da figura do filósofo* ..... 10 – 22

Felipe Ramos Gall

*Primeiros apontamentos da alquimia das Leis em Platão* .....23 – 40

Ataliba Carpes

*Temporalidade e não-contradição no livro Γ da Metafísica de Aristóteles* .....41 – 58

Bruno Macedo

*Circunscrições sobre o conceito de verdade em Nietzsche: as bases para o reconhecimento de uma interlocução valorativa entre a ciência e a moral* .....59 – 80

Eberth dos Santos

*A verdade ainda é relevante para nós? Algumas considerações sobre a verdade e a política em Hannah Arendt*.....81 – 99

Indi Nara Corrêa

*Totalitarismo: conceito, elementos persistentes e o mal no Brasil* ..... 100 – 116

Adriana Novaes

*Entre revoluções: a questão social em Hannah Arendt*..... 117 – 127

Sally Barcelos Melo

*O estatuto da percepção e a significação ontológica do “retorno aos fenômenos” na filosofia de Merleau-Ponty* ..... 118 – 159

Juliano Lagoas

*Da validade psicológica do problema do sentido da vida em Raymond Martin*..... 160 – 182

Anamar Moncavo

*Fenomenologia e arte: a invisibilidade da vida na pintura abstrata de Kandinsky*..... 183 – 194

Janessa Pagnussat; Adriano André Maslowski

*Formation and Eros* ..... 195 – 219

Paula Furtado Goulart

*Pressupostos do projeto trans-humanismo: uma investigação filosófico-interdisciplinar* .....220 – 237

Jorge Luiz Domiciano; Maria Eunice Quilici Gonzalez

## Tradução

[1872] *Considérations sur la marche des idées et des événements dans les temps modernes : chapitres quatrième, cinquième et sixième* – Considerações sobre o andamento das ideias e dos eventos nos tempos modernos: capítulos quarto, quinto e sexto.....238 – 270

*Augustin Cournot*

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

[1929] *Towards a history of the first chapter of Marx's Capital (1929) – Second part* – Para a história do primeiro capítulo de *O Capital* de Marx (1929) – Segunda parte .....271 – 287

*Isaak Rubin*

*Rafael de Almeida Padial*

## Resenhas

*O esquecimento e a história: a psicologia do inconsciente de Carl Gustav Carus*.....288 – 294

*Richard Theisen Simanke*

*Democracia e miséria: sobre a filosofia de Tocqueville* .....295 – 301

*Rosângela Chaves*

*L'Altération des mondes: versions de Philip K. Dick* .....302 – 311

*Luiz Carlos Quirino da Silva*

## [EDITORIAL]

## A LIBERDADE FILOSÓFICA DA ARGUMENTAÇÃO

A possibilidade de defender o próprio pensamento por meio de um discurso cognoscível a outros seres humanos partidários de posições opostas demonstra a grandeza e necessidade que a arte da argumentação racional confere para o campo democrático. Agentes que estão aptos a discutir acerca de diferentes tendências, crenças e posturas diante do mundo em ambiente de respeito mútuo são partícipes políticos que podem reconhecer-se enquanto motores do aperfeiçoamento das instituições de seus territórios e de si mesmos. Assim, o debate que deixa de lado *quem* sustenta tal ou qual discurso em prol daquele que mira no *que é* discutido e em *como* a articulação discursiva é sustentada, confere dignidade a todos e todas que se valem do uso racional do argumento, além de manter as deliberações em tom razoável.

Certamente, a ideia de um espaço que assegure o respeito à fala franca pautada pela arte argumentativa é o ideal daqueles e daquelas que julgam ser a racionalidade e a consciência desta razão o grande traço distintivo dos seres humanos no microcosmo terráqueo e que, portanto, deve ser reverenciado na medida em que indiscriminadamente, o *logos* permite aos humanos serem conscientes do mundo, de si e da própria consciência de que são detentores. Ora, a inspeção acerca dos caminhos que o pensamento pode perfazer quando bem ou mal orientado pelo agente que o exprime, por meio do discurso, é tarefa cara à filosofia desde suas origens gregas, encontrando nos diálogos empreendidos pelo Sócrates platônico o paradigma filosófico da verdadeira argumentação.

Em outros termos, a delimitação da figura de Sócrates como modelo de filósofo, por Platão, confere ao método dialógico, de perguntas e respostas, o estatuto de método filosófico na construção do conhecimento. Nesse sentido, o diálogo é erigido como o caminho a ser percorrido para a busca da verdade, mas também é prática essencial para quem almeja viver filosoficamente.

Entretanto, é preciso bem compreender a dimensão do significado prático do diálogo como essência da filosofia socrático-platônica. Com efeito, quando o diálogo é o campo do encontro de diferentes perspectivas de vida, em que os interlocutores estão imbuídos de respeito pela palavra alheia e abertos a mudança de posicionamento, caso o argumento oposto se apresente mais adequado, a razão argumentativa pode avançar livremente. De fato, a liberdade de um pensamento que se pensa a si mesmo, encontrando em si as origens das mazelas e das benesses das atividades humanas, pode responsabilizar-se inteiramente pelas



consequências das veredas que decidiu trilhar e por suas ações. A filosofia enquanto modo de vida que escrutina o pensamento no diálogo demonstra que nossa existência é sempre compartilhada e o conhecimento da argumentação empreendida pelo outro, meu interlocutor, é a chave para a compreensão de que, na vida real, para que a dissonância engendre harmonia, é preciso estar aberto a ouvir o argumento contrário e, então, a partir dele construir o encadeamento de *logoi* capaz de esclarecer aos participantes da conversa o ponto de partida para o estabelecimento de crenças, perspectivas e posicionamentos, nem que isso signifique demonstrar que a carência de fundamentos está na origem de tais posições para que, em conjunto, de modo solidário, seja possível empreender a reestruturação do mundo.

Assim, “[...] todo mundo precisa ser examinado, e todos são iguais diante da argumentação<sup>1</sup>”, pois “[...] quando o foco não está no argumento, as pessoas mudam facilmente de opinião em razão da fama ou do prestígio cultural do orador ou pelo fato de que a cultura de iguais está de acordo<sup>2</sup>”. Uma vez que se coloca à disposição de pessoas de diferentes origens para empreender o diálogo, Sócrates aprofunda uma filosofia essencialmente argumentativa e livre de preconceitos, em que a valoração do argumento se desvincula de seu emissor e permite que todos tenham, de maneira equivalente, os pensamentos inspecionados. Nesse sentido, o sofista estrangeiro é analisado do mesmo modo que o jovem ateniense e ao escravo é dada a possibilidade de expressar o pensar tal como se fosse cidadão.

Portanto, é imbuída do espírito socrático que privilegia a argumentação em detrimento da autoridade que a presente edição da *Eleuthería – Revista do Curso de Filosofia da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul* chega a seus leitores e suas leitoras. Com temáticas bastante heterogêneas, os artigos, resenhas e traduções que compõem este número frutificam o fazer filosófico de seus autores e suas autoras do início ao fim das páginas: com instigantes problematizações, elucidações e indicações de possíveis soluções, a inquirição filosófica elaborada a partir de diferentes momentos da *História da Filosofia* é exposta de modo a que o leitor e a leitora se aproprie da diversidade do pensar e possa, por si mesmo e por si mesma, experimentar o autêntico prazer proveniente da arte de argumentar.

É com o desejo de que a verdadeira *eleuthería* (liberdade) do pensar filosófico seja a marca desta edição, que convidamos nosso público a adotar a postura plural e argumentativa

<sup>1</sup> NUSSBAUM, M. Pedagogia socrática: a importância da argumentação. In: NUSSBAUM, M. *Sem fins lucrativos*: por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo, Martins Fontes, 2015, p. 51.

<sup>2</sup> NUSSBAUM, M. Pedagogia socrática: a importância da argumentação. In: NUSSBAUM, M. *Sem fins lucrativos*: por que a democracia precisa das humanidades. São Paulo, Martins Fontes, 2015, p. 50.





durante a leitura deste número e que, assim, possamos dar início ao aprofundamento de várias discussões que constituem nossa existência.

\*\*\*

Em seu sétimo volume, décimo segundo número, a *Eleuthería* conta com doze artigos, duas traduções e três resenhas. Na seção de *artigos*, Felipe Ramos Gall discutirá a maneira pela qual Platão delinea Sócrates enquanto paradigma do comportamento filosófico e Ataliba Telles Carpes, por meio da discussão de alguns pontos das *Leis*, de Platão, argumenta em prol de um modelo que o legislador deve levar em consideração para a composição de uma lei. Ainda na vertente da Filosofia Grega Clássica, Bruno Alves Macedo considera o princípio de não-contradição aristotélico para compreender a constituição temporal que o filósofo lhe confere.

Assim, os três primeiros artigos desse volume tratam de autores da *Filosofia Antiga*: Platão e Aristóteles para, em seguida, Erberth dos Santos argumentar acerca do método investigativo de Nietzsche – o filósofo que fez dos estudos da filosofia e da tragédia grega mote fundamental para a compreensão da nossa moral. Posteriormente, Indi Nara Corrêa segue com a problemática da verdade e da política em Hannah Arendt com uma instigante proposta de situacionar o posicionamento da filósofa acerca da verdade *despótica* de Platão e da preservação da verdade no âmbito político para pensarmos em nossa atualidade marcada pela *Covid-19* e pelas *Fake News*.

Adriana Carvalho Novaes e Sally Barcelos Melo são outras duas autoras que nos brindam, respectivamente, com a reflexão sobre o totalitarismo pela via arendtiana e com a discussão acerca da distinção entre público e privado concebida por Hannah Arendt por meio das análises sobre política, pobreza e miséria.

Após as férteis argumentações sobre a filosofia arendtiana, passamos a Juliano Lagôas que apresenta como centro de discussão o exame do movimento do ‘retorno aos fenômenos’ na *Fenomenologia da percepção* de Maurice Merleau-Ponty, enquanto Anamar Moncavo Oliveira expõe o pensamento de Raymond Martin, autor pouco discutido nos meios acadêmicos, que reflete sobre uma das mais importantes questões para todos os humanos, a saber, qual é o sentido da vida.

O modo segundo o qual a arte é interpretada pela fenomenologia de Michel Henry é o ponto nevrálgico da argumentação de Janessa Pagnussat e Adriano André Maslowski. Levando em consideração conceitos como interioridade, invisível e visível, a dupla pretende pontuar de que modo se constitui a relação fenomenológica com a arte. Já Paula

Furtado Goulart detém-se na noção de alteridade e suas consequências para Gadamer e Han, não se esquecendo de pautar a importância de *Eros* e a relação dicotômica entre a positividade e a negatividade.

Encerrando os textos em formato de artigo, temos uma argumentação escrita a quatro mãos por Jorge Luiz Domiciano e Maria Eunice Quilici Gonzalez. Ao empreenderem a análise dos pressupostos e consequências do projeto Trans-Humanismo para as sociedades, eles encarnam na prática a possibilidade do diálogo filosófico socrático ao compartilharem a autoria de um pensamento.

Na seção de traduções, Augustin Cornot recebe a letra da língua portuguesa pelas mãos de Jade Oliveira Chaia, Michelly Alves Teixeira, Paula Furtado Goulart e Rogério Santos dos Prazeres, enquanto o artigo de Isaak Ilich Rubin é traduzido por Rafael de Almeida Padial.

As resenhas de *Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma*, de *Democracia e Miséria: sobre a filosofia de Tocqueville* e de *L'altération des mondes: versions de Philip K. Dick* abrem perspectivas para o despertar do interesse do público em recentes traduções para a língua portuguesa (caso dos primeiros títulos) e na publicação de David Lapoujade, em francês.

Assim, a *Eleuthería – Revista do Curso de Filosofia da UFMS* encerra as páginas deste volume com a firme convicção de que seus leitores e suas leitoras terão muitos motivos para experimentar a inquietude do pensamento que perfaz a infinita peregrinação da argumentação.

*Campo Grande, 02 de maio de 2022.*

*Cristina de Souza Agostini*

*Professora Adjunta de Filosofia Antiga*

*Universidade Federal de Mato Grosso do Sul*



Recebido em: 18/02/2022

Aprovado em: 24/03/2022

Publicado em: 03/05/2022

## A CONSTRUÇÃO PLATÔNICA DA FIGURA DO FILÓSOFO

### THE PLATONIC CONSTRUCTION OF THE FIGURE OF THE PHILOSOPHER

Felipe Ramos Gall<sup>1</sup>  
([felipegall@outlook.com](mailto:felipegall@outlook.com))

**Resumo:** Partindo das referências textuais anteriores à Platão que apresentam termos cognatos ao vocábulo “filósofo”, bem como da tradição que atribui a Tales de Mileto a designação de primeiro filósofo, o presente artigo tem por objetivo apresentar o modo como Platão constrói a figura ideal do filósofo, encarnada na personagem principal de seus diálogos, Sócrates. Entretanto, eleger Sócrates como o modelo de filósofo não seria fácil, pois Sócrates era uma figura controversa. Por conta de sua excentricidade, Sócrates já havia virado personagem de uma manifestação artística com a qual Platão dificilmente conseguiria competir em popularidade, e que, por conta disso, já havia estabelecido uma interpretação da personagem Sócrates muito mais vivaz nos corações e mentes dos atenienses. Trata-se, claro, da comédia. Assim, pretende-se argumentar aqui também que Platão precisou dialogar e mesmo digladiar com a comédia, a fim de resgatar a figura de Sócrates de seu aspecto meramente cômico.

**Palavras-chave:** Platão. Sócrates. Filósofo. Comédia.

**Abstract:** Starting from textual references prior to Plato that present cognate terms for the word “philosopher”, as well as from the tradition that attributes to Thales of Miletus the designation of the first philosopher, this article aims to present how Plato constructs the ideal figure of the philosopher, embodied in the main character of his dialogues, Socrates. However, to elect Socrates as the model philosopher would not be easy, because Socrates was a controversial figure. Because of his eccentricity, Socrates had already become a character in an artistic manifestation with which Plato could hardly compete in popularity, and which, because of this, had already established a much more vivid interpretation of the Socrates character in the hearts and minds of the Athenians. This is, of course, comedy. Thus, it is also intended to argue here that Plato needed to dialogue and even fight with comedy in order to rescue the figure of Socrates from his merely comic aspect.

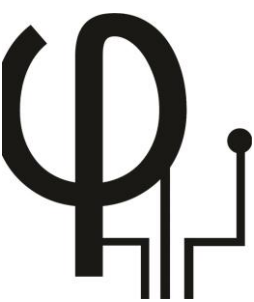
**Keywords:** Plato. Socrates. Philosopher. Comedy.

Conquanto seja um consenso mais ou menos estabelecido entre os historiadores da filosofia que Tales teria sido o primeiro filósofo, na sua época ninguém o considerava um *filósofo*. Ao invés disso, Tales era na verdade considerado um σοφός, um dos chamados Sete Sábios da Grécia. O próprio termo “filósofo” muito provavelmente nem existia. Dos textos da

<sup>1</sup> Mestre e Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC/RJ. Licenciado em Filosofia e História pela Universidade Católica de Petrópolis. Atualmente é pós-doutorando do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, sob supervisão do Professor Doutor Alexandre Costa.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2338217895232988>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2074-1810>.



Antiguidade que nos foram legados, o primeiro e mais antigo registro que temos de um vocábulo da raiz de φιλόσοφος é φιλοσοφῶν (cf. BRANDÃO, 2013, p. 9; HADOT, 2004, pp. 35-45), particípio presente do verbo φιλοσοφῶ, encontrado numa famosa passagem das *Histórias*, de Heródoto (HERÓDOTO, 1969, I, 29-30). Conta-nos Heródoto que Sólon, após ter feito as leis de Atenas, resolveu peregrinar pelo mundo, afastando-se de Atenas por dez anos, de modo a não ser compelido a modificar suas leis (já que estava instituído que, por dez anos, nenhum ateniense, a não ser Sólon, poderia alterar as leis). Por conseguinte, Sólon embarcou numa jornada de θεωρία (cf. NIGHTINGALE, 2004), peregrinando pelo Egito e pela Lídia. Nesta última, Sólon foi recebido em Sárdis pelo rei Creso, que era famoso por receber e hospedar os sábios helenos em seu suntuoso palácio. É nesse contexto que surge, pela primeira vez (até onde podemos saber<sup>2</sup>) o verbo *filosofar*. Tendo mostrado a Sólon todos os seus tesouros, Creso pergunta:

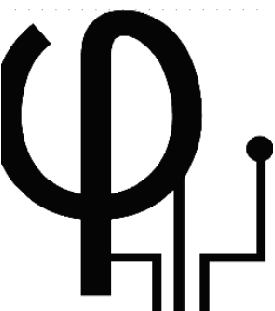
Hóspede Ateniense, nós muito já ouvimos sobre teus discursos, como também de tua sabedoria e das tuas errâncias, e dado que és amante da sabedoria e muito tens peregrinado pelo mundo {ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήσῃς}, agora eu desejaria perguntar-te quem, dentre todos os homens, é, para ti, o mais afortunado<sup>3</sup> (HERÓDOTO, 1969, I, 30, 2, tradução minha).

Notemos que, no contexto, o termo φιλοσοφῶν claramente significa “amar a sabedoria”, sem nenhum peso “filosófico”, no sentido que o termo posteriormente passou a ter. Sólon era “muito viajado”, peregrinava muito, errava pelo mundo, e, com isso, via muitas coisas, experimentava muitas coisas, e esse afã de “ver o espetáculo do mundo” era entendido, já na prosa de Heródoto, como amar a sabedoria.

Em Tucídides, o outro grande historiador da Grécia, encontramos novamente o verbo φιλοσοφῶ, mais uma vez em uma famosíssima passagem: a oração fúnebre de Péricles. Em seu encômio a Atenas, listando todas as características que fazem dela a melhor das πόλεις e o modo de vida ateniense o superior ante todos os demais, Péricles diz: “Pois somos amantes da

<sup>2</sup> Aqui cabe uma ressalva: o fragmento XXXV de Heráclito, citado por Clemente de Alexandria (*Stromata*, V, 140), já falaria de *filósofos*: “É bem necessário investigar muitas coisas para os homens serem amantes da sabedoria” (“γρῆ εἰ μάλᾳ πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἄνδρας εἶναι”). Tradução de Alexandre Costa). Contudo, “filósofo” aparece aqui já como substantivo, e não como verbo, e é bastante improvável que o verbo tenha surgido depois do nome, de modo derivado, e, dado o contexto tardio de Clemente, fica difícil de saber se ele está realmente citando Heráclito ou apenas parafraseando-o. Claro que é possível que o fragmento seja genuíno, mas, dado esse caráter controverso, preferi não levar em conta esse fragmento nas discussões aqui em jogo.

<sup>3</sup> Texto original: “ξεῖνε Ἀθηναῖε, παρ’ ἡμέας γὰρ περὶ σέο λόγος ἀπῖκται πολλὸς καὶ σοφίης εἵνεκεν τῆς σῆς καὶ πλάνης, ὡς φιλοσοφῶν γῆν πολλὴν θεωρήσῃς εἵνεκεν ἐπελήλυθας: νῦν ὧν ἐπειρέσθαι με ἕμερος ἐπῆλθέ σε εἴ τινα ἤδη πάντων εἶδες ὀλβιώτατον.”



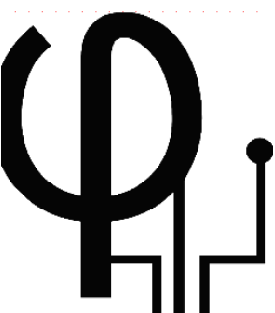
beleza, mas sem extravagância, e somos amantes da sabedoria {φιλοσοφοῦμεν}, mas sem indolência” (TUCÍDIDES, 1987, II, 40). Aqui, novamente, o verbo “filosofar” parece ter estritamente o sentido de amar a sabedoria; Péricles não parece estar se referindo ao ateniense como um “povo de filósofos”. Entretanto, a necessidade da adversativa “ἄνευ μαλακίας”, sem indolência, sem fraqueza, sem “ficar frouxo”, parece já indicar uma carga negativa ao “filosofar”, como se o termo, tomado por si só, já acarretasse um sentido de vadiagem, um ficar largado como um doente, sem se ocupar das atividades importantes, vitais, e por isso a necessidade da parte de Péricles de qualificar esse “amor” à sabedoria. Ou seja, de algum modo já existia, na segunda metade do século V a. C., essa figura do amante da sabedoria indolente, o famigerado *filósofo*.

A última ocorrência do termo, ainda no século V a. C., aparece em outro texto famoso: o *Elogio de Helena*, de Górgias. Górgias, elencando os modos de persuasão, afirma:

Que, porém, a persuasão, aproximando-se pelo discurso, também marca a alma do modo que pretende, é preciso compreender primeiro pelos discursos dos metereólogos, os quais, opinião contra opinião — uma, suprimindo; outra, produzindo — fazem aparecer coisas inacreditáveis e inevidentes aos olhos da opinião. Segundo, pelos necessários combates por meio dos discursos, nos quais um só discurso, escrito com arte, não proferido com verdade, deleita e persuade uma grande multidão. Terceiro, pelos conflitos dos discursos dos filósofos {φιλοσόφων λόγων}, nos quais se mostra também a rapidez do juízo que faz cambiável a credibilidade da opinião (GÓRGIAS, 2009, XIII).

Essa passagem é fundamental por dois motivos: não só o termo “filósofo” finalmente aparece como nome, e não como verbo, ou seja, a figura do filósofo já existe carnalmente para Górgias, como também pela explícita distinção entre o “metereólogo”, isto é, o astrônomo, e o filósofo. Se, para Górgias, essas duas figuras não se confundiam, o mesmo não pode ser dito para o senso comum, como veremos adiante.

Mas antes de vermos essa questão do filósofo e do astrônomo, é preciso fazer referência a mais uma passagem, bem menos famosa. Trata-se de um relato de Diógenes Laércio sobre Pitágoras, ou seja, um relato de um autor do século III d. C., famoso por anedotas que, embora muito divertidas, são suspeitas quanto a sua veracidade, ou seja, um autor sem muita credibilidade quando medido pelos nossos padrões científicos, reportando fatos de um autor do século VI a. C. Enfim, se pusermos momentaneamente entre parênteses nossa vontade de verdade e aceitarmos o relato do primeiro historiador da filosofia como uma autoridade, essa nossa sutil ἐποχή propiciar-nos-á um relato anterior ao de Heródoto, e, portanto, um uso do termo “filósofo” mais antigo. Logo no proêmio de sua obra, Diógenes Laércio nos



conta que “na Filosofia, Pitágoras foi o primeiro a nomear-se a si próprio filósofo” (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, I, 12), e isso porque ele supostamente teria dito que “homem algum é sábio, mas somente deus” (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, I, 12), ou seja, se apenas deus é σοφός, caberia ao homem ser no máximo φιλόσοφος. Tal distinção é tão vital que, de modo extremamente coerente, Diógenes Laércio vai dizer que “a gênese da filosofia se deu por dois princípios, tanto a partir de Anaximandro quanto a partir de Pitágoras” (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, I, 13), sendo o primeiro discípulo de Tales e fundador da escola jônica, e Pitágoras discípulo de Ferecides (que também era reputado como σοφός, apesar de não ser normalmente listado como um dos Sete Sábios<sup>4</sup>), fundador da escola italiana. Ou seja, o duplo princípio da *filo*-sôfia deve ser os primeiros *filósofos*, e não os sábios; logo, sendo Tales um sábio, ele não poderia ser o primeiro *filósofo*. Mas a passagem mais relevante para nosso propósito aqui encontra-se no capítulo dedicado ao próprio Pitágoras, onde Diógenes Laércio nos relata o seguinte:

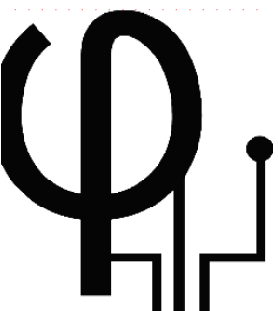
Dizia Pitágoras que a vida é semelhante a um festival: como, pois, uns vão a ele para concorrer, outros, pelo comércio, e outros ainda, os melhores, como espectadores, assim também na vida, ele dizia, uns, servis por natureza, perseguem glória e ganância, outros, os filósofos, a verdade (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, VIII, 8).

Se a figura do filósofo ainda era elusiva no século V a. C., surgindo mais propriamente apenas no final dele, tal como atestado por Górgias, no século IV a. C. o filósofo não só já existia de carne e osso como já desfilava pelas ruas e populava o imaginário grego, especialmente o ateniense. Apesar de pensadores como Xenofonte<sup>5</sup> e Isócrates<sup>6</sup> terem contribuído nesse processo, os maiores responsáveis foram, sem dúvida, Platão e Aristóteles, sobretudo Platão. Mas Platão só pôde realizar esse fabuloso feito porque certo dia, em Atenas, um escultor chamado Sofronisco engravidou uma parteira chamada Fenarete, e esta, cujo nome significa “a que dá à luz a virtude”, deu à luz Sócrates, o homem que para sempre mudou as regras do jogo. Se Sócrates não foi o primeiro filósofo *de facto*, ele o foi *de iure*. Nesse sentido, talvez possamos dizer que Platão “inventou” a filosofia propriamente dita ao dar uma segunda vida a Sócrates, isto é, inventando o personagem do filósofo por excelência, o eterno modelo, *a ideia de filósofo* – e *ideia* é justamente aquilo que deve ser contemplado.

<sup>4</sup> A listagem dos sábios era bastante controversa. Cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, I, 41-42.

<sup>5</sup> Em Xenofonte, o termo φιλόσοφος e suas variações encontram-se em quase todas as suas obras: *Ciropédia*, VI, 1; *Sobre a caça*, XIII; *Sobre os recursos*, V; *Memoráveis*, I, 2; *Econômicos*, XVI; *Banquete*, VIII.

<sup>6</sup> Isócrates inclusive defendia que a filosofia havia sido uma criação ateniense. Cf. ISÓCRATES, *Panegírico*, XLVII.



Todavia, é claro que a genialidade de Platão e seu talento como escritor e pensador foram componentes essenciais para tal empreitada, pois ele não foi nem o primeiro nem o último a escrever diálogos socráticos, que Aristóteles reconhece como sendo um gênero poético. Caso se aceite que Xenofonte escreveu antes de Platão – o que não seria nenhum absurdo – então Platão não foi sequer o primeiro a usar Sócrates como protagonista. O ponto, toda a questão, é que Platão, como muito bem notou Longino, era um emulador do maior dos poetas, Homero, e isso quer dizer, fundamentalmente, que Platão queria rivalizar com o “Educador da Hélade” (PLATÃO, 2013, X, 606e) e tomar o seu posto. Com efeito, Platão mimetiza a épica homérica, no sentido de poetar um Sócrates enquanto herói que é modelo de ἀρετή, de virtude e de nobreza, e que, portanto, deve ser imitado, e, como Sócrates é o herói modelo e é também filósofo, Platão ao mesmo tempo estaria instituindo a filosofia como a verdadeira παιδεία, a verdadeira educação e formação. Eis a necessidade de se delimitar e definir o filósofo e a prática da filosofia, o porquê de Platão ter tomado para si essa tarefa.

Entretanto, eleger Sócrates como o herói modelo da vida filosófica e de sua superioridade não seria tarefa fácil, pois Sócrates era uma figura controversa. Por conta de sua excentricidade, Sócrates já havia virado personagem, de certo modo até recorrente, de uma manifestação artística com a qual Platão dificilmente conseguiria competir em popularidade, e que, por conta disso, já havia estabelecido uma interpretação da personagem Sócrates muito mais vivaz nos corações e mentes dos atenienses. Trata-se, claro, da comédia. Sócrates figurou em algumas, talvez várias, comédias, das quais só temos fragmentos<sup>7</sup>. Mas a história sabiamente preservou aquela que seria a mais importante: *As Nuvens*, de Aristófanes. E trata-se da mais importante sobretudo porque o próprio Platão faz referência a ela, como veremos mais adiante. Uma coisa, contudo, parece ser comum entre o Sócrates das comédias em geral: ele sempre era taxado como sofista, e os comediógrafos brincavam com a ambiguidade que o termo já possuía

<sup>7</sup> Diógenes Laércio (II, 27-28) preservou um fragmento da comédia *Cono*, de Amípsias, que foi apresentada nas Grandes Dionisíacas de 423 a. C., mesmo ano da apresentação da primeira versão de *Nuvens* (terceira e última colocada daquele festival), ficando em 2º lugar, perdendo para a comédia *A Garrafa*, de Cratino. O fragmento de Amípsias (fr. 9 KA) diz o seguinte: “Σώκρατες ἀνδρῶν βέλτιστ' ὀλίγων, πολλῶν δὲ ματαιόταθ', ἤκει / καὶ σὺ πρὸς ἡμᾶς; καρτερικός γ' εἶ. πόθεν ἂν σοὶ χλαῖνα γένοιτο; / τοῦτ' ἰὸ κακὸν τῶν σκοτοτόμων κατ' ἐπήρειαν γεγένηται. / οὗτος μέντοι πεινῶν οὕτως οὐπόποτ' ἔτλη κολακεῦσαι.” (“Sócrates, o melhor dentre poucos homens, e o mais tolo dentre muitos, vens tu também até nós? Ao menos és paciente. Onde tu arranjarias um manto? Este mau hábito é um insulto para os sapateiros. No entanto, mesmo passando fome, ele jamais suportou ser um bajulador.” Tradução de Felipe Campos de Azevedo). Chama a atenção também que o coro da comédia *Cono* era composto por φροντισταί, por pensadores (cf. AZEVEDO, 2015), em mais uma aproximação temática com *Nuvens*. O que ocorreu com Sócrates no ano de 423 a.C., ou no ano anterior, a ponto de ele ser ridicularizado por duas comédias em um mesmo festival? David Konstan (2011, p. 88) aposta que foi a ida de Querefonte ao Oráculo de Delfos e o consequente início da “missão” socrática, o que explicaria a presença de Querefonte em *Nuvens*, apesar da peça (da qual, lembremos, só temos a versão reformulada, cf. DOVER, 1972, pp. 101-120) nunca citar o oráculo. Enfim, quanto a isso só podemos especular.

na época, de ser tanto sábio quanto pensador charlatão. Com isso acresce-se mais um motivo para a necessidade de Platão delimitar o que é o filósofo e a filosofia propriamente dita, já que o contexto histórico, político e cultural da época de Platão via as duas figuras revolucionárias emergentes, sofistas e filósofos, como farinha do mesmo saco. Mais: ambas as figuras traziam consigo novas propostas pedagógicas, rompendo com a educação tradicionalmente estabelecida. As diferenças entre os rivais eram sutis, e manifestar isso é a agonia do platonismo.

O Sócrates representado em *Nuvenis* é precisamente a encarnação das acusações sofridas pelo Sócrates real: ele corrompe a juventude e introduz novas divindades na cidade. Ateu em relação aos deuses olímpicos, Sócrates idolatra em seu lugar as Nuvens e o Turbilhão, representações do devir, da mutabilidade relativista, graças aos quais o discurso injusto, ou fraco, é capaz de derrotar o discurso justo, ou forte, já que tudo é matéria de persuasão. Ensinando isso, Sócrates corrompe os jovens, fazendo-os rejeitar os valores tradicionais, que seriam representados pelo tal discurso justo. Tais “divindades” também trazem consigo um forte caráter naturalista-materialista, como se os estudos astronômicos e, diríamos, *físicos*, “desencantassem o mundo”, afirmando uma verdade mais verdadeira do que as explicações míticas e religiosas, tornando-as obsoletas ou pueris. As Nuvens também seriam representações do ócio e da vadiagem próprios dos que se dedicam a contemplá-las, com uma forte conotação da inutilidade dos saberes astronômicos, e, conseqüentemente, da inutilidade dos que a eles se dedicam. Na pior das hipóteses, o problema nem é a inutilidade, e sim a malícia, o charlatanismo que tais saberes possibilitam, prejudiciais para a cidade e para seu futuro, dado que podem corromper os jovens e, conseqüentemente, as gerações futuras. O Sócrates da peça é um grande charlatão, um *modelo* de charlatanismo, e Aristófanes, que sempre parece celebrar o caos e a irracionalidade, em *Nuvenis*, segundo boa parte dos comentadores, parece tomar as dores do “discurso justo/tradicional”, e por isso dá um desfecho trágico para o seu Sócrates<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> A temática da educação, mais especificamente: dos perigos das novas propostas pedagógicas emergentes, já se encontrava na primeira comédia de Aristófanes, a infelizmente perdida *Δαιταλείς*, “Os Foliões”, de 427 a. C. De acordo com Andrea Capra (2018, p. 64), há a possibilidade de que o dúbio *διδάσκαλος* presente em alguns fragmentos conservados da peça seja Sócrates. Ademais, *Nuvenis* não foi a última palavra de Aristófanes sobre Sócrates: em *Aves*, o arauto elogia a nova cidade das aves, dizendo que antes dessa cidade no vento as pessoas viviam loucas por Esparta e sujas, “socratizadas” {ἔσωκράτου} (v. 1282). No final da peça, o coro de aves, narrando suas viagens fantásticas, canta que na terra dos Ciápodas há um lago onde o sujo Sócrates conduz as almas {ψυχαγωγεῖ Σωκράτης} (v. 1555), e lá estaria também Querefonte, o morcego (v. 1564). A última palavra do comediógrafo sobre Sócrates, até onde temos conhecimento, encontra-se em *Rãs* (vv. 1491-1495), onde, no final da peça, o coro elogia a decisão de Dioniso por Ésquilo ao invés de Eurípidas, pois este último é insensato, já que dá ouvidos ao palavrório vazio de Sócrates contra a música, e é seu cúmplice na difamação da arte trágica.



A peça, é claro, é riquíssima para se pensar o contexto intelectual da época, um documento inestimável. Infelizmente, uma análise mais detida dela fugiria muito do nosso propósito aqui. Contudo, retiremos dela um verso apenas, que apresenta um *name-dropping* importantíssimo para nós. O verso em questão surge quando Estrepsíades, um dos protagonistas, ouvindo sobre as ridículas façanhas intelectuais do Sócrates cômico e interessado em se tornar seu discípulo, ao tomar conhecimento que Sócrates, boquiaberto contemplando o céu, acaba “papando mosca” (de segunda mão, uma mosca já processada pelo aparelho digestório de uma lagartixa...), questiona: “e ainda nos admiramos com esse tal de Tales?” (ARISTÓFANES, 2006, v. 180) Podemos depreender dessa comparação que Aristófanes estabelece entre Sócrates e Tales que ambos são astrônomos inúteis que vivem no mundo da lua e professam saberes ridículos, sendo, por conseguinte, inúteis para a cidade. Se pensarmos que também Platão eternizou uma anedota em que Tales, contemplando as coisas celestes, caiu num poço e foi alvo de escárnio por conta disso, é razoável supormos que já pululavam pelo imaginário ateniense piadas sobre Tales e sua prática, ou seja, já estava estabelecido para o público ateniense que Tales era uma figura ridícula, bem como os seus seguidores<sup>9</sup>.

A pergunta, então, é: por que logo Tales? A resposta não é nem um pouco óbvia. A anedota eternizada por Platão espelha um texto mais antigo, uma fábula de Esopo sobre o astrólogo, que não faz referência a ninguém em específico. A fábula diz o seguinte:

O astrólogo, saindo toda vez ao entardecer, tinha o costume de examinar as estrelas. Pois bem: certa vez, perambulando até as cercanias e com toda a atenção voltada para o céu, sem perceber caiu num poço. Enquanto gemia e gritava, alguém que passava, ao ouvir seus lamentos, aproximando-se e descobrindo o que tinha acontecido, disse para ele: “Ei, você, que pretende contemplar o que está no céu: o que está sobre a terra você não vê?”. — *Essa história alguém poderia aplicar àqueles seres humanos que se pavoneiam das suas excentricidades, mas não conseguem realizar o que é corriqueiro* (ESOPO, 2017, C65/P40).

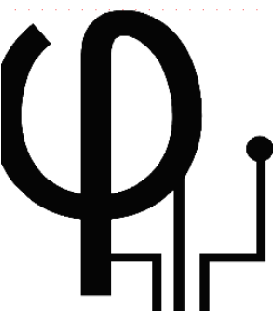
A moral da fábula alerta contra a *αλαζονεία*, a arrogância ou presunção, uma certa *ὕβρις* de querer parecer superior ao que realmente se é. Apesar da figura do *ἀλαζών* ser um *stock-character* da comédia, a fábula não apresenta nenhum riso explícito, apenas uma admoestação. Como veremos melhor mais adiante, a versão platônica, caso aceitemos (o que é muito provável) que Platão conhecia tal fábula e baseou-se nela, identifica o tal astrólogo como sendo Tales, caracteriza a pessoa que o encontra caído no poço como sendo uma serva trácia

<sup>9</sup> Em *Aves* (v. 1010), Pisetero, ouvindo o arquiteto Méton prometer medir o ar e realizar outras façanhas geométricas, exclama: “O homem é um Tales!” {ἄνθρωπος Θαλῆς}.

perspicaz, e acrescenta o escárnio e o riso de deboche na repreensão dela. Mas por que Tales? Diógenes Laércio novamente nos oferece uma pista. Diógenes, que também reconta a mesma anedota de que Tales caiu num buraco, mas numa versão diferente da platônica e sem o citar (DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, I, 34), afirma que Tales foi o primeiro astrólogo-astrônomo (na Antiguidade essas duas figuras convergiam). Se isso for verdade, ou se os gregos tomavam isso como verdade, podemos então interpretar que Tales era o *arquétipo* do astrônomo, e por isso a figura ideal para representar o seu paradigma, seja para o bem ou para o mal.

Mas vejamos em maior detalhe a versão platônica dessa estória, que é o que aqui nos interessa, especialmente porque essa versão da anedota é a única em que o riso está presente. Platão a apresenta na chamada digressão do diálogo *Teeteto*, que é dedicado à questão da ἐπιστήμη, do conhecimento ou “ciência”. Discutindo e tentando refutar o relativismo de Protágoras, evocado no diálogo a partir da primeira resposta de Teeteto para a questão acerca do que é o conhecimento, sendo tal resposta a de que ἐπιστήμη ἐ αἴσθησις, conhecimento é percepção, Sócrates chega a um ponto em que tenta refutar pelo absurdo a tese protagórica de que “de todas as coisas o homem é medida”. Se se levar essa tese ao limite, teremos de admitir que todas as coisas relacionadas à política, o justo e o injusto, o belo e o feio, o piedoso e o ímpio, e todas as demais normas, são meras convenções, estabelecidas tais e quais, podendo muito bem ser outras, e que nenhum indivíduo que legisla acerca delas sabe mais ou está mais certo do que outro, nem uma cidade tem uma constituição melhor que a outra, ou um governante mais sábio etc. (é curioso perceber o quanto o Sócrates de *Nuvens* é protagórico, nesse sentido). No fim das contas, Sócrates está apresentando o problema do critério, que sempre está fadado a surgir quando a discussão sobre a verdade das coisas se restringe ao âmbito fenomênico. Os que negam a realidade do suprassensível afirmam assertivamente, com confiança, “nenhuma dessas coisas têm por natureza uma realidade própria, por si mesma” (PLATÃO, 2010, *Theaet.* 172b3), e que simplesmente γίγνεται ἄληθές, tornam-se verdadeiras, segundo a κοινῆ δόξαν, a opinião comum, pelo tempo em que tais opiniões sejam sustentadas. Chegado um tempo em que tais opiniões se modifiquem, também a verdade das coisas modificar-se-á.

É nesse momento que se inicia a digressão. Tendo dito que os defensores ou acolhedores da doutrina de Protágoras assim se comportam em relação à verdade das coisas, Sócrates, como se refletisse em voz alta, diz para Teodoro: “Mas não só muitas vezes, noutras alturas, como agora, ó espírito divino, me dei conta de que provavelmente os que se dedicam muito tempo à filosofia parecem oradores ridículos, quando se apresentam nos tribunais” (PLATÃO, 2010, *Theaet.* 172c). É como se Sócrates dissesse que essa doutrina de Protágoras parece tão evidente, tão natural, que conta com tamanho assentimento entre a maioria das



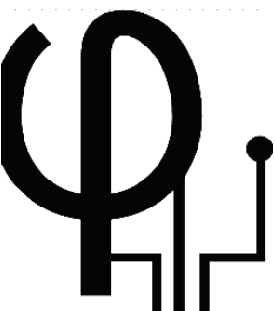
peessoas, que defender o oposto disso, isto é, que a verdade das coisas existe de modo objetivo, universal, que não é algo arbitrário, convencional, e que, como tudo que há no mundo dos sentidos está sempre se transformando e se modificando, uma tal verdade não poderia se encontrar neste mundo, mas em outra dimensão, invisível, suprassensível... no limite, defender o *platonismo*, partir de premissas e axiomas tão radicalmente distintas da maioria das pessoas, torna ridículo quem assim o faz.

Mas Sócrates vai prosseguir dizendo que os jovens educados nos tribunais e coisas afins acabam se tornando escravos, ao passo que os que se dedicam à filosofia tornam-se livres. Pois a filosofia medra no ócio, tendo tempo livre e paz para construir seus argumentos pacientemente, não importando se se fala por muito ou pouco tempo, desde que se chegue à verdade; já os frequentadores de tribunais sempre lutam contra o tempo, pois precisam argumentar conforme o tempo da clepsidra, pressionando-os e impossibilitando-os de construírem os argumentos tal como gostariam. Ademais, precisam sempre persuadir um juiz para ganhar uma causa, sendo este o seu fim, e não o chegar à verdade. E é por isso que eles se tornam escravos, são escravos da lisonja, da adulação e da persuasão, crescendo de modo retorcido entre injúrias, mentiras e corrupção. Eles se tornam deformados, mas acreditam serem homens sábios e poderosos.

Neste momento, dando um tom teatral ao discurso, Sócrates propõe a Teodoro descrever aqueles que pertencem ao mesmo coro que eles, e Teodoro aceita, dizendo:

Pois disseste muitíssimo bem, que nós, que fazemos parte do mesmo coro, não estamos ao serviço dos discursos, mas sim os discursos ao nosso, como servos, e cada um deles espera para ser acabado, quando nos apetecer; de fato, não há juiz, nem espectador, como acontece com os poetas, que presida entre nós, para nos censurar e governar (PLATÃO, 2010, *Theaet.* 173c).

Sócrates falará então sobre o *corifeu*, o filósofo propriamente dito, pois ninguém perderia tempo com diatribes sobre os que se dedicam debilmente em filosofia. O filósofo-corifeu, desde a mais tenra idade, desconhece o caminho para a ágora, e tampouco sabe onde ficam o tribunal, a assembleia e os demais locais de deliberação pública. Ele não frequenta os debates sobre as legislações, não frequenta as reuniões partidárias e nem as festas e banquetes públicos. Ele não sabe quem na cidade é bem ou mal nascido, quem vem de boas famílias, e se importa tão pouco com isso que nem sequer sabe que não sabe essas coisas. Pois, diz Sócrates, apenas o seu corpo reside na cidade: sua *δίανοια*, sua mente, que considera ordinárias e sem valor essas coisas do âmbito político, desdenha delas e vaga pelas profundezas da



terra e pelos astros, buscando conhecer a natureza das coisas, aquilo que verdadeiramente é, e nunca prestando atenção àquilo que está à mão (cf. PLATÃO, 2010, *Theaet.* 173e-174a1).

Na sequência, temos, finalmente, a anedota de Tales, que Sócrates narra de modo a ilustrar paradigmaticamente o que seria a figura do filósofo:

Tal como, quando Tales observava os astros, Teodoro, e olhava para cima, caiu num poço. Conta-se que uma elegante e graciosa {ἐμμελής και χαρίεσσα} serva trácia disse uma piada {ἀποσκῶψαι λέγεται} a propósito, visto, na ânsia de conhecer as coisas do céu, deixar escapar o que tinha à frente, debaixo dos pés. Esta zombaria {σκῶμμα} serve para todos os que se dedicam à filosofia (PLATÃO, 2010, *Theaet.* 174a-b1).

Chama muito a atenção, como já mencionado anteriormente, a caracterização que Platão faz da pessoa que encontra Tales no poço. Se, em Esopo, o astrólogo (que gemia e gritava de dor, aspecto ausente na versão platônica) era admoestado por uma pessoa sem caracterização alguma, e, se na versão de Diogénes Laércio, Tales era acompanhado simplesmente por uma γραῦς, uma mulher idosa, sem nenhuma outra caracterização, Platão faz questão de predicar várias características à mulher que encontra Tales. Primeiramente, trata-se de uma mulher que é escrava e estrangeira, isto é, alguém triplamente excluído da cidadania grega, zombando do sábio Tales. Diz Heródoto (V, 3) que, depois da Índia, a Trácia era a nação mais populosa do mundo e, portanto, o fato de ela ser uma escrava da Trácia pode significar que ela não apenas era estrangeira, como também representante de uma maioria, que era “comum”. Outra interpretação possível é a de que Platão quis intensificar ainda mais a distância antitética entre ela e Tales, se considerarmos que Mileto chegou a conquistar a Trácia<sup>10</sup>. Uma terceira possibilidade, talvez forçando um pouco a barra (mas é a que mais me agrada), é a de que Antístenes, discípulo de Sócrates tido como o precursor do cinismo e famoso por zombar e debochar de Platão (cf. DIÓGENES LAÉRCIO, 2008, VI, 7), era filho de mãe trácia. Seja qual for a razão para ela ser uma serva trácia, o que importa é que, embora Platão apresente duas figuras diametralmente opostas, o mais elevado e a mais baixa, as características do caráter da mulher não são negativas. Segundo Brandão (2013, p. 10, n. 14), o adjetivo ἐμμελής significa harmoniosa, o que está no tom, bem proporcionada, comedida, moderada, apropriada, conveniente, de bom gosto; já χαρίεσσα, por sua vez, significa graciosa, hábil para fazer alguma coisa, como também pode significar inclusive culta e refinada. Inclusive, dado o contexto,

<sup>10</sup> Conta Heródoto que Aristágoras, tirano de Mileto, chegou a conquistar brevemente a Trácia, mas lá faleceu logo depois ao tentar defender um cerco. (cf. HERÓDOTO, 1969, V, 126)

talvez possamos acrescentar ao seu caráter sagacidade e espirituosidade. Se ela representa todos os que zombam da filosofia, Platão está mostrando que essa crítica não parte de tolos.

E um homem assim como o Tales da anedota é ridículo porque, para ele, o que está mais próximo, até seu vizinho, é desconhecido. Ele não sabe nem se é um homem ou outra criatura, mas investiga o que é o homem, qual a sua natureza e o que é próprio dela. E é por conta disso, por viver nas nuvens, no mundo da lua, e querer entender o que se passa sobre a terra a partir desse lugar celeste, que ele se mostra inapto às funções políticas<sup>11</sup>.

Quando, num tribunal, ou noutro lugar qualquer, é forçado a discutir sobre o que está ao pé de si ou à frente dos olhos, provoca o riso, não só às jovens trácias, mas ao resto da multidão, pois cada dificuldade é um poço onde cai, devido à inexperiência; e a sua falta de destreza é terrível e fá-lo parecer estúpido, porque, quando o insultam, nada tem a censurar a ninguém e nada sabe de mau sobre ninguém, visto nunca se ter preocupado com isso. E assim, a atrapalhão fá-lo parecer ridículo. E o mesmo acontece a propósito dos louvores e pedantices dos outros: ri sem afetação e com sinceridade, parecendo tolo (PLATÃO, 2010, *Theaet.* 174c-d).

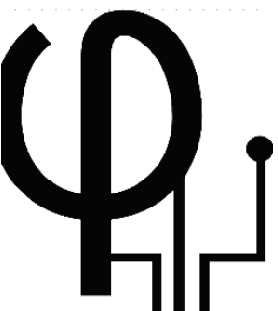
Essa passagem é chave: se o filósofo é ridículo para as jovens trácias e para o resto da multidão, estes também o são para o filósofo. Sócrates afirma que o filósofo ri daqueles que tentam contar, envaidecidos, as gerações de sua família até chegar a Hércules ou outro herói, e ri de todo tipo de vaidade desse tipo, sendo por isso escarnecido pela multidão, “pois, por um lado, parece ser arrogante e, por outro, ignorante das coisas que tem ao pé, atrapalhando-se nas situações concretas” (PLATÃO, 2010, *Theaet.* 175b). Sócrates opera uma inversão do objeto do ridículo:

Mas quando, meu amigo, é ele que puxa alguém para cima e esse concorda em sair de “O que te fiz eu de mal, ou tu a mim?”, para examinar a própria justiça e a injustiça, no que cada uma delas difere de todo o resto e entre si, ou a sair de “se o rei é feliz” e “também o que possui muito ouro”, para examinar a realeza e a felicidade e os sofrimentos humanos, em geral, o que é próprio dos dois e de que modo convém à natureza humana adquirir um e afastar-se do outro, sobre todos estes assuntos, quando quem presta explicações é aquele de antes, mesquinho no que respeita à alma, agressivo e conhecedor das táticas de tribunal, e é ele que deve, por sua vez, responder, elevado às alturas, sente vertigens, e, olhando de cima para baixo, como um meteoro, fica sem saber o que fazer e começa a titubear, provocando o riso, não nas jovens trácias, nem em algum outro sem educação, pois não se apercebem, mas em todos aqueles que foram educados de modo contrário ao dos escravos (PLATÃO, 2010, *Theaet.* 175b-d).

<sup>11</sup> Embora na *República* (600a) Sócrates afirme que Tales era sábio nas questões práticas. Ademais, também Diógenes Laércio (I, 25) reporta que Tales era um excelente conselheiro político.

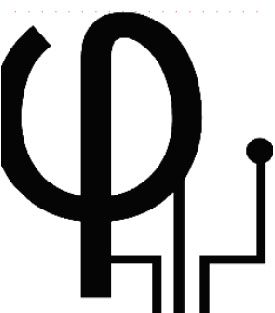
O filósofo é ridículo para a multidão por não ser hábil nas questões práticas; já a multidão é ridícula para o filósofo por não saber as questões que realmente importam, que seriam as questões filosóficas. Há o que é ridículo para o escravo – escravo das convenções, da aceitação pública, das graças dos juízes e de seus pares – e há o ridículo para o homem livre, isto é, para o filósofo, no entender de Platão. Isso corrobora a tese de Nightingale (2004, p. 15), segundo a qual a eleição da prática da θεωρία para a (auto)definição da filosofia não foi neutra, e sim movida por um forte viés ideológico: os filósofos queriam se apropriar dos valores da aristocracia grega, reclamando para si o valor do ócio e da liberdade como justamente o que garante a superioridade do saber filosófico, elitizando assim o saber, tornando-o inacessível às camadas mais baixas ou populares da cidade.

Uma coisa, então, ficou clara: a invenção da figura do filósofo operada por Platão depende muito da comédia, pois a ridicularização cômica incentiva a necessidade de se distinguir o verdadeiro filósofo do sofista, do astrônomo inútil, do charlatão etc., como também instiga um gosto aristocrático.



## REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. *Aves, As*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Edições 70, 2007.
- ARISTÓFANES. *Nuvens, As*. Trad. Custódio Magueijo. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- ARISTÓFANES. *Rãs*. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2014.
- AZEVEDO, Felipe. Tradução comentada do fr. 9 (K-A) de Amípsias e do fr. 386 (K-A) de Êupolis. *Translatio*, v. 1, n. 9, p. 73-78, 2021. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/translatio/article/view/54882>>. Acesso em: 17 fev. 2022.
- BRANDÃO, Jacyntho. O Filósofo e o Comediante. *A palo seco*, v. 1, n. 5, p. 7-22, 2013. Disponível em: <<https://seer.ufs.br/index.php/apaloseco/article/view/5116>>. Acesso em: 17 fev. 2022.
- CAPRA, Andrea. Aristophanes' Iconic Socrates. In: STAVRU, A; MOORE, C. (Eds.) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Boston: Brill, 2018.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama. 2ª ed. Brasília: UNB, 2008.
- DOVER, Kenneth J. *Aristophanic comedy*. Berkeley: University of California Press, 1972.
- ESOPO. *Fábulas*. Trad. André Malta. São Paulo: Ed. 34, 2017.
- GÓRGIAS. *Elogio de Helena*. Trad. Daniela Paulinelli. 2009. Disponível em: <<http://anagnosisufmg.blogspot.com/>>. Acesso em: 17 fev. 2022.
- HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- HERODOTUS. *Histories*. 4 vols. Trad. A.D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- ISOCRATES. *To Demonicus, To Nicocles, Nicocles or The Cyprians, Panegyricus, To Philip, and Archidamus*. Trad. George Norlin. Cambridge: Harvard University Press, 1928.
- KONSTAN, David. Socrates in Aristophanes' Clouds. In: Donald R. Morrison (Ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- NIGHTINGALE, Andrea W. *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy: Theoria in its Cultural Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 13ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UnB, 1987.
- XENOPHON. *Memorabilia. Oeconomicus. Symposium. Apologia*. Trad. F. C. Marchant e O. J. Todd. Cambridge: Harvard University Press, 1923.
- XENOPHON. *Complete Works of Xenophon (Illustrated)*. Delphi: Delphi Classics, 2013.



Recebido em: 22/02/2022

Aprovado em: 24/04/2022

Publicado em: 03/05/2022

## PRIMEIROS APONTAMENTOS DA ALQUIMIA DAS LEIS EM PLATÃO

### FIRST APPOINTMENTS FROM THE ALCHEMY OF LAWS IN PLATO

Ataliba Telles Carpes<sup>1</sup>  
([ataliba\\_kh@hotmail.com](mailto:ataliba_kh@hotmail.com))

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é estabelecer um ponto de partida para a chamada *Alquimia das Leis* a partir do estudo da obra *As Leis*, de Platão. Tem-se como hipótese principal a utilização, por parte de Platão, de um modelo de investigação que possibilite estabelecer alguns procedimentos e parâmetros a serem observados para fins de composição de uma lei. Buscou-se realizar uma reconstrução de alguns dos elementos abordados por Platão em *As Leis* que operam dentro do referido modelo. Posteriormente, tentou-se estabelecer um recorte conceitual quanto à lei em si e qual o papel dessa enquanto engrenagem principal da ordem no Estado. Por fim, esquematizou-se a chamada *Alquimia das Leis*, firmando-se posicionamento no sentido de que é indispensável para um Estado uma concepção de Teoria das Leis que o embase, bem como, dentro do modelo platônico, a idealização dessas leis é possível através da vinculação entre a realidade e a lei.

**Palavras-chave:** Platão. As Leis. Filosofia do Direito. Teoria das Leis. Alquimia das Leis.

**Abstract:** The objective of this paper is to establish a starting point for the so-called *Alchemy of Laws*, shaped with basis within the study of the work *Laws*, from Plato. The main hypothesis comes from the application, by Plato, of an investigation model that ensure to establish some proceedings and parameters to be observed towards the composition of some law. For that, it was tried to do a reconstruction of some elements touched by Plato in *Laws* that operate according to the referred model. Afterwards, it was also tried to establish a conceptual cut about the law itself and what is her role as the order's main gear on the Republic. Finally, the so-called *Alchemy of Laws* was outlined, standing a position in the sense that it is essential for a Country to have a Theory of Laws that supports it, as well as, within the platonic model, the idealization of these laws is possible through the link between reality and the law.

**Keywords:** Plato. Laws. Philosophy of Law. Theory of Laws. Alchemy of Laws.

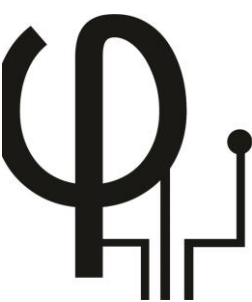
## INTRODUÇÃO

Consternado com as edificações políticas de nossos tempos, ordenei a mim mesmo que realizasse um percurso no qual, com sua conclusão, restasse possível identificar os fundamentos estruturantes do Estado (República). Inúmeros são os possíveis pontos de partida, podendo ser

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre e Graduado em Direito pela mesma instituição. Professor nas Faculdades Integradas São Judas Tadeu.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6887391119097450>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0608-0895>.





realizada desde uma abordagem antropológica (com foco no homem enquanto animal racional) até uma sociológica (que consideraria os contextos sociais por si como justificativas últimas). Estes dois exemplos não deterão minha atenção. Diferentemente, optarei aqui por estudarmos a *lei*, esse tão formidável pilar regente das coisas existentes no universo.

Tudo o que existe ou já existiu no universo é ou foi regido por determinados padrões (que, por vezes, também são chamados de *leis*). Sejam imutáveis e eternas, como as da natureza (gravidade, dilatação dos metais, e, especialmente, tempo e espaço); ou mutáveis e perecíveis, no exemplo daqueles estabelecidos pelos próprios seres humanos (como as regras de um jogo), as leis permitem a inteligibilidade desses padrões existentes a partir de determinadas representações. E, certamente, o padrão mais conhecido pelos seres humanos é a *lei jurídica*<sup>2</sup>. A existência dessas leis, então, historicamente, deu origem ao que atualmente conhecemos por Direito: a ciência que estuda a aplicação, edição, criação, variação, implementação, etc. das mesmas, mas que, como também é sabido, foi precedida pela Filosofia.

Uma vez que a Filosofia precedeu o Direito enquanto ciência, e isto pode ser afirmado com tranquilidade, a primeira foi escolhida como início do meu percurso. Assim, o mesmo acaba por coadunar no objetivo de visualizar os fundamentos filosóficos das leis jurídicas enquanto edificadoras de um Estado. Salientemos, ainda que tal informação seja trivial, que partimos do pressuposto de que todos os Estados possuem (devem possuir) como alicerce, necessariamente, leis (independentemente de seu modelo político). Justamente, uma das melhores definições<sup>3</sup> para isto reside na obra que é a ignição deste estudo: *As Leis (Nóμοι)*, de Platão.

Nesse diálogo, semelhantemente ao feito em *A República (Πολιτεία)*, são abordados diversos temas dentro de um mesmo espectro de estudo (qual seja, as leis), em uma fluida leitura que nos guia por reflexões sobre a ebriedade do homem (*Laws*, 640-d), a honra (*Laws*, 728a), a infelicidade dos ricos (*Laws*, 743a-c) e outros de ímpar instigação, proporcionais à incomparável capacidade argumentativa de Platão através de seus diálogos. Entremeios, conjuntamente com as adições desses e de outros assuntos, o fio condutor da obra é o estudo das leis e sua ímpar importância para a constituição do Estado ideal que o diálogo platônico visa consolidar, o que é confessado inclusive pelos próprios interlocutores: Clínias, Megilo e O Ateniense. Todos os assuntos tratados no escrito, a exemplo dos citados acima, coadunam para a fundamentação de argumentos em prol de: se uma lei ser redigida de uma forma ou outra,

<sup>2</sup> Por exemplo, todo ser humano adulto que esteja em um estado mental razoável entende que matar outro ser humano é crime. Em outras palavras, ele “sabe que aquilo não deve ser feito, sob pena de punição”.

<sup>3</sup> A bem da verdade, são várias definições, mas isso será retomado posteriormente.

como a mesma deverá ser executada, o que a lei visa incentivar, o que ela visa proibir, e assim por diante.

A partir de uma leitura dedicada à identificação desses fundamentos, verificamos a existência de certos elementos que, uma vez bem definidos, direcionam à edificação do Estado que está posto sobre tal alicerce. Contudo, é necessário dar um passo atrás antes de avançar na exposição que pretendemos. Para que possamos nos aprofundar no estudo da lei, antes, é importante que respondamos, ainda que sumariamente, à seguinte pergunta: “O que é a lei?”<sup>4</sup>. Platão responde de diferentes formas a tal questionamento, a depender do contexto no qual a definição está inserida, mas não sem atentar a uma respeitável coerência argumentativa, de modo que aqui destaco o seguinte trecho:

[...] em qualquer lugar que seja onde um Estado tem um mortal e nenhum deus como governante, nesse lugar as pessoas não têm trégua em relação ao peso dos males e das dificuldades; e se considera que devemos por todos os meios imitar a vida da época de Cronos, tal como a tradição retrata, ordenando tanto nossos lares quanto nossos Estados segundo o acatamento ao elemento imortal no nosso interior, dando a essa *ordenação da razão* o nome de *lei*.” (PLATÃO, *Laws*, 714a, grifo nosso)

Destaca-se aqui a identidade entre *lei* e *ordenação da razão*, ou, sinteticamente, *lei* e *ordem*. A partir do trecho narrado, podemos deduzir, que uma lei seria o estabelecimento de um determinado de padrão, ora explicitado e imperativo, que, fundamentado a partir de determinados elementos, objetiva evitar aleatoriedades. Em termos jurídicos, estamos tratando de condutas humanas, de modo geral<sup>5</sup>, e esses elementos platônicos da lei jurídica são expostos durante toda a obra. Temos então que: [1] um Estado está – necessariamente – erigido sobre leis; [2] essas leis visam tecer a estrutura do Estado e arrefecer a aleatoriedade de condutas humanas; [3] a forma como essas leis são construídas dependem de determinados elementos. São esses os pressupostos assumidos para o desenvolvimento deste artigo. O que nos resta identificar é como são projetados os elementos que influenciarão a composição das leis.

No texto em estudo, Platão expõe claramente seus conceitos de lei e o quê fundamenta cada uma daquelas que ele almeja edificar. Por outro lado, ainda que estejamos tratando de um

<sup>4</sup> Tomei a liberdade de adotar o conceito de lei exposto pelo próprio Platão para os fins deste estudo, principalmente para fins de coerência com o que será exposto ao longo do texto. A conceituação e categorização da lei (e suas diversas formas, em sentido estrito) demanda trabalho mais extenso, que certamente será realizado no futuro.

<sup>5</sup> Haja vista que as leis da natureza são eternas e imutáveis: sempre lá estiveram, o que o homem identificou foi o padrão no qual elas atuam. No caso da lei jurídica, ocorre o inverso: a partir da verificação de possíveis aleatoriedades, o homem constitui uma lei no sentido de estabelecer um padrão (conduta humana) a ser seguido.

inesgotável campo de pesquisa, verifico que não há uma identificação clara no ambiente acadêmico contemporâneo que vise estudar esse processo em específico. Há uma lacuna no estudo do processo que estabelece a vinculação indissociável entre os fatos que compõem a estrutura realidade e a edição das leis jurídicas que visam moldá-la – e, de certo modo, é nosso objetivo aqui preenche-la, ou, ao menos, propor uma alternativa para isto. Não é dispensável constar aqui também que acredito que Platão realizou essa atividade de maneira consciente, ainda que sem uma nomenclatura específica para tanto. Argumentando que esse processo corresponde a um campo de estudo autônomo, o nomearemos preliminarmente como *Alquimia das Leis*. A adoção da expressão utilizada restará explicada ao final deste ensaio.

Dentro deste contexto, estabeleço que temos como objetivo neste artigo responder ao seguinte problema: “Quais os principais elementos presentes em As Leis de Platão que visam fundamentar a lei jurídica e qual sua relação com A Alquimia das Leis?”. Uma humilde tentativa de resposta está desvelada a seguir, estando subdividida em três momentos distintos.

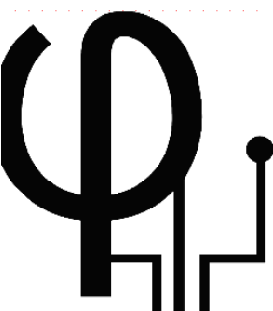
## 1 VARIÁVEIS PLATÔNICAS PARA A CONFECÇÃO DAS LEIS

Começarei este estudo pela abordagem de algumas máximas da lei construídas por Platão em *As Leis*. Vimos anteriormente que estão expostos no livro mais de um conceito sobre a lei (*nomoi*), de modo que não será nosso objetivo comparar tais abordagens (pois elas possuem certa coerência contextual intrínseca). Buscaremos, de outro modo, visualizar aqui alguns dos principais elementos que, para Platão, instigam o legislador a atuar de uma ou outra forma, ou, também, a atitude do Estado perante o sistema legal que o sustenta.

### 1.1 O permanente estado de guerra

Adentremos a seguinte passagem:

[...] todo Estado está, por uma lei da natureza, comprometido perpetuamente numa *guerra informal com todo outro Estado*. E se tu olhares a matéria deste ponto de vista, constatarás que nosso *legislador* cretense determinou todas nossas instituições legais, tanto públicas quanto privadas, com um olho fixado na guerra, e que ele, portanto, nos incumbiu da tarefa de preservar nossas leis com segurança na convicção de que *sem a vitória na guerra nada mais*, seja posse, seja instituição, *terá o menor valor*, mas que todos os bens do vencido caem nas mãos dos vencedores.” (PLATÃO, *Laws* 626a-b)



O trecho narrado pelo personagem Clíneas, no momento em que explica para O Ateniense alguns dos costumes de Creta, estabelece uma tensão bélica permanente entre diferentes Estados<sup>6</sup>. Quanto às leis, nos é informado que as mesmas serão inúteis em face de uma derrota no campo de batalha, devendo as mesmas serem preservadas. Podemos concluir, portanto, que leis devem ser redigidas à guisa de que o Estado não seja derrotado em uma guerra. Relevante destacar que o interesse bélico de Creta à época, narrado por Clíneas, diverge do que temos atualmente. De forma análoga, aqui, podemos sintetizar o aportado no sentido de que as leis devem ser compostas de acordo com o contexto no qual o Estado se encontra (ora aceitando o primeiro pressuposto estabelecido). Este é um primeiro elemento possível de ser afirmado.

Posteriormente, em complemento ao argumento anterior, Platão (*O Ateniense*) explicita que todo legislador<sup>7</sup> visa, com sua legislação, “o maior bem”, que seria não a guerra ou a revolução, “mas sim a paz recíproca e o sentimento amistoso” (*Laws* 628d). Neste mesmo ensejo, e também em outras partes do diálogo, é estabelecido um comparativo entre o Estado e o homem como forma de identificar que ambos possuem um “corpo” próprio<sup>8</sup>, passível de virtudes, corrupção, etc. Logo, ainda que haja a necessidade da existência de leis destinadas especificamente à vitória na guerra, o objetivo máximo das mesmas não deve ser seu incentivo ou manutenção, mas sim, após uma necessária vitória, *o repouso e a ordem*.

## 1.2 A virtude como fim último

Logo a seguir, Platão utiliza-se do Ateniense para estabelecer que a redação da lei deve visar a virtude como um todo (em variadas formas), e não apenas uma fração da mesma, como os legisladores de seu tempo estavam a fazer (*Laws* 630e). Dá-se destaque a tal argumento pois, por diversas vezes ao longo da obra, é retomada a relevância da busca pela virtude a partir da perspectiva da lei, ora tratada no livro<sup>9</sup>.

Visualiza-se isto em trechos como: “[...] Mas, em verdade, a legislação e a fundação de Estados são empreendimentos que exigem que homens aprimorem, acima de tudo, outros

<sup>6</sup> Importante salientar que a concepção de Estado, à época de Platão, possui consideráveis diferenças para os dias atuais, ainda que, contemporaneamente, nos sirvamos dos conceitos antigos.

<sup>7</sup> E esta é uma figura importante, que será mais bem tratada posteriormente.

<sup>8</sup> Esta analogia foi utilizada por diversos outros autores ao longo da história, servindo de bom exemplo para fins de análise do Estado enquanto conjunto.

<sup>9</sup> Conforme bem exposto por Julia Annas, em comentário sobre o tema (tradução livre): “A virtude não é meramente uma questão confiavelmente fazer a coisa certa, mas exige que a pessoa o faça da maneira certa, com o entendimento e sentimento corretos.”. ANNAS, Julia. *Virtue and law in Plato*. In: BOBONICH, Christopher (Ed.). *Plato's Laws': A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2010, pp. 71-92.

homens na virtude” (*Laws* 708e); “[...] o homem virtuoso é aquele que passa através da vida obedecendo coerentemente às regras escritas do legislador tal como dadas em sua legislação, aprovação e reprovação” (*Laws* 822e); e, quando tecendo críticas a algumas condutas, “[...] quais das leis propostas promovem uma inclinação para a virtude e quais não o fazem?” (*Laws* 836d). Por fim, a partir de 936a, há uma última invocação do tema da virtude, agora com maior grau de aprofundamento, explicitando que a mesma se “subdivide” em sabedoria, temperança, justiça e coragem<sup>10</sup>. Portanto, a lei deve visar a máxima incitação da virtude junto aos cidadãos, e este é um segundo elemento possível de ser afirmado<sup>11</sup>.

### 1.3 O legislador

No ensejo do que está sendo dito, Platão dá considerável importância à figura do legislador em si e seu papel na edificação das leis. Por vezes, os objetivos do legislador confundem-se com os das próprias leis<sup>12</sup>. Em outros momentos, há um isolamento da figura do legislador e seu confronto perante as leis e ao Estado, o que é extremamente interessante<sup>13</sup>.

Em resumo, em dado contexto o sujeito do legislador quase que se confunde com a própria lei, haja vista que o mesmo se reveste do papel de “criador”; e, sob ótica diversa, o sujeito é o legislador e a lei é seu objetivo, havendo uma necessária fiscalização para que tal tarefa reste executada com perfeição. Tanto assim o é, que é exposta em *As Leis* a ideia de que sujeitar o legislador a um sentimento vexatório e amedrontador em caso de má-execução da redação das leis o induziria bem cumprir com sua responsabilidade (*Laws* 647a e SS). Ainda sobre o papel do legislador:

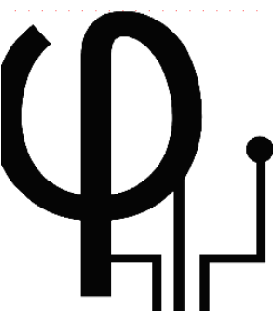
---

<sup>10</sup> Não é objetivo deste texto tecer maiores comentários sobre o tema da “virtude”, ou, também, da chamada “ética das virtudes”. Queremos apenas delimitar os fundamentos da lei, de modo que, como pode ser observado, a virtude (e seus termos correlatos) acaba sendo um desses elementos. Para um melhor aprofundamento, sugere-se a leitura, além dos textos platônicos, de *Ética a Eudemo* e *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles.

<sup>11</sup> Para que isto reste possível, necessariamente, deve estar claro no que consiste a virtude e quais os critérios, para aquele Estado, de sabedoria, temperança, justiça, coragem, ou outro predicado da virtude que seja condizente para a confecção da lei. De toda sorte, há uma delimitação específica. Da mesma forma, a incitação à virtude pode ser feita tanto de maneira instrutiva (através da lei em si, dizendo o que é ou não virtuoso) ou pedagógica (restando estabelecida lei que puna transgressões à virtude).

<sup>12</sup> Como em 688a, onde: “[...] como foi dito no princípio que o legislador do Estado ao estabelecer suas determinações legais tem sempre que levar em conta a racionalidade.”. Pois a lei, em si, necessariamente também deve levar em conta a racionalidade.

<sup>13</sup> Talvez a abordagem filosófica que mais se aproxime da realizada por Platão, nesse sentido, é aquela que versa sobre a ideia de pais fundadores (*founding fathers*) de Estados, Nações, Religiões, etc. Com um pouco mais de esforço, podemos também equiparar (somente para fins didáticos) esta figura do legislador a um integrante do Poder Legislativo de uma República, mas acredito que o caráter idealista de Platão não merece tal elucidação.



A distância torna obscura a visão de quase todas as pessoas [...] mas nosso legislador eliminará essa falha visual removendo a obscuridade, e lançando mão de um recurso ou outro (hábitos, elogios ou argumentos), convencerá as pessoas que suas noções de justiça e de injustiça são imagens ilusórias, objetos injustos parecendo agradáveis e objetos justos extremamente desagradáveis para aquele que se opõe à justiça enquanto são encarados de seu próprio ponto de vista injusto e mau, sendo que quando encarados do ponto de vista da justiça, ambos parecem de todos os modos inteiramente o oposto. (PLATÃO, *Laws* 663b-c)

O legislador não só dirá o que é justo, mas também *deve mostrar o que é justo* a partir de “hábitos, elogios ou argumentos”. Em adição a isto, temos também que os legisladores atuam como identificadores dos melhores costumes, que além de compor a legislação (*Laws* 681d), que deveria sempre levar em conta a racionalidade para composição das leis<sup>14</sup> (*Laws* 688a).

Em síntese, podemos verificar que a figura do legislador é, talvez, a mais importante dentro da concepção de Estado exposta por Platão em *As Leis*, não aderindo, de qualquer forma, o estabelecimento de uma *Pólis* mediante a ocorrência de um processo aleatório e orgânico, por assim dizer, mas sim de modo idealizado racionalmente (*Laws* 746b-c) dentro de determinados objetivos específicos já pré-estabelecidos (principalmente, a virtude dos indivíduos). Exemplo disso são os trechos “[...] o legislador terá que se interrogar com frequência nestes termos: “O que eu pretendo?”, “Estou conseguindo isto ou não estou atingindo a meta?” (*Laws* 743e), e um possível “discurso” do legislador:

Não pensais, meus amigos, que neste meu discurso deixei de notar a verdade do que é agora destacado nessa crítica, mas ao se ocupar com todos os esquemas *visando o futuro*, o melhor plano, acho, é este: que quem propõe o *modelo segundo o qual o empreendimento deve ser moldado* não omita qualquer detalhe do mais belo e do mais verdadeiro [...]”. (PLATÃO, *Laws* 746b-c, grifo nosso)

Extraí-se da leitura do texto platônico uma interessante idealidade racional para a composição do Estado, com destaque para *As Leis* como ponto de partida do mesmo, em contraste com o exposto em *A República*, onde há uma certa ênfase nos objetivos do Estado em si, e não da lei (que, indiretamente, são também objetivos do Estado)<sup>15</sup>. Um terceiro elemento

<sup>14</sup> No mesmo sentido de incentivar a virtude nos cidadãos, livrando-os de vícios e paixões.

<sup>15</sup> Um aprofundamento sobre as diferenças entre *A República* e *As Leis*, em *An Introduction to Plato's Laws*, p. 8-10, de R.F. Stalley, que destaca o amadurecimento intelectual de Platão, permitindo o desenvolvimento dos indivíduos na virtude através da lei. Também, que *As Leis*, aparentemente, possuía como público-alvo cidadãos menos instruídos na filosofia do que em *A República*, dado o esforço argumentativo para fins de

possível de ser afirmado é que o Estado deve ser edificado mediante a redação racional das leis que o compõem, tendo o legislador como indivíduo que identificará como tal exercício deverá ser realizado.

Em face da vastidão da obra, há certa impossibilidade de esgotamento de todos os possíveis elementos a serem identificados como agentes na concepção do Estado. Naturalmente, referir alguns desses é o caminho mais correto a ser seguido e, neste sentido, busquei expor aqueles que entendo ser mais relevantes para fins de compreensão do objetivo principal deste manuscrito. Temos, então, [1] a defesa do Estado em face de um permanente estado de guerra (conforme Clínicas); [2] a máxima incitação da virtude dos cidadãos; e [3] a composição racional e ideal das leis através da figura do legislador.

O primeiro elemento indica uma partícula da estrutura da realidade a qual deve ser observada para fins de redação legislativa. Em um exemplo absurdo, porém didático, de nada adiantaria redigir uma legislação que vise ordenar a sociedade em tempos de paz se o Estado está em permanente estado de guerra.

O segundo elemento, por sua vez, indica o fim último da edição das leis, algo mais geral perante os diversos segmentos da sociedade que devem ser coletados para fins de composição legislativa (como o permanente estado de guerra).

O terceiro elemento, por fim, identifica a figura do legislador como elemento chave na construção do conjunto legislativo do Estado. Platão igualmente menciona *guardiões das leis* (que se assemelhariam a um auditor ou fiscal) e *juízes* (julgadores), mas, notoriamente, a figura do redator da lei é absolutamente essencial. O mesmo deverá verificar o tecido da realidade do Estado para que então redija leis que visem otimizá-lo, ora mediante critérios (ideais) pré-estabelecidos.

A vastidão da obra platônica e o caráter reduzido da extensão deste trabalho não permitem com que estabeleçamos, exaustivamente, todos os elementos os quais Platão indica que deverão ser observados para a boa composição da lei e, conseqüentemente do Estado. Assim, limitar-me-ei, de momento, a referir que há um processo de conexão a ser observado nos canais que ligam a realidade à lei, e a lei à realidade. Se, neste primeiro recorte, estabelecemos uma base razoável para a operacionalização do estudo que fora enunciado anteriormente, agora é momento de avançarmos. Com isso, a partir do momento subsequente, iremos destrinchar os temas que versam, de modo mais abstrato, sobre a lei em si e o motivo de sua existência.

---

justificação das propostas legislativas expostas por Platão (o que Sócrates, em 425c-e, considerava desnecessário).

## 2 LEI E ORDEM

Nesta segunda parte de minha exposição, pretendo aprofundar um pouco mais o estudo em função da lei em si mesma, ora sob a perspectiva platônica. Antes, é importante dizer que não é nosso objetivo conceituar as expressões *lei*, *regra*, *princípio*, *norma*, etc. Estamos, ao menos neste texto, estudando a lei em si de uma forma geral, na esteira dos possíveis conceitos já expostos anteriormente. Com isso, podemos avançar.

Retomando as motivações que me trouxeram até aqui, verifiquei, em diversos outros textos de consagrados autores, que há um certo esquecimento quando ao estudo que será proposto. Isto restará melhor compreendido na terceira parte deste texto, mas minimamente faz-se relevante apontar que são poucos os estudos que visam compreender a estrutura da lei em si e seus fundamentos primeiros (que é o que estamos tentando fazer). Em diversas obras temos abordagens que apontam “a lei é A”, algumas que dizem “a lei deverá ser B”<sup>16</sup>, mas poucas (ou nenhuma) que remontam à “a lei veio a ser C a partir de D” – e proponho a hipótese de que Platão tenha realizado esta última tarefa, tanto que escolhi sua obra como objeto de estudo deste artigo.

O ponto é que acreditamos não ser possível a realização de um completo estudo sobre a lei a partir do mero estabelecimento de seu conceito (o que, inclusive, já fizemos neste trabalho), olvidando sua fundamentação ideal. A partir da leitura do texto platônico, é possível visualizarmos diferentes campos que virão a culminar na proposta de uma lei, no sentido do que expusemos anteriormente. Temos o tecido social, que é exaustivamente descrito por Platão, ao passo em que justifica a proposta de determinada lei que o regule; as leis propriamente ditas, que objetivam o comando estabelecido; e, entremeios, um processo de conversação entre essas duas categorias, sem o qual a forma da lei ficará vazia. Exemplo: diz-se “a lei deverá ser justa”. Mas qual o *fundamento da justiça* para aquela comunidade que será regida pela referida lei?

Em síntese, conceitua-se a lei, mas é escassa a fonte que verifica como que os elementos inseridos na estrutura da realidade *vieram a ser lei*, ou, no estilo platônico, *deverão vir a ser lei*. Ao longo de *As Leis*, nos são dadas algumas definições. Após realizar uma extensa exposição sobre algumas legislações necessárias, nos é dito o seguinte:

[...] é realmente necessário aos seres *humanos fazerem eles mesmos leis e viver de acordo com as leis*, sem o que a humanidade não diferirá em absoluto das bestas mais selvagens. E a razão disso é que a natureza de ser humano algum é naturalmente capaz tanto de perceber o que é benéfico para a vida civil dos

<sup>16</sup> Como em *The Morality of Law*, de Lon Fuller, onde aponta oito necessárias “características da lei”.



seres humanos quanto, percebendo-o, ser igualmente capaz e desejosa de praticar o melhor.” (PLATÃO, Laws 874-e875a, grifo nosso)

Este trecho, em consonância com outros que serão demonstrados posteriormente, explicita a vedação qualquer possibilidade de comportamento aleatório por parte dos seres humanos<sup>17</sup>, principalmente pelo fato de estes não serem capazes de buscar o ideal nesse sentido. Já vimos anteriormente que a lei é uma ordenação da razão – e este trecho é perfeitamente coerente com tal premissa. Se, justamente, a racionalidade humana é que faz com que sejamos diferentes das *bestas mais selvagens*<sup>18</sup>, devemos utilizar a mesma em prol de incentivar o seu próprio e virtuoso exercício, e não confeccionar leis que incentivam paixões, vícios, ou, de maneira geral, atitudes não condizentes com a razão<sup>19</sup>. Coaduna-se com tal premissa:

As leis, nos pareceria, são feitas em parte para a segurança dos homens de bem, para propiciar-lhes instrução quanto ao relacionamento que será mais seguro na sua amistosa associação entre si, e em parte também por causa daqueles que se furtaram à educação e que, sendo donos de um temperamento obstinado, não contaram com um tratamento atenuador que impedisse que cedessem a todo tipo de perversidade. É por causa dessas pessoas que as leis que se seguem têm que ser estabelecidas, leis que o legislador tem que forçosamente promulgar embora desejando que a necessidade de sua aplicação jamais surja.” (PLATÃO, Laws 880e)

Algumas outras passagens do texto de Platão são passíveis de serem citadas para fins de reforçar esta ideia da lei como critério geral de ordem. Em 780e, temos: “Tudo o que ocorre no Estado em harmonia com a ordem e a lei produz todas as espécies de resultados felizes, mas a maioria das coisas que ou carecem de ordem ou estão mal ordenadas se opõem aos efeitos do bem ordenado”. Posteriormente, de forma similar, em 942c-d: “Este hábito de comandar e ser comandado por outros tem que ser praticado pacificamente desde a mais tenra infância; porém, *a anarquia precisará ser inteiramente eliminada das vidas de toda a humanidade [...]*” (grifo nosso). Me parece ser indiscutível o objetivo platônico ao estabelecer as leis, conforme alguns fundamentos foram expostos na primeira parte deste manuscrito, mas também qual o objetivo da composição destas mesmas leis.

É possível formular argumento no sentido de que as leis objetivam *estabelecer a ordem no Estado* como também *devem possuir uma ordenação em si mesmas*, ou seja, há a necessidade

<sup>17</sup> Ou, ao menos, que tal ideal deve ser perseguido.

<sup>18</sup> Uma abordagem semelhante do “homem enquanto animal político” pode também ser verificada no clássico texto de Aristóteles, *Política*, em 1523a29. No mesmo sentido, uma boa discussão sobre a proposta do estagirita pode ser encontrada na obra de Bernard Yack, *The Problems of a political animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*.

<sup>19</sup> Aqui, novamente, remetemos ao ideal platônico de instigar a virtude nos indivíduos a partir da lei.

de haver coerência entre uma lei e outra. Os inúmeros temas abordados pelo Estado platônico, para além dos temas tratados em *A República*, estão em *As Leis*, de modo que não é nosso objetivo exauri-los. Até porque uma abordagem sobre os temas os quais as leis devem versar demanda maior análise subjetiva de cada um destes, o que é realizado pelo autor grego da Academia em seu diálogo. Aqui, tão somente, temos o objetivo de identificar determinados padrões no estabelecimento desses elementos e, conforme visto recentemente, visualizar onde os mesmos estarão inseridos. Das duas grandes reflexões exploradas neste texto, suspeito que reste pendente um questionamento basilar: *Qual a necessidade de redação das leis?*

Inconscientemente, temos tendência em acreditar que leis organizacionais da sociedade existem *desde sempre*, pois nascemos em seu contexto imbuídos e assim também morreremos<sup>20</sup>. Contudo, há uma justificativa básica que demanda tal existência, e isso também está exposto em Platão.

Nós [...] não passamos de seres humanos mortais legislando para filhos de seres humanos, e, portanto, é-nos permitido ter entre nossos cidadãos algum com coração da dureza do chifre, tão duro a ponto de ser impossível derreter-lo; e tal como esses grãos corneados não podem ser amolecidos pela fervura sob o fogo, *tais homens não recebem a influência das leis, por mais enérgicas que sejam.*” (PLATÃO, *Laws* 853c-d, grifo nosso)

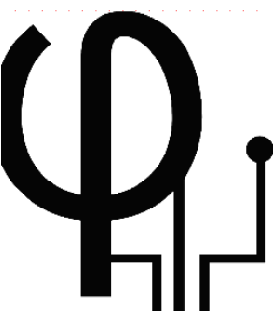
Caso não houvessem infratores – da ordem –, não necessitaríamos de leis. Porém, a imanente corrupção humana [, principalmente se atrelarmos a influência das paixões]<sup>21</sup> demanda que vivamos dentro de determinadas limitações, e a subversão desses limites por parte de alguns indivíduos nada mais faz além de prejudicar, justamente, aqueles que estão em consonância com a ordenação da razão (e, conseqüentemente, com os ditames das leis). Exemplo: a violência viola a ordem, o roubo e o furto violam a ordem, sofismas violam a ordem, e, de modo geral, as paixões violam a ordem. Conclui-se preliminarmente, portanto, que a lei e a ordem são boas por definição<sup>22</sup>, e a primeira visa atingir esta última. Acredito possuir embasamento suficiente para afirmar isto com convicção, mas, ainda que assim o seja, a exposição de tão bela afirmação não encerra este trabalho.

Vimos até aqui que *As Leis* de Platão baseiam-se em determinados elementos que indicam seu objeto de redação e que, de modo geral, todas essas leis visam estabelecer um

<sup>20</sup> De forma não diferente ocorre com as leis da natureza. Nasceremos e morreremos sujeitos às leis do tempo, do espaço, da gravidade, etc.

<sup>21</sup> Também podemos referir herança do pecado original.

<sup>22</sup> Interessante discussão sobre o *antianarquismo* platônico é levantada por Melissa Lane no artigo: LANE, Melissa. *Antianarchia: interpreting political thought in Plato*. *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, v. 16, p. 59-74, 2017.



sentimento de ordem em favor da razão dos indivíduos e do Estado. Esta é uma avaliação feita já há muito tempo, que mantém seu dourado valor. Dentro de nossa perspectiva, por outro lado, objetivamos avançar neste estudo, principalmente se operarmos de forma propositiva.

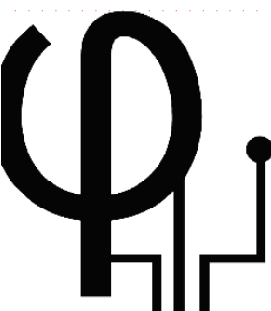
Afirmamos anteriormente que não encontramos no campo acadêmico uma linha de estudo que vise identificar a vinculação entre esta fundamentação das leis e seu conceito em si. A existência de diversos elementos (desconexos, em um primeiro momento) que convergem para a ordenação de um sistema com objetivo claro (qual seja, *a ordem*), ao que tudo indica, consiste em recorte autônomo passível de aprofundamento. Com isso, iremos verificar a seguir a principal proposta construtiva deste artigo, aliado ao que já exaustivamente expusemos sobre Platão.

### 3 A ALQUIMIA DAS LEIS

Vimos anteriormente as motivações e o principal objetivo deste trabalho, onde, resumidamente, temos que muitos visam conceituar a lei em si, mas poucos estudam sua fundamentação. A ideia de lei (no sentido jurídico) como parâmetro mínimo a ser observado para fins de regulação da ordem em uma sociedade é defendida tanto por autores contemporâneos<sup>23</sup> como por nosso estimado Platão, autor que norteia a reflexão exposta neste texto. Por mais que tenha Platão redigido o tratado em estudo (*As Leis*) há cerca de dois mil e quatrocentos anos, não foram muitos os autores que seguiram seu caminho. Mas também é verdade que os poucos que assim o fizeram merecem destaque, de modo que irei expor a seguir um deles e encaminhar a proposta final.

Montesquieu, em sua *magnum opus*, *Do Espírito das Leis*, destina o Livro XXIX de sua obra ao estudo do mesmo tema deste artigo a partir de reflexões sobre leis pretéritas e contemporâneas de sua época, intitulado o mesmo como “Da maneira de compor as leis”. Um exemplo da convergência do autor francês para com Platão está exposto no Livro I de seu escrito, a saber: “A lei, em geral, é a razão humana, enquanto governa todos os povos da terra; e as leis políticas e civis de cada nação devem ser apenas os casos particulares a que se aplica tal razão humana” (MONTESQUIEU, 2010, p. 26).

<sup>23</sup> Vide BARZOTTO, L. F. Razão de lei: contribuição a uma teoria do princípio da legalidade. In: *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 3, n. 2, jul-dez, 2007, p. 221.



Para além de sua venerável contribuição na formulação da chamada Tripartição dos Poderes<sup>24</sup>, semelhantemente a Platão, Montesquieu transpassa diversos temas desde a diferenciação entre aristocracia, monarquia e democracia (Livro III); até “a relação que as leis têm com a natureza do clima” (Livro XIV), “a relação que as leis têm com o uso da moeda” (Livro XXII), “Das leis, na relação que devem ter com a ordem das coisas acerca das quais estatuem” (Livro XXVI), dentre outros tantos. Inclusive, possui redação similar ao nosso exemplo inicial do permanente estado de guerra, qual seja, “Das leis na relação que têm com a força defensiva” (Livro IX). Não é nosso papel aqui demonstrar a familiaridade da obra de Montesquieu com a de Platão, mas é notória a inspiração do francês no fundador da Academia, ainda que não cite com tanta frequência o que aparenta ser sua principal referência.

De toda sorte, a construção argumentativa realizada por Montesquieu, no sentido de coletar diversos elementos específicos da estrutura da realidade (conforme demonstrado nos títulos citados acima) para que, posteriormente, organize sistematicamente a redação das leis que deverão levar em consideração esse trabalho, de forma reiterada ao que fora anteriormente realizado por Platão, não pode passar despercebida. Não estamos falando dos requisitos político-legais para composição da lei (iniciativa parlamentar, executiva, etc.), mas sim dos critérios metodológicos de redação que o fundamento da ordem deve seguir para que reste possibilitada a mais alta perfectibilização da lei.

Ainda sobre a justificativa deste estudo, Platão é claro ao firmar posicionamento no sentido de ser absolutamente necessário o embasamento do Estado mediante o estabelecimento de uma Teoria das Leis que o sustente, conforme 962b-c, onde:

[...] se pretendemos que nossa fundação da colônia seja finalmente concluída, terá que haver nela, parece, algum órgão que saiba, em primeiro lugar, o que realmente é aquela *meta política* de que falamos e, em segundo lugar, de que maneira pode atingir essa meta, e que lei em primeiro lugar e que homem, em segundo, o aconselhará bem ou mal. Sendo um Estado carente de tal órgão, não será surpreendente que, privado de intelecto e privado de todo sentido, atue sempre em todas suas ações a esmo” (PLATÃO, *Laws* 926b-c grifo nosso).

Se não há espaço para aleatoriedades na concepção do Estado, o que se dirá das leis em si! E o empenho de Platão neste trabalho, conjuntamente com *A República*, demonstra claramente isto. Ainda, além de refutar qualquer possibilidade anárquica, estabelece possíveis diretrizes de serem almejadas quando da redação legislativa, e isto foi bem entendido (e

<sup>24</sup> Entendida como a subdivisão – harmônica e independente, conforme a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 – do Estado em Poder Executivo, Poder Legislativo e Poder Judiciário.

replicado) por Montesquieu. Dado o exposto, ainda em defesa da ordem – mas, agora, da cognitiva –, não me parece tratar-se de coincidência um autor do porte de Platão ter desempenhado diálogo tão extenso e completo sobre o tema e, alguns séculos mais tarde, Montesquieu seguir no mesmo sentido. Infelizmente, esse tipo de aprofundamento encontra-se adormecido, de modo que, humildemente, penso estar lançando luz sobre.

Em um melancólico tom de finalização deste manuscrito, que encaminho a partir de agora, reconheço que a exposição que fora feita demanda uma específica aglutinação que permita a boa compreensão de seus pressupostos enquanto um único conjunto. A ordenação da razão (e da sociedade) a partir da lei mediante a contemplação do estado atual de coisas no tecido real me parecem momentos diferentes, sim, mas que convergem para um único: não podem estar dissociados. A hipótese aventada neste trabalho, no sentido de que há um certo *padrão metodológico de identificação do fundamento da lei*, me parece ter sido confirmada dentro da perspectiva platônica no reduzido espaço de estudo da obra *As Leis* destinado neste manuscrito. Um tema tão prolífico demanda um recorte de estudo muito preciso para que não restem pontas soltas na argumentação filosófica, de modo que busquei tomar cuidado para cumprir com essa necessária premissa de estudo. Assim, conceitualmente, ao conjunto de critérios a serem observados para a perfeita composição da lei, na visão de diferentes autores, podemos figurativamente conceber isto como uma *fórmula*<sup>25</sup>. De modo a possibilitar uma expressão que simbolize a proposta deste estudo, ainda que mediante hercúleo exercício de sedimentação, ao processo como um todo, que parte do idealismo de composição da lei em suas diferentes vertentes, até a sua efetivação, concebemos o nome de *Alquimia das Leis*.

O emprego da expressão “*Alquimia*”, para os fins desta proposta científica, não se coaduna com qualquer tipo de paganismo, misticismo, xamanismo, politeísmo, esoterismo, ocultismo, ou qualquer referência excêntrica e não-científica<sup>26</sup> que tradicionalmente se possa interpretar. Etimologicamente, “*al-kimiya*” é uma antiga expressão árabe que se confunde com o conceito original da Química, que representa nada mais do que “fusão de líquidos”<sup>27</sup>. Logo, *Alquimia das Leis*, aqui adotada para fins didáticos, representa a busca pelos critérios a serem observados por uma lei, racionalmente identificados, dentro de todo o arcabouço argumentativo que está aqui presente. Em tom exemplificativo, cada requisito/parâmetro a ser observado pode

<sup>25</sup> No sentido de ser uma padrão científico-metodológico a ser seguido.

<sup>26</sup> Em que pese alguns autores sejam adeptos do caráter místico da alquimia, como Mircea Eliade, nos vinculamos aqui à questão etimológica e científico-experimental da expressão.

<sup>27</sup> Um aprofundamento histórico sobre a etimologia da expressão pode ser encontrado em: MAHDIHASSAN, S. Alchemy, Chinese versus Greek, an etymological approach: a rejoinder. *The American Journal of Chinese Medicine*, v. 16, n. 01n02, p. 83-86, 1988.

ser equiparado a um elemento, nos termos que categorizamos anteriormente, resultando, através da procedimentalização conforme os mesmos, no produto decorrente da formulação: a lei.

Vimos em Platão que a redação da lei possui um caráter ideal<sup>28</sup>, estritamente não-aleatório, que determina os objetivos os quais serão perseguidos por ela dentro de cada um dos espectros da realidade. O direcionamento da educação do homem desde a infância (*Laws* 643b-d), a necessidade da retidão na composição de melodias e ritmos (*Laws* 670c-e), e o prestamento de honrarias aos pais (*Laws* 717b-c) são alguns outros relevantes exemplos de elementos que o grego expõe em *As Leis*, ora após construção argumentativa que sustenta tal posicionamento. E é sobre esta construção argumentativa que a *Alquimia das Leis* visa agir, estabelecendo uma conexão entre a realidade e a lei.

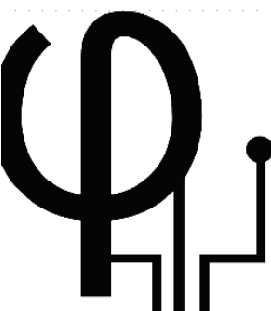
O conceito de lei já nos fora dado, seja por Platão, Montesquieu, ou diversos outros pensadores<sup>29</sup> que construíram a história desse ramo científico. Como a lei deve ser redigida, em sua forma, também é um campo já explorado em tempos pretéritos. Contudo, em complemento a essas duas categorias, o processo que transporta a necessidade da lei emanada da sociedade (o que foi exaustivamente realizado em *As Leis*) até a sua redação em si é o que nos estimula. Quais serão esses padrões sociais a serem almejados pela lei é uma discussão que será realizada em local diferente deste manuscrito. Mas que a busca pela ordem será incessante, sendo essa boa por definição, é algo que desde já podemos afirmar.

Por fim, quanto à proposta deste artigo, impõe referir, que a busca por padrões específicos que transcendem para uma idealidade não é algo absolutamente inovador, ainda que haja considerável resistência no tecido social contemporâneo face ao estabelecimento de algumas máximas (por mais fundamentadas que sejam). A identificação de padrões nas diversas áreas da ciência é algo que pode auxiliar até mesmo na compreensão do universo enquanto Criação Divina (ou não). Modernamente, há o respaldo acadêmico de que existem, no mínimo, vinte e seis constantes físicas (muito) finamente ajustadas que permitem que o universo exista como nós o conhecemos<sup>30</sup>. Se os elementos expostos por Platão para a confecção das leis possam ser equiparados a determinadas constantes universais, por exemplo, talvez tenhamos um novo mundo a ser desbravado. Neste caso, talvez não seja um pecado tão escandaloso discutirmos novas possibilidades de aperfeiçoamento da ferramenta regente da vida à qual damos o nome de *lei*.

<sup>28</sup> Também presente em 658e.

<sup>29</sup> Como Aristóteles, Cícero, Tomás de Aquino, etc.

<sup>30</sup> EBERLIN, M. *Foresight: How the Chemistry of Life Reveals Planning and Purpose*. Seattle, WA: Discovery Institute Press, 2019, p.13.



#### 4 CONCLUSÃO

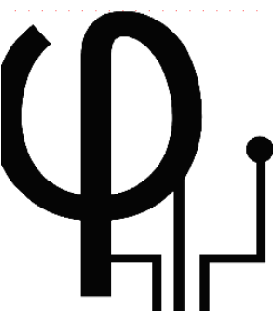
Concluir este ensaio, o qual busquei realizar com o mais alto grau de cuidado, haja vista o virtuoso respeito à obra platônica, trata-se de momento quase que melancólico. Contudo, tenho a consciência de que de nada adianta expor teoremas sem que, ao mínimo, os mesmos estejam acompanhados de possíveis implicações práticas ou, ao menos, propostas de modificações no pensamento contemporâneo.

Acredito que, ao longo da exposição realizada neste manuscrito, foi possível acompanhar a instigante jornada em busca das padronizações legislativas estabelecidas por Platão em *As Leis*: seja no nível do conceito da lei, seja em como a lei virá a ser lei a partir da vinculação com a realidade. Há uma permanente tensão dual entre a realidade e o ideal dentro deste contexto, de modo que é difícil assertarmos quanto à predominância de um ou outro. Por um lado, a realidade é o que nós temos e estamos trabalhando; de outra banda, a idealidade é certamente mais bela e correta... há um impasse. Não pretendo solucionar isto neste artigo, principalmente porque Platão, Aristóteles, e tantos outros já se prestaram a isso com considerável robustez argumentativa e maior dedicação. O que nos resta é operar dentro de um recorte metodológico que possibilite argumentação propositiva sob o caráter de ineditismo, ora a partir do incomensurável arcabouço filosófico que nos foi proporcionado.

Tenho convicção, com base nos fundamentos que estão aqui expostos, de que há espaço para o estabelecimento de uma *Alquimia das Leis*, ao menos sob a perspectiva platônica – devendo ser considerado, inclusive, que sequer estivemos próximos de esgotar o tema dentro da obra utilizada como base para o estudo. A conceituação da lei, os diversos elementos identificados sobre como, por quem, e sob qual modelo a mesma deve ser erigida demonstram que Platão possuía consciência de estar fazendo essa ligação entre a estrutura da realidade e as leis ideais que deve(ria)m reger a mesma, pois os objetivos os quais elas se propõem são *melhores* do que o tecido social apresentava no momento de sua investigação.

Não podemos abdicar da ideia, ao menos na perspectiva platônica, que determinadas condutas e padrões são bons *por definição*. No prisma deste texto, ainda que talvez tenhamos certa tendência a concordar com os elementos sociais a serem almejados, ora estabelecidos por Platão, podemos afirmar fundamentadamente que a ordenação da razão – ou, simplesmente, ordem –, a partir da lei, *é boa por definição*.

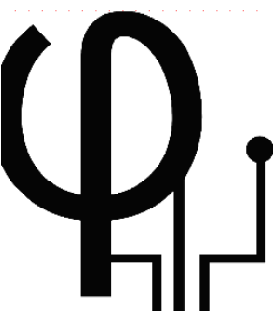
Respondendo à pergunta-motriz estabelecida alhures, é possível concluir que o principal fundamento da lei jurídica para Platão nada mais é do que a ordem em si. Porém, se assim findarmos a resposta, a mesma será tomada como vazia. Destrinchemos: tudo o



que ocorre no tecido da realidade que concorre contra a ordenação da razão (vedação aos excessos das paixões) deve ser combatido pelo estabelecimento de uma lei que vise seu arrefecimento. Um exemplo simples e também contemporâneo disso está em 775b-c, onde, após diversas considerações sobre a presença do vinho em um banquete de casamento, nos é dito por Platão:

Beber em excesso é uma prática que em lugar algum é conveniente [...] e tampouco segura, e certamente não o é para aqueles que encaram o casamento com seriedade [...] considerando-se que se trata de uma grande mudança em suas vidas, e a fim de assegurar, na medida do possível, em todos os casos, que a criança a ser gerada possa brotar dos corpos de pais sóbrios [...]. (PLATÃO, *Laws* 775b-c)

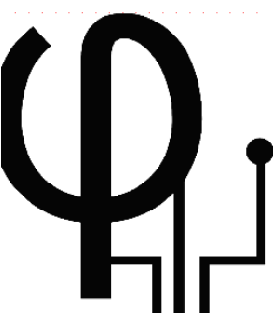
Após esta exposição, e também em outras partes do texto, Platão irá retomar a questão da imposição de lei que vise coibir a ebriedade. Mas o que quero destacar aqui é que, de forma semelhante a inúmeros outros exemplos de *As Leis*, como aqueles citados neste artigo, temos um pressuposto (beber em excesso não é bom), um contexto a ser observado e um objetivo almejado (a qualidade de vida do nascituro). Devemos levar em consideração essas diversas nuances para a composição de leis que visem compactar a realidade, o ideal, e o trajeto de uma até a outra. Não estão descritos neste texto os *meus ideais*. De momento, estou apenas argumentando que há um caminho filosoficamente praticável, e que Platão é um excelente exemplo disso. A relação entre Platão e *A Alquimia das Leis*, portanto, consiste na efetivação por parte do filósofo grego de uma metodologia factível que permite a adequada composição da lei jurídica.





## REFERÊNCIAS

- ANNAS, Julia. Virtue and law in Plato. In: BOBONICH, Christopher (Ed.). *Plato's' Laws': A Critical Guide*. Cambridge University Press, 2010, p. 71-92.
- BARZOTTO, L. F. Razão de lei: contribuição a uma teoria do princípio da legalidade. *Revista Direito GV*, São Paulo, v. 3, nº 2, jul-dez/2007, p. 219-260.
- EBERLIN, M. *Foresight: How the Chemistry of Life Reveals Planning and Purpose*. Seattle, WA: Discovery Institute Press, 2019.
- ELIADE, M. Alchemy: an overview. In: JONES, L. *Encyclopedia of religion*. 2. ed. Farmington: Thomson Gale, 2005, p. 234-237.
- FULLER, Lon L. *The Morality of Law*. Yale University Press, 1964.
- LANE, Melissa. Antianarchia: interpreting political thought in Plato. *Plato Journal: The Journal of the International Plato Society*, v. 16, p. 59-74, 2017.
- MAHDIHASSAN, S. Alchemy, Chinese versus Greek, an etymological approach: a rejoinder. *The American Journal of Chinese Medicine*, v. 16, n. 01n. 02, p. 83-86, 1988.
- MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. São Paulo: Martin Claret, 2010.
- PLATÃO. *As Leis: ou da legislação e epinomis*. 3. ed. São Paulo: Edipro, 2021.
- STALLEY, Richard F. *An introduction to Plato's Laws*. Hackett Publishing, 1983.
- YACK, Bernard. *The Problems of a political animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. University of California Press, 1993.



Recebido em: 18/02/2022

Aprovado em: 08/04/2022

Publicado em: 03/05/2022

## TEMPORALIDADE E NÃO-CONTRADIÇÃO NO LIVRO Γ DA METAFÍSICA DE ARISTÓTELES

### TEMPORALITY AND NON-CONTRADICTION IN ARISTOTLE'S METAPHYSICS BOOK Γ

Bruno Alves Macedo<sup>1</sup>  
([bruno\\_alvesm@outlook.com](mailto:bruno_alvesm@outlook.com))

**Resumo:** Este artigo retoma o princípio de não-contradição, conforme a sua apresentação no Livro Gama da *Metafísica* de Aristóteles, com o intuito de compreender por que o autor grego fornece ao princípio uma constituição temporal. O obstáculo principal da investigação proposta é entender se há de fato uma circularidade no envolvimento do tempo já nas investigações de metafísica. Isso será resolvido pela distinção entre dois sentidos de temporalidade. Tendo em vista que a atualidade é, para Aristóteles, um fundamento metafísico, e o agora possibilita o tempo como um contínuo, sugere-se a possibilidade de identificar, para além do agora atual, a própria atualidade do agora, sendo esta última a temporalidade pressuposta pelo princípio de não-contradição apresentado na *Metafísica*.

**Palavras-chave:** Metafísica. Temporalidade. Atualidade.

**Abstract:** This article goes back to the principle of non-contradiction, following the thesis presented in Book Gama of Aristotle's *Metaphysics*, with the intention to understand why the Greek philosopher did provide the principle with a temporal constitution. The main obstacle for the present proposal is to understand if there is indeed a circle in having time already involved in metaphysical investigations. This will be sorted out by distinguishing between two senses of temporality. Knowing that for Aristotle actuality is a metaphysical foundation and that the now makes the continuity of time possible, the present article suggests the possibility of identifying beyond the actual now the very actuality of the now, the latter being the presupposed temporality in the principle of non-contradiction presented in *Metaphysics*.

**Keywords:** Metaphysics. Temporality. Actuality.

## INTRODUÇÃO

Levando em consideração o estágio evolutivo da lógica contemporânea, boa parte dos princípios estabelecidos pela lógica tradicional se tornou questionável quanto à formulação ou em como os filósofos, em especial Aristóteles, a compreendiam. Exemplos importantes dessa

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP. Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2355886441954925>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9604-4512>.



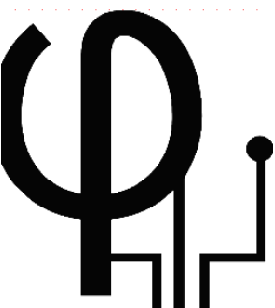
questão estão no trabalho de Newton da Costa, autor que critica o caráter indemonstrável e primordial do princípio de não-contradição, posicionando-se desse modo contra a tradição.

Dois dos problemas com os quais a lógica atual se depara ao revisitar a lógica aristotélica são os seguintes: a) o clássico princípio de não-contradição é temporalmente constituído; b) os axiomas lógicos são atrelados à substância. A presente investigação irá circunscrever esses problemas, concentrando-se majoritariamente na questão sobre a constituição temporal do *pnc*. No entanto, seguir-se-á os moldes tradicionais da lógica com o intuito, justamente, de compreender por que Aristóteles deu uma constituição temporal ao mais fundamental princípio da *Metafísica*. A ideia da possibilidade de dialetização dos princípios lógicos tradicionais está fora da alçada deste artigo.

A tarefa pretendida logo pode espantar o leitor quando este notar que o tempo, ao que parece ser um assunto pertencente à filosofia natural – quando o assunto é filosofia antiga –, esteja fundamentalmente presente na filosofia primeira. Tem-se então não apenas um problema lógico, mas também ontológico. Revisitar o Livro IV da *Metafísica* não seria suficiente, será preciso também revisitar o Livro IV da *Física*.

## 1 O SENTIDO DE CIÊNCIA NO LIVRO Γ

O Livro IV da *Metafísica* introduz um sentido universal de ciência ao apresentar a ideia da investigação do ser *enquanto ser* (*being qua being*;  $\tau\omicron\ \acute{\omicron}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$ ). Há uma correlação entre *ser* e *ser enquanto ser*, com ela implica-se o caráter universal da metafísica aristotélica, pois tudo *enquanto é* participa do *ser*. Em outras palavras, toda atualidade remete necessariamente a *ser*. Números, por exemplo, são coincidentes do ser, portanto, não se pode dizer que ser é essencialmente numérico, pois coincidências não são essenciais. Por exemplo: diz-se “12 é um número”, disto não se segue “ser é número”, além da impossibilidade lógica inerente à conexão entre premissa e conclusão, pode-se valer de que na afirmação “a árvore é verde” não está contida qualquer implicação numérica necessária, por conseguinte, não há regularidade numérica entre as afirmações. Todavia, interessa notar como em ambas as afirmações, mesmo sendo logicamente desconexas, se diz ser. Isto posto, se considera o ser em sua própria regularidade, ou seja, enquanto ser, não enquanto número ou qualidade. A seguinte passagem esclarece como a atualidade pode funcionar como fator universalizante:



Se aqueles que investigaram os elementos do ser estavam em busca desses mesmos princípios [primeiros], é necessário que os elementos também sejam elementos do ser não coincidentemente, mas enquanto ser. Por esse motivo que devemos também apreender as causas primeiras considerando o *ser enquanto ser* (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 1 1003a26-32 = Reeve, p. 48, *tradução nossa, grifo nosso*).<sup>2</sup>

Ou seja, está em questão se certificar de que o “objeto” da investigação, enquanto esta busca os princípios e causas primeiras, esteja em constante acordo com a *atualidade de ser*, destarte, com o conteúdo intrínseco a ser. Veja a seguinte passagem:

Pois não apenas no caso das coisas que são ditas ser em referência a uma única coisa pertence a uma ciência a abordagem teórica delas, mas também no caso das coisas que são ditas ser por referência a uma única natureza, visto que mesmo estas são de certo modo ditas ser de acordo com uma única coisa (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1003b11-15 = Reeve, p. 48-49, *tradução nossa*).

Para Aristóteles, a unidade científica da ciência se dá pelo *sentido* da denominação de seus objetos de estudo. Esta definição de unidade científica é genérica, isto é, ela corresponde a toda ciência possível. No caso da ciência primeira, ela deve “restringir-se” à generalidade da definição genérica, isto ocorre pela conclusão aristotélica de que a substância é o referencial de tudo que se diz ser. Ciências específicas submetem-se àquela definição de unidade científica, mas especificando-a. A substância como referencial de estudo é outro fator que generaliza a ciência primeira, pois *tudo* que coincide com ser também diz respeito à substância. Note como o correlato objetivo da ciência primeira é materialmente indeterminado, ou seja, se trata de uma radicalização do objeto. A gramática, por exemplo, determina seu objeto conforme um gênero específico [as vozes do discurso] (*cf.* ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1003b19 = Reeve, p. 49); neste caso, há um objeto específico de um gênero específico e o objeto é ainda materialmente determinado, pois diz respeito à percepção das vozes. Radicalizar o correlato objetivo é tornar a objetividade do objeto o próprio correlato objetivo da ciência Geral, a substância é justamente esta objetividade como objeto materialmente indeterminado.

Se o correlato objetivo da ciência primeira é materialmente indeterminado, de que maneira ele pode ser determinado? A resposta está na equiprimordialidade entre ser e unidade: “ser e um são da mesma e única natureza” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1003b21-23 = Reeve, p. 49, *tradução nossa*). Portanto, é a unidade ideal que determina. Isto posto, uma ciência, cujo correlato objetivo é determinado por sua unidade ideal-essencial, só pode ser

<sup>2</sup> Todas as traduções aqui apresentadas são de inteira responsabilidade do autor.

*genericamente una*. Se a unidade de uma ciência é genérica, então esta ciência é primeira. Ciências específicas certamente dizem respeito a um gênero, mas este não é genericamente uno e sim especificamente uno. M. Reus Engler faz restrições com relação ao uso da nomenclatura “ciência genérica” para se referir à ciência primeira:

a unidade que a substância garante, ao contrário, é aquela em relação a natureza única (πρός ἕν), e por isso a ciência que nela se baseia não é genérica e nem particular, como o são a matemática e a física. (ENGLER, 2010, p. 102)

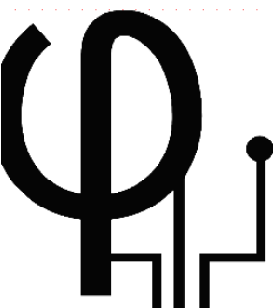
É preciso, porém, colocar o seguinte adendo: realmente a ciência primeira não tem por objeto um *gênero específico*, todavia isso não significa que ela não possa ser apontada como uma ciência genérica, pois ela é, justamente, *genuinamente genérica*. Para reforçar este ponto, pode-se valer de uma nota feita por C. D. C. Reeve:

quando coisas são ditas ser “com referência a uma natureza”, pode também haver uma ciência delas. Portanto é razoável concordar com Alexandre em assumir que Aristóteles está agora “utilizando *genos* um tanto livremente no lugar de ‘uma natureza’” (Alex. *In Metaph.* 245.4 = Madigan, 19). Esta é a “uma natureza” que tem sido provisoriamente identificada com substância, visto que é com referência a ela que todo outro ser é dito ser (1003b17-19) (REEVE, 2016, note 362, p. 336, *tradução nossa, grifo do autor*).

O presente artigo serve-se então desse uso livre do termo *genos*. Pode-se adicionar ainda o comentário feito por Alexandre de Afrodísias: “pois gênero, [assumido] um tanto livremente, é tudo que compartilha entre si de uma mesma e única natureza” (ALEXANDRE, *In Metaph.* 245, 1-5, *tradução nossa*). Há outra passagem na qual Alexandre se refere à ciência primeira como ciência genérica, ou filosofia genérica:

O gênero, ou seja, a natureza comum do ser, é o objeto da ciência para a filosofia comum e genérica, e assim as partes do ser são objetos da ciência para as partes da filosofia. Assim, cada uma das ciências que são classificadas sob a filosofia como uma espécie de ciência genérica seria uma ciência de uma das espécies do ser (ALEXANDRE, *In Metaph.* 245, 30, *tradução nossa*).

É preciso dar atenção à equiprimordialidade entre ser e ser um, afinal, ela justifica a pertença de ambos a uma mesma ciência, pois nenhuma espécie do ser deixa de ser uma espécie do uno: “a substância de cada coisa é uma não coincidentemente, bem como é apenas um certo tipo de ser” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1003b30-33 = Reeve, p. 49, *tradução nossa*). O procedimento metodológico da ciência unicamente genérica decorre assim:

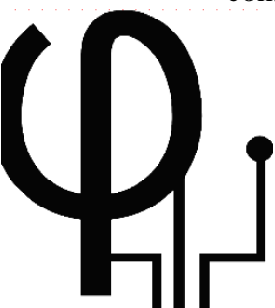


enumeração dos modos em que algo é dito ser e, em seguida, explicação de *como* esses modos se relacionam com o que é primariamente ser (cf. ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1004a25 = Reeve, p. 50, *tradução nossa*). Nota-se como as espécies do ser e ser um são ideais, pois estão também sempre consideradas de maneira genérica, ou seja, em relação ao caráter genérico da ciência primeira. A idealidade aqui não significa uma forma ideal com relação à qual estariam as espécies e gêneros submetidos. Trata-se, na verdade, de uma consideração genérica imaterialmente determinada, portanto, uma apreensão ideativa. Neste ponto, pode-se retomar ao exemplo dado anteriormente, das predicções “a árvore é verde” e “12 é um número”: nestes casos, não há dúvidas de que o sujeito de ambas as predicções é considerado como *sendo* de maneira unitária e distinta, no entanto, o próprio ser unitário, regular e imutável entre as duas predicções, é uma generalização ideativamente apreendida. Deve-se ter isso em mente quando Aristóteles fala em apreensão teorética. Outro ponto para facilitar o entendimento dessa abordagem teorética e seu caráter ideativo é propriamente o caráter universal do ser e da unidade; não são universais porque estão presentes em todas as espécies do ser, mas porque todas as espécies do ser a eles se referem. Se fosse o caso de uma “presença” universal, então o caráter ideal seria uma forma transcendental da qual as espécies participam, no entanto, como se trata de um sentido remissivo e necessário, então seu caráter ideal é a generalização teorética. Veja:

se o ser ou o um não é universal e o mesmo sobre todas as coisas ou separável, como presumivelmente não é, mas algumas coisas são ditas ser ou ser uma com referência a uma coisa, outras em virtude de sucessão (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 2 1005a5-10 = Reeve, p. 51, *tradução nossa*).

A metafísica de Aristóteles constitui que o estudo da substância é tão fundamental quanto o estudo da unidade. Se a unidade científica genérica é delimitada pelo *sentido*, que serve de horizonte para suas possíveis significações, então a ciência primeira deve “tanger” todas as significações direcionadas ao sentido *daquilo que é* e do *uno*. Não se trata de uma particularização contingente ou empírica, mas de uma especialização genérica. O “mesmo” é uma espécie da unidade, tem-se uma *espécie ideal* por conta do seu caráter genérico.

Consequentemente à exposição da equiprimordialidade entre ser e ser um, e às implicações genéricas sob a ordenação da ciência primeira, Aristóteles introduz outra noção constitutiva à essa ciência, pressuposta desde o princípio das considerações do Livro IV, a lei axiomática. Conforme o Estagirita, toda demonstração pressupõe axiomas a partir dos quais se segue o procedimento dedutivo. No entanto, para além disso, a própria



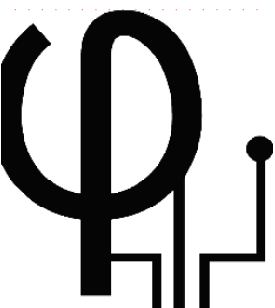
consideração do ser enquanto ser inere a necessidade dos axiomas: “estes axiomas são de todos os seres, e não de um gênero especial separado dos outros” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 3 1005a21-24 = Reeve, p. 52, *tradução nossa*). Enquanto a necessidade dos axiomas se dá a todo tipo de investigação, pois nenhum gênero se constitui isoladamente, a investigação acerca dos axiomas concerne à ciência primeira. A primazia da ciência universal estaria em xeque se esta abdicasse do estudo do que constitui verdadeiramente a própria *atualidade de ser*, ou seja, os axiomas. Seria como investigar a substância sem investigar sua natureza, ou seja, um contrassenso.

A seguir, concomitantemente ao entendimento de que o estudo considera *princípios*, inicia-se pelo principal destes. Um axioma é caracterizado por ser necessariamente pressuposto em toda proposição e, portanto, por não ser hipotético. Para Aristóteles, o primeiro axioma é o princípio de não-contradição e ele o apresenta da seguinte maneira: “que a mesma coisa não pode ao mesmo tempo [*ἄμα*] pertencer e também não pertencer à mesma coisa sob a mesma consideração” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 3 1005b19-20 = Reeve, p. 52, *tradução nossa*). Jan Lukasiewicz se refere a essa formulação como *ontológica*, ela é equivalente à *formulação lógica* (cf. LUKASIEWICZ, 1971, p. 487).

Aqui pode-se fazer algumas considerações relacionadas ao objetivo deste artigo: primeiramente, será preciso investigar a noção de tempo colocada por Aristóteles na apresentação do *pnc*; em segundo lugar, será preciso compreender como algo essencialmente não hipotético pode *constitutivamente* ser relacionado com a noção de tempo. A consideração temporal do *pnc* parece ser importante para Aristóteles. A etapa atual será agora concluída com uma delimitação prévia da ciência conforme o Livro IV da *Metafísica*: a ciência é uma investigação que diz respeito a um gênero e às respectivas espécies pertencentes a esse mesmo gênero. Toda investigação científica está referida à substância, à unidade equiprimordial desta e aos axiomas. Tornar a remissão ao ser um objeto de estudo é necessário somente à ciência genericamente genérica, não às ciências especificamente genéricas.

## 2 O PRINCÍPIO DE NÃO-CONTRADIÇÃO

*As leis fundamentais* da lógica são axiomas. Tradicionalmente, o caráter fundamental delas consiste, justamente, na impossibilidade de demonstração teórica e dedutiva. Isto faz a distinção entre lei e preceito empírico, o último exige demonstração, enquanto as *leis* são, portanto, *princípios*. É a partir disso que Aristóteles propõe a demonstração por



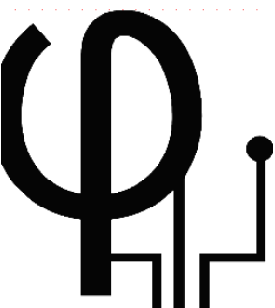
refutação (*ἐλεγκτικῶς*), não é uma demonstração em sentido estrito, mas uma via possível para reforçar o caráter elementar de um princípio. Não se trata de colocá-lo como objeto de demonstração, e sim refutar a pretensão de demonstrar ou de negar um princípio, no caso, o de não-contradição, pois, ao defender a invalidade do *pnc*, conseqüentemente se aceita uma tese que o pressupõe; ocorre então a contradição e refutação da tese.

A “demonstração” de Aristóteles pressupõe um diálogo efetivo, uma fala, pois inere que haja *alguma significação*. Isso seria suficiente para inteligir como o princípio não demanda por ele mesmo demonstração alguma, pois quando algo é significado, então se significa *uma* coisa, i.e., se pode inteligir que “significar” tem *um* sentido.<sup>3</sup> “[...] Ele [Aristóteles] apenas precisa que seu oponente profira alguma coisa declarativa (*τι*), pois a simples linguagem já nos presenteia com algo determinado e pleno de sentido, que não viola o princípio” (ENGLER, 2010, p.105).

A conclusão do argumento refutativo levantado por Aristóteles é de que, uma vez ocorrida qualquer significação, esta não pode se referir ao que ela não significa. No entanto, existe ainda um problema que faz o Filósofo ressaltar mais uma vez a relevância do tempo no *pnc*: é plausível supor que duas pessoas usem nomes opostos com referência à mesma coisa, no entanto, “o que é intrigante não é isto, ou seja, se é possível que a mesma coisa ao mesmo tempo seja e não seja humana no nome, mas se é possível *de fato*” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 4 1006b20-22 = Reeve, p. 55, *grifo nosso, tradução nossa*). Este último destaque [*de fato*] é importante, pois remete ao tema tratado anteriormente, a ver, que a ciência primeira estuda o ser em sua *atualidade de ser*. Aristóteles está interessado em saber se algo pode essencialmente ser *A* e não *A*, e saber essencialmente é levar em consideração que o referente universal daquilo de que se predica é a substância.<sup>4</sup> Em outras palavras: poderia ser, em sua atualidade, não ser? Se a resposta for afirmativa, então implica-se na inexistência de qualquer ser determinado,

<sup>3</sup> Esta colocação está em acordo com a exposição de Marco Zingano, que refuta a possibilidade de uma *petitio principii*, i.e., a ideia de que o significar algo, no qual significa-se *uma* coisa, pressuporia a aceitação da tese essencialista (ser uno é ser determinado e ter significado, portanto, possuir essência), a qual é paralela ao princípio de não-contradição. “Aristóteles não recorre de modo algum às suas quiddidades, mas a algo que todos devemos aceitar, adotemos ou não o essencialismo, a saber, o seguinte postulado de todo discurso apofântico: se um termo significa algo, então significa de um modo só, isto aqui, o que faz uma escolha que exclui outras possibilidades” (ZINGANO, Marco. Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, v. 13, Série 3, n. 1, jan/jun. 2002, p. 20). Ou seja, o próprio ato de significar inere que haja *um* sentido e isso nada diz sobre existências.

<sup>4</sup> Aqui não existe mais o risco de uma petição de princípio, pois Aristóteles já apontou a inconsistência daqueles que *dizem* negar o princípio de não-contradição. Portanto, o momento aqui em questão já pode conciliar com o essencialismo e extrapolar o campo do mero *discurso*. “Uma vez, porém, obtida a prova, Aristóteles pode então mostrar que ela não só é compatível com o essencialismo como igualmente sai reforçada pela distinção entre essência e acidente. O essencialismo acrescenta que a determinação de sentido para cada termo não é efeito de estipulação arbitrária, quando bem sucedida, mas resulta de uma apreensão de algo que corresponde à forma das próprias coisas” (ZINGANO, 2003, p. 28).





portanto, nada poderia ser considerado em sua própria atualidade, haveria apenas “coincidentes”. Evidentemente não é possível a coincidência entre coincidentes, é necessário haver algo *em que coincidem*. O eminente contrassenso em limitar à existência somente os coincidentes destrói a própria possibilidade de responder à pergunta [sobre o não ser do ser em sua atualidade] de maneira afirmativa, afinal, o que seria uma afirmação senão uma negação e vice-versa? “Pois um coincidente não coincide com um coincidente, a menos que seja o caso em que ambos coincidam com um mesmo sujeito” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 4, 1007b1-4 = Reeve, p. 56, *tradução nossa*).

A sequência argumentativa de Aristóteles leva a outra colocação fulcral: “que mudar em quantidade e mudar em qualidade não são a mesma coisa” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 5 1010a22-24 = Reeve, p. 62, *tradução nossa*). Esta colocação fornece um indício para melhor compreender a relação entre tempo e atualidade de ser no *pnc*. Sendo este uma *lei fundamental*, então é uma verdade da própria *atualidade de ser*, isto posto, quando Aristóteles frisa que o *pnc* trata da impossibilidade de ser assim e ser não-assim *ao mesmo tempo*, este “instante” refere-se à própria atualidade de ser. O ser enquanto considerado assim é a substância. Por conseguinte, a hipótese de que tudo está em absoluta mudança e, sendo assim, nada pode ser dito ou afirmado, nem sequer pisar ao menos uma vez no rio de Heráclito, fica refutada, pois mudanças são afinal mudanças de alguma coisa. Constatar que *A* é de coloração azul, mas, em relação a certas “circunstâncias”, *A* torna-se de coloração verde e, por isso, *A* é azul e não-azul, seria desconsiderar *A*. Por mais óbvio que este absurdo possa ser, é importante dissecá-lo. Uma “conclusão” que desconsidera a substância, surge a partir da ignorância sobre a existência de algo imóvel, implicando no “absoluto” devenida. Por conseguinte, *A* torna-se “ininteligível”, pois “*A*” só pode ser suas mudanças puramente, destarte, não existe um *A* passando por mudanças. Nesse sentido, Crátilo fez bem ao se abster de falar, afinal, quem assim pensa não tem mesmo *sobre o que* falar. Mas Aristóteles coloca, precisamente: “dizer que as coisas ao mesmo tempo são e não são é implicar que todas elas estão em repouso em vez de movimento, visto que não há nada em que as coisas se transformem, uma vez que tudo pertence a tudo” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 5, 1010a35-37 = Reeve, pp. 62-63, *tradução nossa*). Esta é a consequência extrema à qual chega o “pensamento” cuja implicação é o absoluto devenida: as coisas são e não são, pois não há verdade e isto é uma verdade. Inclusive, o contrassenso desse tipo de “argumento” é que, ao defender o puro devir, recai em pura imobilidade. Ao menos é consistente em sua inconsistência, mas com isso não se chega à lugar nenhum.

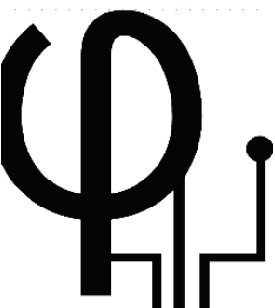
Aristóteles percebeu esses problemas justamente através da consideração do ser em sua atualidade, pois na esteira desse pensamento se encontra algo de imutável: “em

geral, se algo está deixando de ser-assim, há algo que é, e se algo está vindo a ser, deve haver algo a partir do qual vem a ser e algo pelo qual é gerado” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 5, 1010a18-20 = Reeve, p. 62, *tradução nossa*). A instantaneidade do *pnc* está em plena conciliação com a atualidade de ser em relação a qual a ciência primeira deve estar sempre remetida, pois ser *de fato*, *ao mesmo tempo* e *atualmente* possuem o mesmo sentido: *substância*. De acordo com Lukasiewicz, “é importante estabelecer que Aristóteles limita o alcance da validade do princípio de contradição apenas a existentes atuais” (1971, p. 501, *tradução nossa*). De fato, mas qual outra limitação poderia haver? Não é esse o alcance máximo do princípio justamente? A realidade, como noção metafísica, é presença e atualidade. Aristóteles “limita” o *pnc* à substância, sendo esta a convergência do ser com a própria realidade. A *atualidade do ser* é o próprio *limite* para Aristóteles, o princípio de não-contradição não está apenas limitado a existentes atuais, mas é o próprio limite da atualidade. Tendo em vista a primazia da determinação em relação à indeterminação, Aristóteles diz: “é o ser em potência e não o ser atual que é indeterminado” (ARISTÓTELES, 2016, *Met.* Γ 4 1007b28-30 = Reeve, p. 57, *tradução nossa*). Ou seja, falar sobre a realidade é o mesmo que ter em vista o seu “estado” último: ser determinado e atual.

Pergunta-se: por que o tempo, que aparentemente é um assunto próprio da filosofia natural, possui preponderância na ciência primeira? E não se trata de uma preponderância meramente auxiliar, como se Aristóteles estivesse se servindo do tempo para atingir a intelecção de um princípio supra-temporal, trata-se de algo constituinte ao próprio princípio. Pensar na validade do *pnc* é considerar proposições e significados sendo ao mesmo tempo incompatíveis com os seus contrários. Portanto, por que, por exemplo, a incomensurabilidade entre o lado e a diagonal do quadrado é eterna (*cf.* ARISTÓTELES, *Phys.* Δ XII 222a5.), mas o princípio de não-contradição não é eterno? As respostas para essas dúvidas talvez possam ser encontradas com uma breve visita ao texto em que Aristóteles trata do conceito de tempo, portanto, no Livro IV da *Física*.

### 3 O TEMPO

Levando em consideração o caráter *local* das investigações aristotélicas na *Física*, no que diz respeito ao tempo, o “agora” é aquilo que está mais proximamente dado (*Cf.* ARISTÓTELES, *Phys.* Δ, 219b25-30.), pois a suposta não existência do antes e depois, isto é, o não-mais-ser e o ainda-não-ser, obstrui o início da investigação por não oferecer



qualquer característica a respeito da própria existência do tempo. Apesar das possíveis perplexidades quanto à inexistência do tempo, sua passagem é ainda assim perceptível. A íntima relação que logo se apresenta entre tempo e mudança tem por base justamente o “agora”, distinto do “agora” que passou.

Segue-se o axioma: “não pode haver um próximo ‘agora’ para um ‘agora’ dado” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ X 218a15-20, tradução nossa*). Esta proposição possui duas implicações fulcrais: 1) o “agora” presente não inere o fato de não-mais-ser, pertencente ao “agora” passado, bem como não é causa do futuro; se assim fosse, então haveria uma indeterminação do tempo, pois resultaria na noção de que há uma absoluta simultaneidade na qual o antes é agora, um contrassenso. 2) O “agora” não é parte do tempo, pois este não pode ser uma infinidade de “agoras” subsequentes, ou seja, os “agoras” não são contíguos, há, portanto, algo entre eles, algo destacado e configurador de um período de tempo. Aristóteles conclui: o “agora” é um limite de tempo, pois “se tomarmos qualquer limitado período de tempo, ele deve ser determinado por dois limites, os quais não podem ser idênticos” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ X 218a25, tradução nossa*). Ou seja, um certo instante passado e o “agora” atual selecionam entre ambos um intervalo de tempo, evidentemente esses limites não poderiam ser idênticos, senão intervalo algum seria delimitado. Todavia, destaca-se um problema: o presente “agora” certamente se distingue do limite que se tornará quando passar, bem como o “agora” subsequente irá se tornar distinto e assim por diante. Desse modo, o limite temporal atual está em perpétua mudança, Aristóteles confirma isso do seguinte modo: “[o agora não pode] continuamente persistir em sua identidade. Pois nada que é finito e divisível é circunscrito por um único limite, seja isto [que é finito] contínuo em uma mesma dimensão ou em mais de uma” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ X 218a23-25, tradução nossa*). Ou seja, unidades concretas e definitivas são impossíveis, pois todo ser finito e divisível está fadado à mudança, e o tempo não pode ser desconectado da mudança, pois sem ela não se pode percebê-lo. O problema torna-se o seguinte: como falar do “agora” se ele não mantém continuidade em sua identidade?

Trata-se agora de entender mais propriamente a relação entre mudança e tempo. Movimento, para Aristóteles, é o referencial teórico para a compreensão do tempo. Primeiramente, todo movimento possui magnitude, ela é o *entre* com relação ao “onde estava” e o “onde está”, é uma noção física que inere continuidade, caso contrário, não haveria intervalo algum e, por conseguinte, nem o “estava” e o “está”. É importante retomar como para Aristóteles o caso mais genérico de passagem [mudança disto para aquilo] é a mudança deste para aquele lugar (*cf.* ARISTÓTELES, 1957, *Phys. Δ I 208a30-33*). Isto posto,

segue-se a relação entre magnitude e movimento, pois a mudança de lugar possui magnitude, donde Aristóteles conclui: “é porque magnitude é contínua que movimento o é também e, porque movimento é contínuo, tempo o é também” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys.* Δ XI, 219a10-12, *tradução nossa*). Do mesmo modo que há um antes e depois em magnitude, o mesmo se segue no movimento e no tempo. Nota-se como a continuidade é fundamental para o reconhecimento da variação entre diferentes “agoras”, os quais limitam um intervalo de tempo, bem como para o reconhecimento de qualquer mudança.

Retomando então a dificuldade anteriormente postada: com a perpétua mudança do “agora”, se depara com algo semelhante ao rio de Heráclito, ou seja, como inteligir algo que não mantém sua identidade? A resposta para esta questão está na relação entre tempo e movimento. O tempo não é pura passagem e possui seu limite agora entre o antes e depois. Percebe-se a função essencial do “agora” de marcar e dividir passado e futuro; nesse sentido, o “agora” deve ser o mesmo em todos os casos, portanto, o ponto limite<sup>5</sup>. Entretanto, essa função só pode ser realizada por dependência da mudança contínua, o antes e depois por si só nunca são “estáticos”, a menos que se tornem períodos sob a marca do “agora”, no entanto, não possuem identidade própria. A seguir, Aristóteles segue o paralelo entre tempo e movimento:

o ‘agora’ do tempo segue a analogia do objeto em movimento, visto que é por meio dele [o objeto em movimento] que conhecemos o antes e depois no movimento, e é em virtude da contabilidade do antes-e-depois que o ‘agora’ existe (ARISTÓTELES, 2016, *Phys.* Δ XI, 219b20-25, *tradução nossa*).

Ora, é o objeto em movimento o causador da continuidade da magnitude e do movimento, do mesmo modo o “agora” faz a continuidade do tempo: “tempo deve sua continuidade ao ‘agora’” (ARISTÓTELES, 2016, *Phys.* Δ XI, 220a5, *tradução nossa*). Aqui se considera ambos de maneira teórica, portanto, em sua função essencial de objeto *que se move* e limite de tempo respectivamente. É considerável concluir a partir dessas considerações que em todo “agora” há simultaneamente *algo* passível de mudança. Se anteriormente o “agora” parecia inapreensível por variar constantemente, pois todo “agora” determinado será diferente, então basta apreendê-lo teoricamente, portanto, não como o “agora” de um período

<sup>5</sup> *Addendum*: o “agora” não é uma parte do tempo, portanto, só pode ser considerado como um ponto apenas, em vez de vários pontos que formariam uma suposta linha, por exemplo. De acordo com Heidegger, o “agora” só pode ser considerado como ponto “se tomarmos os pontos da linha eles mesmos formando o começo e o fim, constituindo a transição do contínuo, e não como pedaços presentes um ao lado do outro cada um por si” (HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trad. Albert Hofstadter. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982, p. 249, *tradução nossa*) “if we take the points of the line themselves as forming beginning and end, as constituting the transition of the continuum, and not as pieces present alongside one another each for itself”.

determinado, mas como aquilo que determina as marcações temporais, apreende-se assim a sua função essencial, idêntica em todos os casos. No entanto, sem a *contínua* variação do antes e depois não se pode perceber o tempo e é por causa da sua mudança *constante* que o “agora” pode ser imutável. “É apenas mudando que algumas coisas permanecem as mesmas”.<sup>6</sup>

### 3.1 O tempo e o princípio de não-contradição

Neste ponto, com as reflexões aristotélicas sobre o tempo, a correlação entre temporalidade e o princípio de não-contradição não se encontra distante do entendimento. A ciência primeira trata do ser na *atualidade*, isto é, a substância. Pode-se rememorar a afirmação aristotélica de que o “agora” faz a continuidade do tempo, do mesmo modo o objeto em movimento faz a continuidade do movimento. Com a substância tem-se um caso semelhante, ou seja, pode-se dizer que ela faz a continuidade do ser, destarte, o ser em sua própria identidade é a substância considerada por si mesma, não com relação aos seus possíveis vir-a-ser ou deixar-de-ser. Veja esta passagem: “o tempo é idêntico em todo lugar simultaneamente, mas não é idêntico se tomado duas vezes sucessivamente” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys.* Δ XII 220b5-6, *tradução nossa*). Ou seja, o “agora”, como foi visto, é o mesmo se considerado indeterminadamente, mas o tempo sucessivamente considerado nunca será o mesmo, pois antes e depois variam em qualquer período de tempo selecionado. Segue o comentário de Fernando Rey Puente:

Ou seja, ele [o agora] é considerado como um ponto que desempenha a dupla função de limite e de limitar entre passado (o anterior) e futuro (o posterior) (cf. *Phys.* 218 a8-9), constituindo, portanto, o tempo em sua indeterminação originária e não uma das extremidades distintas entre si e diversas daquilo que delimitam e que constituem *um* tempo determinado (PUENTE, 2001, p. 154, *grifos do autor*).

A abordagem teórica da ciência primeira considera a substância desse modo, isto é, na sua indeterminação material, *simultaneamente* à sua identidade, não de maneira sucessiva. Todas as investigações da ciência primeira devem seguir a regra teórica de se ater ao ser em sua própria atualidade, portanto, em sua identidade. O princípio de não-contradição, considerado com a simultaneidade, parece estar em pleno acordo com o procedimento esperado

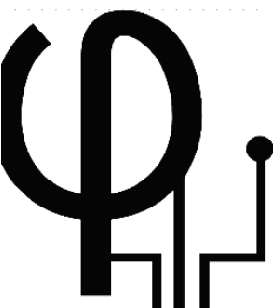
<sup>6</sup> “some things stay the same only by changing” (ME CHAME pelo seu nome. Direção: Luca Guadagnino. New York (US): Sony Pictures Classic; California (US): Warner Bros. Pictures; Memento Films International, 2017. 1 filme (132 min.), *tradução nossa*. Título original: Call me by Your Name). Neste trecho, a personagem se refere ao rio de Heráclito.

da metafísica. O *pnc* diz respeito a proposições e significados não sucessivamente considerados, em outras palavras, não de maneira circunstancial. Isto serve também para superar as dificuldades imputadas pelos defensores do mobilismo, cujas “teses” conseqüentemente negam o princípio. O axioma da não-contradição, com o detalhe do “ao mesmo tempo”, está referido aos significados *quando* são idênticos a si mesmos em qualquer caso. Entender a natureza de algo é levá-la ao limite, isto é, pensá-la *atualmente*. Como Aristóteles leva os objetos de investigação ao limite da atualidade? Veja: “do mesmo modo que é atualmente contínuo [o agora], é também potencialmente divisor do tempo” (ARISTÓTELES, 1957, *Phys.* Δ XIII 222a15, *tradução nossa*). Ora, para compreender o que é este “agora”, é preciso apreendê-lo na continuidade da sua identidade e, para isso, Aristóteles indetermina o “agora” em relação à possibilidade de dividir o tempo, concebendo-o em sua atualidade própria como um limite de tempo. No entanto, o “agora” é também o próprio limite do tempo, i.e., ele *faz* o tempo. Conduzir teoricamente o objeto ao seu limite é antecipá-lo de suas potencialidades, retendo-o atualmente. Em outras palavras: a substancialidade está na atualidade indeterminada em relação às potências. Não se trata, porém, de não relacionar a substância às suas possibilidades, visto que é apenas por meio destas que se pode apreender aquela atualmente, no entanto, uma vez levada ao limite, pode-se distinguir o atual do potencial.

A temporalidade, presente no princípio de não-contradição postulado por Aristóteles, possui sentido estrito, não se trata do tempo meramente passageiro e em absoluta sucessão, mas de uma temporalidade *atual*, na qual se pode identificar, por exemplo, as seguintes causas de continuidade: *agora*, *substância* e *objeto movente*.

Na ciência primeira, tudo é levado ao limite, e se esta ciência trata daquilo a que tudo se refere, então é preciso apreender esse mesmo referencial universal a partir das suas possíveis referências. Limitando-se à sucessão do antes e depois não se pode inteligir isto a que tudo se refere, estar-se-ia restringido ao devenida, no entanto, assim que se pensa com o “*agora*” obtém-se os contínuos. O princípio de não-contradição não concerne a antes ou depois, mas *agora*. Partindo da ideia de que a consideração do ser enquanto ( $\tilde{\eta}$ ) ser é a mesma que considerar o ser de maneira atual, em sua própria identidade, concorda-se com a seguinte colocação de Rey Punte:

[...] o que quer dizer exatamente ‘enquanto’ $\tilde{\eta}$ ? Aristóteles usa essa expressão em dois sentidos principais: pressuposto que o bronze é em potência uma estátua, o ato do bronze *enquanto* bronze não é movimento, mas o ato do bronze *enquanto* potencialmente uma estátua é movimento. Logo, ser algo idêntico ( $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ) e uno ( $\acute{\epsilon}\nu$ ) ocorre no plano do substrato ( $\acute{\upsilon}\rho\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ ); por isso, considerado sob essa perspectiva, o bronze em estado bruto e o bronze



moldado que constitui uma estátua é um e o mesmo (PUENTE, 2001, pp. 180-181, *grifos do autor*).

Ser idêntico e uno ocorre no plano do substrato e este plano é o da atualidade.

#### 4 CONCLUSÃO

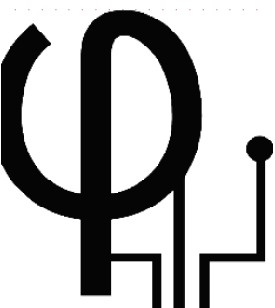
Retomando mais uma vez a tese aristotélica sobre a primordialidade mútua entre ser e ser-um, aponta-se como a implicação mais relevante proveniente dela é: ser e ser-um é ser determinado. Este é o fio condutor do Livro Γ, i.e., todo ser determinado possui essência, sendo esta a própria determinação do ser determinado. A ciência primeira deve investigar o fato de *ser determinado* em geral. No entanto, é justamente esse entendimento que em alguns casos parece ser mal avaliado pela lógica contemporânea. Uma das principais críticas feitas ao Estagirita é de que “a existência de substâncias é hipótese metafísica discutível e provavelmente falsa”<sup>7</sup>, ela normalmente vem apoiada na afirmação de Lukasiewicz de que Aristóteles limita o *pnc* a existentes atuais.

Em *Ser e Tempo, grosso modo*, Heidegger faz notar como a metafísica tradicional, oriunda de Aristóteles, ao propor que a substância existe atualmente, também substancializa a existência. De acordo com a fenomenologia heideggeriana, não se pode mais pensar a existência de maneira substancial, pois são modos-de-ser distintos (Cf. HEIDEGGER, 2008, §9). Isso não significa necessariamente que a substância não exista. É estranho como a lógica tenha chegado a certas conclusões nas quais se refere à “existência de substâncias” como se substâncias fossem coisas com as quais se pode trombar por aí. Além disso, que a existência da substância seja apenas provável soa como uma errônea tendência em atribuir muita física à realidade. De acordo com Newton da Costa,

o lógico, além de seu aspecto *subjetivo*, possui outro, *objetivo*, ontológico: constitui, no tocante ao mundo real, conforme Gonseth, uma física do objeto absolutamente indeterminado, absolutamente qualquer, ou, pelo menos, dos objetos quaisquer de amplas regiões (COSTA, 2008, p. 133, *grifos do autor*).

Certamente, na obra de Aristóteles, pode-se encontrar os vários momentos em que o autor indetermina seu objeto quanto à matéria e potência, no entanto, a afirmação de que

<sup>7</sup> COSTA, Newton Carneiro Afonso da. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec, 2008, p. 126.



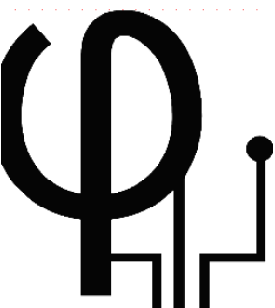
o lógico (em geral) trata de uma *física do objeto absolutamente indeterminado* parece ser inconsistente quando o objeto absolutamente indeterminado não possui física alguma. Além disso, o objeto da lógica não é absolutamente indeterminado, ele é idealmente determinado. No entanto, para Newton da Costa, há um paralelo entre a natureza das leis da física e as leis da lógica: “entre as leis físicas, para mencionar um exemplo, e as leis lógicas, há unicamente uma diferença de grau, no tocante a seu conteúdo de realidade, e não uma diferença de natureza” (COSTA, 2008, p. 134).

Porém, quando o assunto é a substância, não pode haver física envolvida. Que a substância exista significa isto: quando alguém se refere, por exemplo, à sua própria casa, então tem em mente um determinado sentido de sua casa. Isto é a substância: *ser determinado*. Em todos os casos a fala não escapa à determinação de sentido das palavras, caso contrário, sempre que alguém fosse se referir a *algo*, teria de enumerar todos os atributos da coisa *ad infinitum*. Para Aristóteles, a própria realidade funciona dessa maneira, i.e., as coisas são atualmente determinadas. No entanto, *realidade* e *atualidade* são noções *metafísicas*, não é possível se deparar-*aí* com a realidade na íntegra.

Para concluir as reflexões desenvolvidas neste artigo, pode-se partir de outra colocação de Newton da Costa: “[...] círculo vicioso: na formulação de um princípio lógico fundamental recorre-se à noção de tempo, o que envolve uma teoria do tempo, ao passo que, para se elaborar esta teoria, necessita-se da lógica” (COSTA, 2008, p. 116). Nesse sentido, Aristóteles teria incorrido num círculo vicioso no modo como apresentou o *pnc*, abrindo espaço para afirmar que o princípio de não-contradição foi colocado pelo filósofo grego de maneira naturalista. Mas não se trata de algo assim tão simples. Primeiramente, o fator que distingue a atualidade aristotélica da supra-temporalidade lógica é a realidade. Ou seja, na ciência primeira da *Metafísica*, apesar do seu caráter teórico, a correlação entre existência ideal e existência real impede que seja uma ciência *puramente* teórica, portanto, para Aristóteles não há uma lógica pura independente de qualquer existência real. Em segundo lugar, o sentido de temporalidade inerente à ciência primeira não é a mesma encontrada na filosofia natural, trata-se da temporalidade do imutável, a partir disso os conceitos tomam dimensões mais complexas.

Pela leitura do livro Gama, nota-se que não há possível desvencilhamento do tempo, ele é constitutivo ao *pnc* e este, por sua vez, é uma verdade do ser. Num sentido tradicional, pode-se então dizer que Aristóteles foi naturalista, mas esse posicionamento não será aqui defendido.

O caráter fundamental da temporalidade parece inegável, principalmente quando se nota a sua influência na metafísica. Seria uma atitude tradicionalista, fechar os olhos e rapidamente resolver as questões a partir da auto evidência de que o tempo é assunto



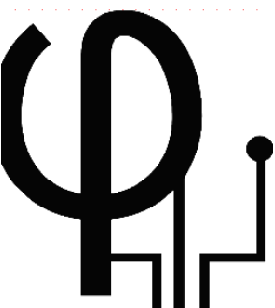


exclusivo às ciências naturais e, ao destacar a presença do tempo em uma metafísica, então esta estaria manchada pelo naturalismo.

Propõe-se a alternativa de reconhecer o primado filosófico do tempo e entender que a substância, como atualidade e presença, possui caráter temporal evidenciado pela própria colocação do princípio de não-contradição. No entanto, trata-se de um outro sentido de temporalidade. Heidegger afirma, ao interpretar a *Física* de Aristóteles, que o agora é um limite “*apenas incidentalmente* com referência a algo que encerra *no agora* e *em* um definido ponto do tempo” (HEIDEGGER, 1982, p. 249, *tradução nossa, grifos do autor*). Ou seja, se o agora for considerado de acordo com a sua função de divisor do tempo. Porém, em sua essência, o agora não é um limite, veja: “com ajuda do agora eu posso marcar um limite, mas o agora por si mesmo não possui o caráter de limite enquanto for assumido no interior do contínuo do tempo ele mesmo” (HEIDEGGER, 1982, p. 249, *tradução nossa*). Isto porque “tempo como agora não é limite, mas transição” (HEIDEGGER, 1982, p. 251, *tradução nossa*).

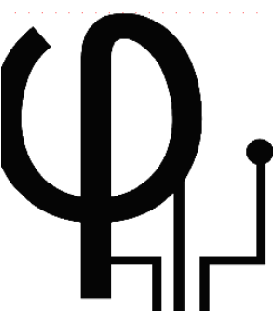
Porém, sem necessariamente ir de encontro com Heidegger, pode-se propor que o agora seja *o* limite *do* tempo, no sentido de que ele é o próprio contínuo que *faz* o tempo. Portanto, o tempo levado ao limite é o agora, em outras palavras, *o tempo pensado atualmente é agora*. No entanto, há uma circularidade, pois como se pode pensar o tempo atualmente se a atualidade parece pressupor o agora atual? É que o sentido de temporalidade encontrado na metafísica parece ser uma temporalidade distinta do agora puramente transitório. Isto é, não se trata do agora atual, mas da própria atualidade do agora e esta não é, de maneira alguma, transitória. Este sentido de temporalidade é algo como o tempo levado ao próprio limite, resultando em uma “supra-temporalidade”. A transitoriedade do “agora” está atrelada ao fato de que, na *Física*, o movimento é o referencial do tempo para Aristóteles, mas a própria atualidade do agora pode se desvencilhar da mudança e do movimento. Além disso, o que está em jogo na *Metafísica* é justamente o imóvel e imutável. Pode ser o caso de levar em consideração a Lei de Continuidade conforme apresentada por Leibniz:

Quando um caso ou hipótese aproxima-se no infinito de alguma outra hipótese, até que culmine completamente nela, também o resultado aproxima-se ao resultado da segunda hipótese, até que coincida completamente com ele, e não pode haver aí nenhum salto tal que o caso sofra uma mudança menor que [qualquer mudança] assinalável, e que a mudança no resultado seja grande e notável” (LEIBNIZ, *De corporum concursu*, Sheda 3 – Lemma 1 – *La réforme de la dynamique*, 1994, pp. 95, *apud* MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Contínuo e Contingência 1*. Curitiba: Kotter Editorial, 2019, p. 29).



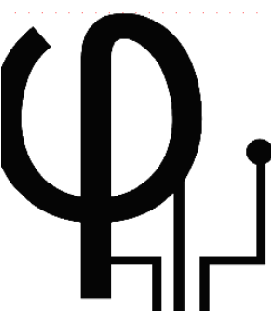
Isto posto, a lei permite “considerar o repouso como uma espécie de movimento (quer dizer, como equivalente a uma espécie de seu contraditório), a coincidência como uma distância infinitamente pequena, e a igualdade como a última das desigualdades” (LEIBNIZ, *Mathematische Schriften*, 1971, p. 93, *apud* MOREIRA, 2019, pp. 31). A conexão com o que foi dito acerca da temporalidade na *Metafísica* de Aristóteles é que a supra-temporalidade seja uma espécie de temporalidade.

O “agora” é um limite de tempo e o limite do tempo, a *atualidade* da substância é a “supra-temporalidade” desse limite, sem deixar de ser, afinal, temporalidade. Em resumo, a temporalidade presente na ciência primeira é o tempo ultrapassando seu próprio limite: a *atualidade do agora* é a *substância do ser*. A atualidade pode ser considerada como a própria continuidade dos contínuos, ou seja, se o tempo é contínuo, ele o é por ser atual; e ser atual é ser determinado. Antes e depois não são determinados, nem atuais e, muito menos, contínuos, *i.e.*, dependem da marcação do “agora”. O ser antes e depois, bem como o ser possível, são indeterminados.



## REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE. *On Aristotle Metaphysics 4*. Trad. Arthur Madigan. UK, London: Bloomsbury Publishing Plc, 2013.
- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Trad. C. D. C. Reeve. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, 2016.
- ARISTÓTELES. *Physics: Books 1-4*. Trad. P. H. Wicksteed; F. M. Cornford. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957.
- COSTA, Newton Carneiro Afonso da. *Ensaio sobre os fundamentos da lógica*. São Paulo: Hucitec, 2008.
- ENGLER, Reus M. A refutação sofística no livro Gama da Metafísica de Aristóteles. *In: Intuitio*. Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2010, pp. 99-119.
- HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trad. John Macquarrie; Edward Robinson. New York: HarperCollins Publishers, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *The Basic Problems of Phenomenology*. Trad. Albert Hofstadter. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1982.
- ŁUKASIEWICZ, Jan. On the Principle of Contradiction in Aristotle. *In: The Review of Metaphysics*. Washington: Philosophy Education Society Inc. v. 24, n. 3, mar. 1971, pp. 485-509.
- ME CHAME pelo seu nome. Direção: Luca Guadagnino. New York (US): Sony Pictures Classic; California (US): Warner Bros. Pictures; Memento Films International, 2017. 1 filme (132 min.). Título original: Call me by Your Name.
- MOREIRA, Vivianne de Castilho. *Contínuo e Contingência 1: estrutura e alçada da lei de continuidade na lógica de Leibniz*. Curitiba: Kotter Editorial, 2019.
- PUENTE, Fernando Rey. *Os Sentidos do Tempo em Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- ZINGANO, Marco. Notas sobre o Princípio de Não Contradição em Aristóteles. *In: Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, v. 13, Série 3, n. 1, jan/jun. 2002, pp. 7-32. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/cadernos/article/view/716>>.



Recebido em: 21/03/2022

Aprovado em: 19/04/2022

Publicado em: 03/05/2022

**CIRCUNSCRIÇÕES SOBRE O CONCEITO DE VERDADE EM NIETZSCHE**  
**as bases para o reconhecimento de uma interlocução valorativa entre a ciência e a moral**

**CIRCUMSCRIPTIONS ON THE CONCEPT OF TRUTH IN NIETZSCHE**  
**the basis for the recognition of a valuable dialogue between science and morality**

Eberth dos Santos<sup>1</sup>  
([ebertsam@yahoo.com.br](mailto:ebertsam@yahoo.com.br))

**Resumo:** Ao considerarmos os diversos aspectos e as distintas fases da produção intelectual nietzschiana, é possível afirmar que suas exposições sobre o conceito de verdade apresentam grande consistência. Isto pode ser explicado levando-se em conta que nos colocamos diante de um conceito-chave para a fundamentação de sua compreensão da moral, da religião e da ciência como âmbitos operando a partir de um mesmo arcabouço valorativo e metafísico. Sem qualquer pretensão de esgotar a vasta temática da verdade em Nietzsche, coligimos alguns de seus pensamentos de juventude e de maturidade para darmos início a uma inicial compreensão sobre o assunto. Tomamos esta nossa análise como uma forma possível de explorar o método investigativo de Nietzsche acerca do conceito de verdade em suas perquirições sobre a gênese das valorações morais. Para Nietzsche fica evidente, principalmente por meio de suas apreciações dos tipos do filósofo, do sacerdote e do asceta, a íntima correspondência entre as valorações morais e as considerações de ordem epistêmicas. Para ele, na origem do conceito de verdade habitaria um até então não revelado impulso moral para a verdade, uma Vontade de Verdade, sem o qual nem filosofia, nem religião, nem ciência teriam emergido. Por sua vez, o impulso para a verdade estaria ancorado em relações de forças originárias, cuja dinâmica é articulada, em Nietzsche, sobretudo por meio do conceito-chave de niilismo.

**Palavras-chave:** Filosofia nietzschiana. Niilismo. Verdade. Ciência. Moral.

**Abstract:** Assuming the multiples periods in Nietzsche's life and publications, we may claim that his treatment for the concept of truth is quite consistent. This is elucidated by taking into account the concept of truth as the core-concept for its radical conception of science, morals and religion as all rooted in the same framework of values from a metaphysical point of view. Far from want to deal with this huge thematic involving the conceptions of truth in Nietzsche's works, we collect only a few clippings of his writings of youth and maturity that claims about it. So, in this way we can start a comprehension of this matter. We take our studies as a way between others to explore the method of Nietzsche's inquires on moral evaluations concerning the concept of truth. Its crystal clear in Nietzsche's thought, mainly considering his appreciation of the Kinds such as philosophers, ascetics and priesters, a close correspondence between moral evaluations and epistemic statements. At the very beginning of the concept of truth there would have been, for him, a veiled moral impulse towards the truth, without which neither philosophy, nor religion, nor science would have been emerged an developed. At the same time, this impulse to the truth would be linked to originary interactions of power, whose dynamics are primarily conected by the key concept of Nihilism in Nietzsche's thought.

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Professor da Unidade Acadêmica Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8576033695724665>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8207-7439>.



**Keywords:** Nietzsche's philosophy. Nihilism. Truth. Science. Moral.

---

## INTRODUÇÃO

Nietzsche é amplamente conhecido como o grande analista dos sistemas morais e metafísicos e, conseqüentemente, como o grande genealogista dos valores e das religiões. Isto é bem verdade, segundo um ponto de vista que certamente já se tornou um lugar comum. De fato, a religião, a moral e os valores são sempre tensionados ao limite em suas análises envolvendo as múltiplas facetas da cultura e da história, conduzidas sempre segundo a tônica de um estilo próprio que até os dias de hoje não deixa de impressionar, seja pela concisão seja pela precisão com que expõem seus pensamentos. Nelas somos informados que a história da filosofia é fundamentalmente animada, de maneira mais ou menos velada, por uma constante reafirmação e supressão de valores morais. As metafísicas, as teorias do conhecimento e até mesmo as lógicas e as epistemologias seriam, então, os principais interlocutores de Nietzsche, uma vez que são apontados como os atores velados destas reafirmações morais. Todos estes atores estariam, assim, assentados sob um solo valorativo.

Isto, por si só, é revelador daquilo que podemos entender como o tema e o método investigativo na obra de Nietzsche: se esforçar por desvelar certa uniformidade valorativo-estrutural que se oculta por atrás de formas teórico-conceituais tradicionalmente consideradas como heterogêneas entre si e, ao mesmo tempo, aparentemente distanciadas daquelas discussões morais *stricto sensu*. Em outras palavras, as análises nietzschianas dos elementos históricos que subjazem às filosofias, às religiões e às ciências nos mostram que, em todos esses territórios, habita de maneira homogênea um secreto impulso moral, cuja chave decodificadora nos é ofertada sob o título de *niilismo*. Isto é, a história como um todo, e particularmente a história da filosofia, é conduzida pelo tipo *decadente*.

Contudo, para Nietzsche, a filosofia seria apenas um caso especial, o caso *extremo*, por assim dizer, de uma ampla necessidade de sofisticação moral. Na filosofia essa necessidade se tornaria especialmente evidente devido àquilo que Nietzsche aponta como um *excesso de estilo* e de *superafetação lógica*<sup>2</sup>, acompanhados por uma superabundância de *consciência* e de *disfarce*. Nesse sentido, é necessário olhar atentamente para estas sinalizações próprias daquilo

---

<sup>2</sup> Cf. NIETZSCHE, kW, II, *Gotzen-Dämmerung*: Das Probleme des Sokrates, p. 952: “Auf *décadence* bei Sokrates deutet nicht nur die zugestandne Wüstheit und Anarchie in den Instinkten: eben dahin deutet auch die Superfötation des Logischen und jene *Rhachitiker-Bosheit*, die ihn auszeichnet.”. (Vide NIETZSCHE 2021, p. 15).

que foi por ele designado como o *décadent* para poder entrever que nelas, e através delas, a ciência, o conhecimento e a verdade se encontram e se interligam no mesmo processo *histórico-moral* que Nietzsche desvenda por meio de sua concepção de niilismo. Portanto, é preciso fazer notar que as críticas nietzschianas à moral integram uma análise mais ampla. Esta análise se debruça sobre aquilo que serve de disfarce à moral, ou ainda, àquilo que dá abrigo à moral, mesmo quando se presume, inadvertidamente, que o território alvo da investigação esteja aparentemente afastado das discussões morais. E até mesmo essa *vontade de neutralidade moral* seria, por si mesma, elemento constitutivo do niilismo.

De fato, neste ponto nos reencontramos e nos conciliamos com a interpretação realizada por Deleuze de que o niilismo é o *propriamente a priori* da história universal. Segundo Deleuze (1973), Nietzsche teria almejado desvendar o niilismo, sua gênese e o seu sentido, mas, no mesmo movimento, apontá-lo como este elemento constitutivo *a priori* do animal humano: o animal mais interessante de todos, uma vez que se trata do mais frágil e do mais evasivo de todos; o niilismo seria então o modo propriamente humano de ser e, sendo assim, precisaria ser inteiramente revelado para se poder pensar alguma possibilidade de sua superação.<sup>3</sup>

Faz-se mister, portanto, compreender essa íntima integração entre a moral, o conhecimento e o niilismo no âmbito das investigações nietzschianas. Somente assim é possível obter, por um lado, uma mais ampla compreensão de sua análise dos valores e de sua íntima relação com o conhecimento e, por outro lado, elucidar sua ampla crítica à filosofia e à religião. Para tanto, é fundamental iniciar por compreender o papel desempenhado pelo conceito-chave de *verdade* que se encontra simultaneamente no cerne da construção histórica da ciência e da religião. Só desta maneira, isto é, só através dessa análise crítico-genealógica do conceito de verdade poderemos apreender o seu sentido a um só tempo moral e epistêmico.

Assim, decidimos percorrer um caminho investigativo orientado para uma abordagem prévia do conceito de verdade, levando em consideração algumas das principais indicações que Nietzsche, ele próprio, nos oferece em alguns de seus principais textos<sup>4</sup> que, não raras vezes,

<sup>3</sup> Para Deleuze: “Le ressentiment, la mauvaise conscience sont constitutifs de l’humanité de l’homme, le nihilisme est le concept *a priori* de l’histoire universelle; c’est pourquoi vaincre le nihilisme, libérer la pensée de la mauvaise conscience et du ressentiment, signifie surmonter l’homme, détruire l’homme, même le meilleur.” (1973, p. 192)

<sup>4</sup> Para este artigo nos utilizamos da edição de Karl Schlechta (1955) em três volumes e que aqui aparece abreviada pela sigla kW (komplette Werke), seguido do número do volume em algarismos romanos e da paginação correspondente. Também nos utilizamos, das obras reunidas em dois volumes coligidas pelo Dr. Wolfgang Deninger, aqui abreviada pela sigla gW (gesammelte Werke) e obedecendo à mesma ordem já explicitada. De maneira auxiliar, indico também, em alguns casos, as referências das publicações com tradução para o português e que aparecerá entre parênteses logo em seguida à citação da obra no original. Optamos por não traduzir as citações tendo em vista as traduções já consagradas e referenciadas.

podem ser interpretados como contraditórios e paradoxais se não levarmos em consideração os aspectos genealógicos e perspectivistas de sua crítica<sup>5</sup>.

## 1 VERDADE COMO NECESSIDADE

Ao percorrer o texto *Verdade e mentira no sentido extra-moral* (1873)<sup>6</sup>, podemos ser levados apressadamente ao juízo de que aqui nos deparamos com um texto avulso quando colocado diante das obras produzidas na década seguinte. Contudo, é correto afirmar que este opúsculo construído quase que de um único golpe se mostrará como uma análise genealógica do conceito de verdade, cujo sentido poderá ser mais bem compreendido por meio de sua equiparação com as obras ditas de maturidade. Isto quer dizer que as ideias ali expostas encontrarão uma intensa reverberação em obras posteriores que apontarão, de maneira ainda mais incisiva, a vinculação entre o uso epistêmico do conceito de verdade e sua origem valorativa. O tratamento do conceito de verdade que já se mostra presente na década de setenta, aquele que compreende a verdade como *erro* necessário à vida de um determinado tipo *psicofisiológico*, irá se tornar uma constante no pensamento posterior de Nietzsche<sup>7</sup>.

Qual é a origem do antigo *preconceito* de que a linguagem é isonômica à realidade? Essa questão, que já é tratada como fundamental por Nietzsche em 1873, nos auxiliará a fornecer uma melhor compreensão de passagens de seus últimos escritos. Esta questão nos ajudará a concentrar o foco investigativo na relação entre conhecimento e valores morais. Esta questão poderia ser desdobrada do segundo modo: Não residiria aí, nessa pretensa isonomia entre realidade e linguagem, uma grande ingenuidade filosófica? Qual seja, a da suposição, nunca valorativamente questionada, de que a estrutura básica do discurso corresponderia imediatamente e de maneira adequada à *forma fundamental* do pensamento em geral? A esta suposição se somaria ainda a de que, graças a isto, a forma do fundamental do pensamento em geral é fiel testemunha de uma realidade dita *última*. Ao levar a sério estas suposições nos colocamos diante do problema referente ao sentido e ao valor da pretensa adequação entre pensamento, discurso e realidade.

<sup>5</sup> Cf. MÜLLER-LAUTER, 2009. Cf. KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, Antichrist*, pp. 72-78.

<sup>6</sup> Cf. NIETZSCHE, kW, III, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, pp. 309-322.

<sup>7</sup> Apenas para mencionar alguns poucos exemplos bem conhecidos conferir: (CI: A Razão na filosofia: § 5; GC: §§ 110, 121, 349; BM: §§ 1-6, 34; HH: vol. 1: §§ 9, 11; HH: vol. 2: §§ 32, 114; Aurora: §§ 424, 507).

A compreensão que Nietzsche pretende alcançar já em 1873, e que também perseguirá até o fim de sua vida produtiva, é que sem a pressuposição da adequação entre pensamento, linguagem e realidade, o conceito de verdade (espécie de conceito híbrido, simultaneamente participante dessas três esferas) perderia o seu sentido e a sua força metafísica, mostrando-se como autoilusão, autoengano, subterfúgio e, finalmente, como *necessidade*. Uma vez denunciada a autoilusão da neutralidade valorativa da pretensa adequação metafísica entre pensamento, discurso e realidade, caberia em seguida indagar, genealogicamente, sobre o papel da verdade como valor, ao mesmo tempo constitutivo e formador da espécie humana.

Em outras palavras, indagar genealogicamente sobre a verdade significa oferecer uma exposição da origem prototípica desse conceito, assim como de seu desenvolvimento. Seremos então conduzidos a uma compreensão do sentido e da finalidade do conceito de verdade que, para Nietzsche, segundo sua própria exposição genealógica, constitui uma necessidade vital. Assim como a aranha necessita de sua teia, ou como as abelhas necessitam de sua colmeia, do mesmo modo, o tipo moral necessitaria da verdade.

A atmosfera prototípica que Nietzsche projeta no texto de 1873 precisa ser compreendida a partir dessa perspectiva crítico-genealógica do conceito de verdade. O tom metafórico e colorido das imagens e sugestões associativas, unido ao ritmo candente de exposição, oferecida praticamente em um único fôlego ao leitor, deve ser inserido no contexto de sua crítica à forma tradicional e, para ele, dogmática, do discurso filosófico e científico já completamente dependentes de um determinado desenvolvimento e uso valorativo do conceito de verdade. Isto é, a filosofia e a ciência já constituem formas discursivas dependentes da dogmática justaposição entre pensamento, discurso e realidade. Isto fica evidenciado pelo intenso e amplo uso que esses discursos fazem de uma estrutura lógico-causal.

Nesse sentido, o *estilo* em Nietzsche já aponta para seu método investigativo. Esse método é essencial para a compreensão do valor de sua crítica ao conceito de verdade que é também, ao mesmo tempo, uma crítica ao discurso teórico, tanto filosófico como científico. O que isso quer dizer é que o estilo do discurso de Nietzsche precisa criar um contraste com aquele estabelecido nos moldes lógico-proposicionais, até então detentor de uma espécie de monopólio epistemológico do conceito de verdade. Assim, o modo da exposição de Nietzsche é também o modo de uma crítica a um determinado *estilo* que, de modo geral, se inserem nas disputas valorativas. Portanto, a intenção de Nietzsche neste texto, assim como em todos os outros, não é a de *provar* ou *demonstrar* no mesmo sentido, no mesmo estilo, das ciências e dos demais sistemas metafísicos, mas é a de pôr em relevo e antagonizar com as provas e as demonstrações dessas formas discursivas inseridas na tradição metafísica. Assim, estas



provas e demonstrações seriam máscaras que encobririam estratégias valorativas empregadas no campo de batalha moral. Esse campo de batalha epistemológico-valorativo fica diretamente evidenciado quando, por exemplo, se sentencia o discurso de Nietzsche como cientificamente pouco rigoroso e, indiretamente, quando é chamado de um discurso apenas poético.

Contudo, o texto de 1873 também apresenta argumentos e fórmulas que criam uma aproximação com a estrutura tradicional do discurso científico-filosófico. Por exemplo, quando Nietzsche menciona “estímulos nervosos”<sup>8</sup> e “estados subjetivos”<sup>9</sup>, “essência das coisas”<sup>10</sup>, ou ainda quando exemplifica o uso das metáforas por meio das figuras de Chladini. Ainda assim, é importante estar atento ao tom provocativo e ao tensionamento provocado pela aparente pretensão ao rigor científico dessas formulações e argumentações. Nestes momentos, antes de pretender assumir uma postura ingenuamente naturalista, ou dogmaticamente metafísica, todo o esforço de Nietzsche parece se concentrar em tornar evidente o preconceito objetivista que se mostra como uma sombra um tanto difusa por trás do conceito de verdade.

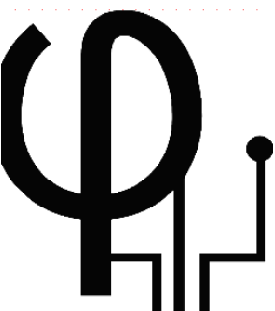
Sua crítica à postura filosófico-científica tradicional ante o conceito de verdade é, pois, uma crítica ao *valor* velado da postura objetivista que é imediatamente subsumido junto a ele. Esta postura é justamente aquela que aponta para os *atos indubitáveis*, isto é, aqueles que seriam passíveis de aferição e de registro segundo critérios exatos de correção, de quantificação e da pretensa neutralização dos valores. Assim, o método utilizado por Nietzsche não poderia ser outro senão o de *contornar os fatos, de circundá-los*, na intenção de colocá-los sob uma luz indireta que permitisse destacar seus contornos valorativos, sem pretender iluminá-los diretamente, assim como tenta fazer o estilo assumido pelo discurso lógico-proposicional através de seu ideal de objetividade. Assim, para Nietzsche, não é possível ser *objetivo*, senão por ironia, quando se pretende denunciar os valores também ali presentes e nunca diretamente assumidos.

Nesse sentido, é o próprio discurso do conhecimento teórico que está sendo tematizado e colocado em questão por Nietzsche. Isto é, o discurso socrático-racional. Nada mais coerente, portanto, não tomar para si o estilo que se está tentando denunciar como insidioso ou, pelo menos, como ingênuo. Acima de tudo é necessário proibir-se terminantemente tal estilo de

<sup>8</sup> “Was ist ein Wort? Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten.” (NIETZSCHE, kW, III, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, p. 312).

<sup>9</sup> “[...] der Stein ist Hart: als ob uns ‘hart’ noch sonst bekannt wäre, und nicht nur als eine ganz subjektive Reizung!” (NIETZSCHE, kW, III, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, p. 312)

<sup>10</sup> “Wir glauben etwas von den Dingen selbst zu wissen, wenn wir von Bläumen, Farben, Schnee und Blumen reden, und besitzen doch nichts als Metaphern der Dinge, die den ursprünglichen *Wesenheiten* ganz nicht entsprechen.” (NIETZSCHE, kW, III, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, pp. 312-313, *itálicos nosso*).



discurso que, em si, pretende a *correção final dos fatos* por meio da diluição das diferenças, isto é, a acomodação das diferenças no seio de um conceito *uniformizante* de verdade objetiva. Quando, por vezes, Nietzsche parece adotar a postura do estilo proposicional, lógico-causal, o faz de maneira quase pantomímica. Isto é, o faz radicalizando suas pretensões para, deste modo, conduzir tal discurso às suas últimas consequências. Sua intenção é tornar patente a originária natureza metafísica do discurso teórico, a saber: como acordo moral. Através dessa estratégia pantomímica, Nietzsche pretende despertar uma consciência capaz de olhar por sobre os *fatos* ou através deles. Apenas de maneira perspectivista, indireta e irônica seria possível perceber os impulsos que animam a *correção objetiva dos fatos*: o impulso à verdade, que serve igualmente à ciência e à moral<sup>11</sup>.

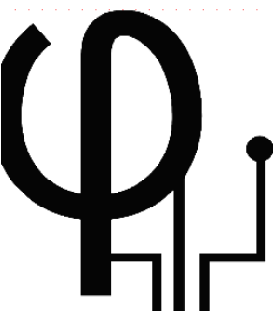
A filosofia, ou mais precisamente o filósofo, constitui o solo no qual é germinado e cultivado o conceito de *verdade* e que servirá de alimento tanto à ciência como à moral. Segundo Nietzsche, é certa desatenção, ou *ingenuidade*, que faculta a radical distinção entre aparência e realidade que, por sua vez, constitui essencialmente este substrato filosófico para o cultivo do conceito de *verdade*. Contudo, é a partir do seu próprio ponto de vista, de seus próprios valores, como esclarece Nietzsche, que o filósofo inaugura a compreensão teórica *profunda* da realidade em oposição à *aparência superficial das coisas*. Trata-se aqui, para usar a terminologia nietzschiana, de uma visão que emana das *profundezas*.

A *profundidade* que o filósofo almeja imprimir à sua interpretação da natureza reflete e camufla, a um só tempo, sua própria *profundidade abissal*. De acordo com Nietzsche, esta análise revelaria um olhar, a um só tempo, valorativamente arcaico, psicologicamente ingênuo, historicamente míope, mas, acima de tudo, estruturalmente finalista a partir de uma perspectiva moral<sup>12</sup>. Segundo ele, a importância conferida à razão na história é uma *mania* propriamente filosófica<sup>13</sup>. Tratar-se-ia aqui de um *sintoma*. Sintoma este facilmente detectável, por exemplo, por meio da figura de Sócrates. O personagem nietzschiano de Sócrates se mostra, assim como

<sup>11</sup> “Diese beiden, Wissenschaft und asketisches Ideal, sie stehen ja auf einen Boden – ich gab dies schon zu verstehen -: nämlich auf der gleichen Überchätzung der Wahrheit (richtiger: auf dem gleichen Glauben an die Unabschätzbarkeit, Unkritisierbarkeit der Wahrheit), eben damit sind sie sich *notwendig* Bundesgenossen – so daß sie, gesetzt, daß sie bekämpft werden, auch immer nur gemeinsam bekämpft und in Frage gestellt werden können. Eine Wertabschätzung der asketischen Ideals zieht unvermeidlich auch eine Wertabschätzung der Wissenschaft nach sie [...]” (NIETZSCHE, kW, II, *Zu Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung “Was bedeuteten asketische Ideale”, §25, p.892)

<sup>12</sup> Cf. NIETZSCHE, kW, II, *Jenseits von Gut und Böse*: von den Vorurteilen der Philosophen, pp. 567-587. (Vide NIETZSCHE, 1992, pp. 9-30)

<sup>13</sup> Haja vista, por exemplo, o aspecto valorativo que é imposto pela própria tradição filosófica ao *logos* mítico quando colocado diante do *logos* filosófico pautado pela racionalidade.



tantos outros, como um caso paradigmático para a compreensão da relação entre razão, conhecimento teórico e decadência<sup>14</sup>.

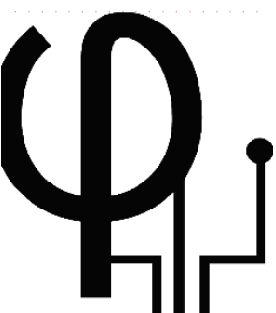
Sócrates, enquanto objeto de análise de Nietzsche, estaria então, desde sempre, preocupado com a defesa da *verdade metafísica* frente à postura relativista dos sofistas. Estes são denunciados por Sócrates como os arautos do *falso*, do *engano*, da *mentira*, da *opinião*, da *aparência* e de tudo o mais que se opõe à *verdade* metafísica. Segundo Nietzsche, para Sócrates nunca teria havido outra alternativa senão aquela da defesa incondicional da *verdade*. Ser ou não um *homem teórico* nunca teria sido uma real alternativa para Sócrates, a menos que se possa considerar como tal a possível escolha entre viver ou perecer<sup>15</sup>. De modo que a pretensa defesa incondicional da verdade por Sócrates se revela, aos olhos de Nietzsche, como uma *necessidade vital*.

O custo epistemológico do atrelamento do conceito de verdade à razão socrática fica patente desde o início. Para realizar a tarefa de recobrir completamente a natureza por meio da razão, é necessário que a própria razão seja subtraída da natureza. Isto significa que é necessário que o filósofo abandone a condição de pertencimento à natureza, afastando-se dela de maneira suficiente para ser capaz de lançar seu olhar *omnivalente* sobre a essência de todas as coisas. Através deste olhar único, universalizante e unidimensional, o filósofo é capaz de estabilizar e pacificar a ausência de sentido do vir-a-ser por meio da unidade do conceito. Por meio do conceito o filósofo obtém êxito em, a um só tempo, *eliminar as diferenças* deslegitimando o vir-a-ser e instaurar o *mundo verdadeiro* em oposição ao *aparente*. Nesse sentido, o conceito de verdade socrática é balizado de múltiplas maneiras, pois precisa ser colocado no contexto de oposição ao vir-a-ser. Nesse sentido, o conceito de verdade socrática é, a um só tempo, imobilizador (nega o vir-a-ser), univalente (alcança a essência da totalidade das coisas), unificador (nega as distintas perspectivas) e moralizador (estabelece a relação entre a verdade e o bem).

Para Nietzsche, no entanto, é evidente que a figura do filósofo metafísico é uma vítima de si mesmo. Neste caso, o pensamento se amesquinha: se tornaria excessivamente *lógico*. Ingenuamente o metafísico toma a razão como uma segunda *natureza* e, neste sentido, toma a

<sup>14</sup> Cf. NIETZSCHE, kW, II, *Gotzen-Dämmerung*: Das Probleme des Sokrates, pp. 951-956. (Vide NIETZSCHE, 2021, pp. 14-19).

<sup>15</sup> [...] Die Frage ist wie weit es lebensfördernd, lebenserhaltend, Art-erhaltend, vielleicht gar Art-züchtend ist; und wir sind grundsätzlich geneigt zu behaupten, daß die falschesten Urteile (zu denen die syntetischen Urteile *a priori* gehören) uns die unentbehrlichsten sind, daß ohne ein Geltenlassen der logischen Fiktionen, ohne ein Messen der Wirklichkeit an der rein erfundenen Welt des Unbedingten, Sich-selbst-Gleichen, ohne eine beständige Fälschung der Welt durch die Zahl der Mensch nicht leben könnte.”( NIETZSCHE, kW, II, *Jenseits von Gut und Böse*, § 4, p. 569, Die Falschheit eines Urteil ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil) (Vide NIETZSCHE, 1992, pp. 11-12).



si mesmo como essa figura híbrida: metade animal metade espírito. Entre tantos seres de natureza simples, ele se distinguiria como o único portador da linguagem e da razão. E tudo se resumiria à afetação que essa auto representação faculta.

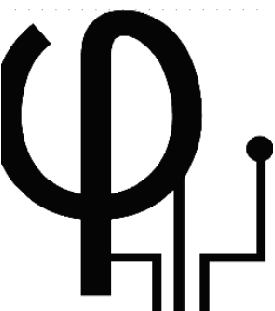
O filósofo é orgulhoso da imagem que faz de si mesmo, a saber, como portador do discurso teórico, do conceito, da lógica e, conseqüentemente, da verdade como verdade socrática<sup>16</sup>. Para Nietzsche, esta inclinação de ter a si mesmo em alta conta remeteria a uma situação valorativa primordial, na qual o indivíduo débil, aquele que é incapaz de criar e atribuir valores, dependeria constantemente da valoração alheia (positiva ou negativa) para decidir sobre si e sobre o mundo que o cerca. Isto é, ele dependeria de valores importados de terceiros para decidir sobre aquilo que pode ou não lhe ser vantajoso: em suma, sobre o bem e o mal. Para Nietzsche, a afecção da vaidade remeteria a esta atávica dependência da opinião alheia sobre valores, remetendo a uma originária luta pela sobrevivência. A vaidade filosófica não constituiria exceção<sup>17</sup>, ou seja, na raiz do discurso filosófico habitaria uma primordial debilidade e dependência valorativa.

Este atavismo se refere, portanto, àquela primitiva cautela, a uma originária atenção que alguns organismos precisariam dedicar aos movimentos dos seus potenciais predadores. Dessa originária atenção voltada para o *outro*, imediatamente avaliado como *mais forte*, teria dependido a sobrevivência dessa classe de indivíduos. Isto significa que, nas disputas envolvendo a verdade e a razão, o que estaria em jogo é uma primitiva *incorporação*<sup>18</sup> (*Einverleibtheit*) de valores orientados preferencialmente como *reação* ao movimento do outro. Em Nietzsche, a verdade socrática pode ser considerada como uma transposição dessa atávica reatividade valorativa para o meio filosófico, que assumiria a forma da disputa dialética. O método investigativo de Nietzsche permite entrever, deste modo, uma origem bastante *natural* para a razão socrática e, conseqüentemente, para a condição valorativa do correspondente conceito de verdade.

<sup>16</sup> “Die Bedeutung der Sprach für die Entwicklung der Kultur liegt darin, daß in ihr der Mensch eine Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und sich zum Herrn derselben zu machen. Insofern der Mensch an die Begriffe und Namen der Dinge als an *aeternae veritates* durch lange Zeitstrecken hindurch geglaubt hat, hat er sich jenen Stolz angeeignet, mit dem er sich über das Tier erhob: er meinte wirklich in der Sprache die Erkenntnis der Welt zu haben.” (NIETZSCHE, gW. Menschliches, Allzumenschliches, II, pp. 156-157). (Vide NIETZSCHE, 2005, pp. 20-21).

<sup>17</sup> “Mag man als die Folge eines ungeheuren Atavismus begreifen, daß der gewöhnliche Mensch auch jetzt noch immer erst auf eine Meinung über sich *wartet* und sich dann derselben instinktiv unterwirft.” (NIETZSCHE, kW, II, jenseits von Gut und Böse, §261, p. 734). (Vide NIETZSCHE, 1992, p. 175).

<sup>18</sup> “Also: die *Kraft* der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung. (NIETZSCHE, kW, II, *Die Fröhliche Wissenschaft*, §110, *Ursprung der Erkenntnis*). (Vide NIETZSCHE, 2016a, p. 128). Cf. também NIETZSCHE, kW, II, jenseits von Gut und Böse, §3, p569. (Vide NIETZSCHE, 1992, p. 175).



Pelo nome *intelecto* Nietzsche reconhece apenas o mais recente aprimoramento do sistema sensorial de certos organismos. Manifestando-se na forma da consciência, constitui um elemento fundamentalmente reativo, uma vez que operaria apenas em função dos estímulos recebidos. Nesse sentido, a função atenção/percepção, na qual o intelecto está ancorado, perfaz um instrumento *sine qua non* para a sobrevivência de indivíduos cuja constituição orgânica os colocam à mercê daqueles que estão *mais bem equipados pela natureza*<sup>19</sup>. A forma de manifestação mais recente do sistema envolvendo a percepção e a consciência é a linguagem, cuja finalidade primordial é apresentada por Nietzsche em 1873 como a de um muito refinado mecanismo de camuflagem ou disfarce.

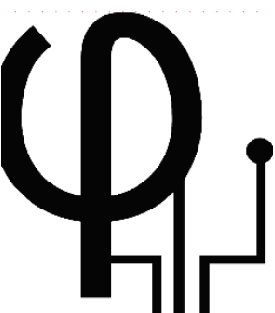
Funcionando como refinado mecanismo de camuflagem — subterfúgio comum à muitas formas de vida, seja para alcançarem suas fontes energéticas primárias seja para se protegerem de predadores naturais —, o intelecto e a linguagem são empregados fundamentalmente segundo a mesma finalidade, a saber: o reordenamento de um ambiente mais adequado à sobrevivência dos indivíduos reativos<sup>20</sup>. O conceito de verdade metafísica, como o produto mais sofisticado do uso filosófico do intelecto e da linguagem, remeteria, portanto, em última instância, à esta mesma finalidade de alcançar este *ambiente mais propício* para a sobrevivência do tipo fisiológico reativo. Como consequência, a sociedade em sentido amplo, estruturada segundo o critério da veracidade (acordo de paz), constituiria a cristalização mais recente das *condições ótimas* de sobrevivência do *tipo psicofisiológico decadente*. Nas palavras de Nietzsche, é “acordo de paz”<sup>21</sup>. Um acordo estabelecido entre semelhantes, apenas por meio do qual seria possível dirimir os riscos inerentes à vida natural.

Estaria aí, portanto, a origem do conceito verdade, para Nietzsche. É um valor estabelecido segundo uma finalidade natural específica. A veracidade é o conceito aglutinador de uma forma de vida. O verdadeiro é o acordo funcional da percepção segundo o critério da sobrevivência. Este acordo é estabelecido pelo intelecto, através da linguagem, para o *benefício* de uma determinada constituição orgânica relativamente precária. Em suma, em termos

<sup>19</sup> “Es ist merkwürdig, daß dies der Intellekt zustande bringt, er, der doch gerade nur als Hilfsmittel den unglücklichsten, delikatesten, vergänglichsten Wesen beigegeben ist, um sie eine Minute im Dasein festzuhalten [...]” (NIETZSCHE, kW, III, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, p. 309).

<sup>20</sup> “Der intellekt als Mittel zur Erhaltung des Individuums entfaltet seine Hauptkräfte in der Verstellung; denn diese ist das Mittel, durch das die schwächeren, weniger robusten individuen sich erhalten, als welchen einen Kampf um die Existenz mit Hörnern oder scharfem Raubtier-Gebiß zu führen versagt ist. (NIETZSCHE, kW, III, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, p. 310).

<sup>21</sup> “[...] Weil aber der Mensch zugleich aus Not und Langeweile gesellschaftlich und herdenweise existieren will, braucht er einen Friedensschluß und trachtet danach, daß wenigstens das allergrößte *bellum omnium contra omnes* aus seiner Welt verschwinde.” (NIETZSCHE, kW, III, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, p. 311).



nietzschianos, a verdade é *mentir coletivamente*. O passo filosófico rumo a esse objetivo se dá por meio da verdade socrática, ou verdade metafísica, que não significaria outra coisa que tomar o *verdadeiro* como um valor universal. Isto é, para Nietzsche os filósofos metafísicos trataram de conferir um fundamento inteligível (universal) a este acordo comum sobre a natureza. Por meio do esforço metafísico ficaria *garantido* que a verdade estaria resguardada *artificialmente* (simbolicamente), por meio de uma estrutura teórico-conceitual. A pergunta que mais importa para Nietzsche é: a *quem* interessaria tal verdade metafísica? Uma verdade que se colocaria sempre além ou aquém do devir. A *quem* tal verdade se apresentaria como possuindo um altamente estimado valor?<sup>22</sup>

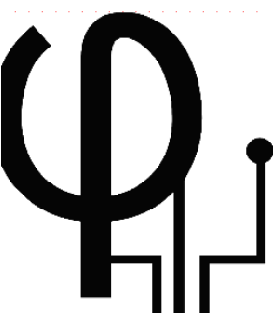
Se a verdade é acordo e necessidade, apresentando um alto valor àqueles que dependem de forma vital desse acordo — isto é, àqueles que necessitam de disfarce e camuflagem, àqueles que necessitam de um reordenamento simbólico do mundo como meio de garantir sua sobrevivência — então, por trás de todo fato narrado como verídico há um pacto sobre seu valor para a vida. Isto é, por trás de toda *palavra verdadeira*, uma avaliação. Ou ainda, por trás de toda *ação veraz*, uma finalidade.

Na filosofia as coisas não seriam de modo algum diferentes. Entre o conceito de verdade filosófica e o conceito comum de verdade não vigoraria uma diferença de natureza, mas sim de intensidade e de extensão desse acordo. Por trás de todo conceito, a palavra no seu uso teórico, isto é, abstraída de toda *dessemelhança*<sup>23</sup>, residiria apenas uma sofisticação daquele velho e comum acordo entre semelhantes em torno da vida. Isto é, diante da universalidade do conceito filosófico nos depararíamos, igualmente, com este mesmo acordo coletivo que visa atender a uma necessidade circunstancial efetiva de sobrevivência de um determinado tipo fisiológico. Em decorrência disso, por trás de toda cultura e, conseqüentemente, por trás de toda ciência<sup>24</sup>, há uma moral, um acordo valorativo sobre a verdade e a mentira com o objetivo bastante humano de mitigar a penúria imposta pelas circunstâncias naturais à existência. A diferença entre o discurso *verídico* filosófico e o discurso *verídico* ordinário é que, no caso do filósofo, a necessidade pela verdade é sentida com mais intensidade e pretendida com mais abrangência. Em outras palavras, entre o sentido do conceito de verdade como aquela originária estratégia

<sup>22</sup> A respeito da pergunta “A *Quem* interessa?” como método investigativo em Nietzsche ver “*La formule de la question chez Nietzsche*” (DELEUZE, 1973, p. 86).

<sup>23</sup> “Denken wir besonders noch an die Bildung der Begriffe. Jedes Wort wird sofort dadurch Begriff, daß es eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urelebnis, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, das heißt streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleich Fälle passen muß.” (NIETZSCHE, kW, III, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, p. 313).

<sup>24</sup> Cf. NIETZSCHE, kW, II, *Die Fröhliche Wissenschaft*, §344 (*Inwiefern auch wir noch fromm sind*).



de sobrevivência e o conceito de verdade socrática, ou metafísica, vigoraria apenas uma diferença de grau e sofisticação e não de natureza e finalidade.

Portanto, para Nietzsche a verdade socrática também é *obrigação* de ser veraz. Isto é, obrigação de mentir segundo um contrato tácito sobre valores, uma convenção sobre costumes<sup>25</sup>, que possibilite a existência de um determinado tipo: justamente o tipo socrático. A nobre e etérea verdade socrática possuiria, assim, uma origem mais terrena, bem mais humana e, nesse sentido, requer um contínuo esforço para poder se sustentar, permanecendo em um estado de perene reatividade a valores dissonantes.

O método socrático constitui, na compreensão de Nietzsche, o desenvolvimento *in extremis* da linguagem, na medida em que admite apenas um *estilo* como legítimo, o mais radical e tirânico deles, a saber: aquele pautado pelo princípio de identidade e universalidade do conceito. A palavra *sub specie aeterni*. Por meio de seu método de busca e defesa da universalidade do conceito, Sócrates teria dado impulso a uma tradição discursiva que excluiria todos os outros impulsos linguísticos, justamente aqueles que conferiam à linguagem um caráter individual, transitório, particular, cambiante, ambivalente. Em resumo, no cerne do discurso socrático residiria um empobrecimento e um esquecimento das raízes metafóricas, míticas e poéticas da linguagem. O discurso socrático sobre a verdade eleva o sentimento de poder do tipo socrático por meio da afirmação *do mesmo*. A forma invariável do conceito é a *ideia*.

Está claro para Nietzsche que o mundo do conhecimento teórico-socrático é construído sobre uma complexa rede de metáforas (conceitos, fórmulas, postulados, leis etc.). De maneira análoga a uma aranha que constrói a partir de si mesma uma estrutura que lhe permite atender suas necessidades vitais, o espírito socrático também teria a necessidade de fabricar para si a sua própria teia que, a cada vez, estruturaria e consolidaria um mundo tanto mais significativo quanto mais intrincado do ponto de vista teórico e conceitual, ainda que simples em termos valorativos, regulado segundo as relações de ordem, de sucessão, de transitividade, de identidade, de contradição etc. Estas relações são pautadas pela mítica ideia de unidade que, por sua vez, assumem a forma do átomo, do número, do conceito, do sujeito etc.

A teia conceitual que constitui o mundo próprio do espírito socrático necessita de constantes reparos, substituições, acréscimos etc. De tempos em tempos, também precisa ser completamente refeito, ainda que partindo da mesma base valorativa. Para exemplificar, podemos dizer que a regularidade com que a natureza foi conceitualmente vislumbrada e

<sup>25</sup> “[...] moralisch ausgedrückt: von der Verpflichtung, nach einer festen Konvention zu lügen, herdenweise in einem für alle verbindlichen Stile zu lügen.”. (NIETZSCHE, kW, III, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, p. 314).

pretendida na antiguidade, só foi amplamente alcançada através de um esforço comum pela articulação e pela unificação das leis naturais, segundo relações estritamente matematizáveis, na física moderna. O fundamento último desta unificação foi a concepção e a defesa de um princípio ordenador universal como valor supremo: o átomo.

Por sua vez, esse princípio ordenador universal é capaz de receber novas conformações a cada época, sendo reelaborado segundo os recursos teóricos disponíveis e, ao mesmo tempo, servindo de suporte a novos conceitos, teorias e formas discursivas. Contudo, a aquisição dessas novas conformações contribui para o *esquecimento* dos acordos valorativos vitais que estão na base da concepção físico-naturalista de mundo. Nesse sentido, o próprio conceito físico de natureza é um *acordo* sobre o espaço e o tempo, cuidadosamente construído e adequado à uma determinada forma de vida que dele se vale para os seus próprios fins. Assim, a verdade científica se esquece de seus originários ordenamentos metafísicos-valorativos.

Mas se verdade metafísica tem sua raiz localizada no âmbito valorativo, este, por sua vez, deve ser remetido ao âmbito da dinâmica das forças inseridas no contexto da vontade de poder. Isso significa que a verdade é preliminarmente decidida no âmbito dos jogos de poder e, ato contínuo, vertida em valores, para apenas então ser traduzida conceitualmente no âmbito do conhecimento teórico-metafísico. O tipo socrático é o modelo dessa maneira de proceder, efetuando exemplarmente a transposição dos valores morais para a forma do conceito. Ao estabelecer a dialética como o único instrumento legítimo para atingir o *acordo máximo*, a verdade metafísica, o discurso socrático funda o sentido absoluto de verdade que, em última instância, remeteria apenas a uma conformidade psicofisiológica.

A busca pela *verdade final*, entendida como definitiva e universal, no seio das investigações de natureza socrática ratificaria o início do pensamento filosófico e, ao mesmo tempo, apontaria para aquilo que Nietzsche designa como o *extremo cansaço*. Conforme Deleuze, por esta fórmula devemos entender um declínio das forças ativas e um conseqüente avanço das forças reativas que se manifestam, de modo geral, como depreciação dos elementos ativos da vida<sup>26</sup>. É justamente neste momento que o tipo reativo se mostraria de maneira mais incisiva e, por sua vez, a vontade por um *acordo universal* apareceria como uma necessidade *in extremis*. Sócrates seria, para Nietzsche, o grande exemplar do *tipo* reativo. Justamente porque as condições psicofisiológicas que sustentam a verdade socrática são a expressão mais fiel da profunda necessidade por um *acordo final* entre pares.

<sup>26</sup> Cf., por exemplo, Deleuze (1973), pp.76-88 e 97-102.



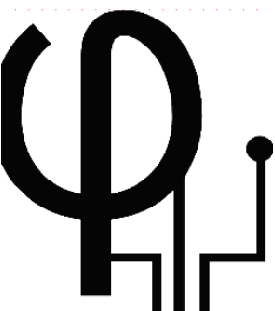
Quando diante do predomínio das forças ativas, segundo Nietzsche, não haveria espaço para uma vontade que anseia por *razões* para se firmar por meio de conclusões e juízos concentrados nos moldes do debate dialético. Não haveria sequer uma vontade por uma ideia unânime, uniforme e universal, cujo resultado máximo é um acordo final sobre o ser. É neste sentido que o conceito socrático de verdade deve ser entendido como sintoma do *profundo cansaço* apontado por Nietzsche, isto é, como manifestação do declínio das forças vitais. A dialética deve ser compreendida como esse *cansaço* ante a beligerância inerente à vida, como íntima recusa *psicofisiológica* dirigida ao devir por meio de um sentimento de amesquinamento da força<sup>27</sup>. Isto é, um ressentimento em relação a esta mesma vida que, por causa disso, precisa ser negada.

Para Nietzsche, aquele que se encontra depauperado das forças ativas, o raquítico, o dialético, é também aquele que imediatamente se coloca em confronto com o devir. Assim, por meio do movimento dialético socrático, ele obtém êxito em recusar todo particular como falso. Para ele, falso é tudo aquilo que não apresenta o caráter da *mesmidade*. A partir daí, um valor negativo é imediatamente atribuído ao devir. Este passa a valer como contraditório, enganoso, irracional, ilegítimo, inautêntico, aparente e, finalmente, falso. A *mesmidade* é então *afirmada*, mas apenas em decorrência dessa reatividade fundamental. A verdade socrática surge, portanto, dessa anterior negação e desvalorização do devir. A forma assumida por essa *mesmidade* será, então, aquela do puramente inteligível, a da identidade absoluta, da imutabilidade, do *uno primordial*, do *bem*, do *belo* etc.

O filósofo metafísico é alçado ao plano da transcendência a partir de um duplo movimento primordial, a saber: a inversão dos valores diante da vida e o imediato esquecimento dessa inversão. O resultado desse ato em dois movimentos, não é outro senão um sentimento de rancor e um *veredicto* sobre a vida, qual seja: que ela nada vale<sup>28</sup>. Por sua vez, o filósofo tem

<sup>27</sup> Cf. DELEUZE 1973, p. 221 e SS.

<sup>28</sup> “Über das Leben zu allen Zeiten die Weisesten gleich geurteilt: *es taugt nichts...*” [...] “Mir selbst ist diese Uneherbietigkeit, daß die großen Weisen *Niedergangs-Typen* sind, zuerst gerade in einen Falle aufgegangen, wo ihr am stärksten das gelehrte und ungelehrte Vorurteil entgegensteht: ich erkannte Sokrates und Plato als Verfalls-Symptome, als Werkzeuge der griechischen Auflösung, als pseudogriechisch, als antigriechisch (‘Geburt der Tragödie’ 1872). Jener *consensus sapientium* – das begriff ich immer besser – beweist am wenigsten, daß sie recht mit dem hatten, worüber sie übereinstimmten: er beweist vielmehr, daß sie selbst, diese Weisesten, irgendworin *physiologisch* übereinstimmten, um auf gleich Weise negativ zum Leben zu stehen – stehn zu müssen. Urteile, Werturteile über das Leben, für oder wider, können zuletzt niemals wahr sein: sie haben nur Wert als Symptome, sie kommen nur als Symptome in Betracht – an sich sind solche Urteile Dummheiten.” [...] “Mit Sokrates schlägt der griechische Geschmack zugunsten der Dialektik um: was geschieht da eigentlich? Vor allem wird damit ein *vornehmer* Geschmack besiegt; der Pöbel kommt mit der Dialektik oben auf. Vor Sokrates lehnte man in der guten Gesellschaft die dialektischen Manieren ab: sie galten als schlechte Manieren [...]” (NIETZSCHE, kW, II, *Gotzen-Dämmerung: Das Probleme des Sokrates*, pp. 951-953). (Vide NIETZSCHE, 2021, pp. 14-17).



seus olhos sempre voltados para um *além* que, em Nietzsche, significa ter os olhos dirigidos na direção oposta a uma vida ascendente. Em resumo, o filósofo-metafísico é aquele cujos olhos necessitam estar continuamente voltados para o horizonte da morte, ainda que este horizonte desponte apenas sob aparência estratificada de muitas figuras morais e ainda que este olhar seja, como veremos em seguida, sua única alternativa de vida, qual seja: uma vida que decai.

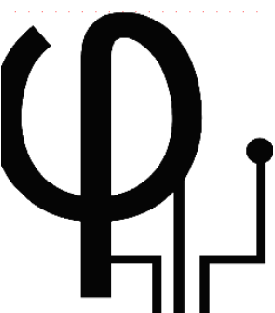
## 2 NECESSIDADE DA VERDADE COMO DECADÊNCIA

Mas como entender esta *necessidade in extremis* do filósofo metafísico pela verdade? Como entender este inexorável pendor para a *mesmidade* como sendo, de fato, um íntimo *cansaço* no qual subjaz uma vontade depauperada? De que maneira a dialética constitui, a um só tempo, uma estratégia de sobrevivência e uma ferramenta moral para o *tipo* socrático?

Para Nietzsche a verdade metafísica exige do filósofo uma vontade tirânica. Uma vontade que empenhe todas as suas forças em sufocar a rebelião dos impulsos de maneira completa. Tratar-se-ia de uma vontade monopolizadora das forças vitais. Estas devem ser coagidas na mesma direção, qual seja, a da neutralização das evidências apresentadas pelos sentidos. Esta coação é importante, uma vez que os sentidos atestariam o oposto daquela unificação do diverso em torno da unidade do conceito, tal como é pretendida pela vontade de verdade metafísica. Este trabalho de subjugação dos sentidos só pode ser realizado por uma violenta investida contra os múltiplos e diversos interesses dos instintos a eles associados que, ao mesmo tempo, competem entre si para que seus objetivos sejam prioritariamente alcançados. Esta neutralização dos sentidos em função da unidade do conceito recebe o nome de *Vontade de Verdade* ou *Veracidade*.

A razão socrática e o espírito ascético remetem para uma única e mesma situação: implicam em uma brutal pacificação dos instintos em torno da ordem de uma vontade unificadora. A veracidade é justamente essa vontade unificadora do múltiplo e do diverso na mesmidade. Ambos, socratismo e ascetismo, são simultaneamente esclarecidos como veracidade, como unificação do múltiplo e do diverso em torno da unidade do eterno. O objetivo é sempre o mesmo, uma reação à possibilidade de dissolução do organismo quando colocado diante desse múltiplo e desse diverso.

Aqui não se trata do surgimento de nenhuma nova *força* que se opõe aos instintos ascendentes, mas na mudança de sentido das forças já existentes. Isto é, no fornecimento de um sentido e de uma direção que coloque sob um novo acordo as forças ora em



desacordo. Assim, quanto maior for o *grande cansaço* diante da vida, isto é, quanto maior for o risco de dissolução da ordem dos instintos promovida pela desagregação das forças ativas, tanto maior será a força disponível para subjugar esta mesma situação. Quanto maior for o *cansaço* diante da vida, tanto mais fecundo será o terreno para a imposição de uma nova ordem aos instintos, uma vez que tanto maior será a possibilidade de uma nova arregimentação dessas mesmas forças. Assim, a razão socrática ou o espírito ascético se oferecem como uma resposta reativa ao declínio e à iminente ruína do todo orgânico<sup>29</sup>.

Sob o regime da veracidade vigora sempre uma necessidade vital: a necessidade de moral. Trata-se de um acordo em torno do benéfico e do prejudicial em termos de bem e mal, segundo a perspectiva do declínio da força. Este acordo é obtido às custas da contínua manutenção de um *novo* sentido para o mundo. Este novo sentido interpela pela valoração negativa dos instintos de vida, redundando em um declínio crescente das forças ativas e no recrudescimento das forças reativas. A adesão a este novo acordo e a este novo sentido ocorre na medida em que, somente sob sua tutela e sob este horizonte, as ameaças à vida podem ser colocadas em perspectiva e exteriorizadas, uma vez que a ameaça atual é dos instintos em desacordo.

O preço pago pelas garantias oferecidas por este acordo é o crescente ofuscamento da vida dos sentidos. O comum acordo sobre o bem e sobre o mal, sobre a veracidade, oferece as condições necessárias para o enfrentamento do achaque promovido pela anarquia dos instintos, mas apenas sob o preço da moralização da vida e, conseqüentemente, de uma contenção das forças ativas, cujo resultado final é, paradoxalmente, uma crescente negação da vida. Em suma, negar a vida como única maneira de continuar vivendo.

Assim, Nietzsche concebe esta conformação psicofisiológica guiada e nutrida pelo ideal ascético como uma paradoxal recusa da vida em prol da vida. Esta recusa redundante em representar e sustentar a doce, porém fastidiosa, fantasia da ausência de toda adversidade e de toda oposição de forças. Por meio dela o ideal ascético condena todo o vir-a-ser como ilusório. Assim, a razão moralizadora do ideal ascético pretende estabelecer uma *paz perpétua* aos instintos em guerra uns contra os outros, transformando esta guerra em uma luta moral contra

<sup>29</sup> “[...] Und daß ich kurz den Tatbestand dagegen stelle: *das asketische Ideal entspringt dem Schutz- und Heil-Instinkte eines degenerierenden Lebens*, welches sich mit allem Mitteln zu halten sucht und um sein Dasein kämpft; es deutet auf eine partielle physiologische Hemmung und Ermüdung hin, gegen welche die tiefsten, intakt gebliebenen Instinkte des Lebens unausgesetzt mit neuen Mitteln und Erfindungen ankämpfen. Das asketische Ideal ist ein solches Mittel: es steht also gerade umgekehrt, als es die Verehrer dieses Ideals meinen – Das Leben ringt in ihm und durch dasselbe mit dem Tode und *gegen* den Tod, das asketische Ideal ist ein Kunstgriff in der *Erhaltung* des Lebens.” (NIETZSCHE, kW, II, *Zu Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung “Was bedeuteten asketische Ideale”, § 13, p. 861).

um inimigo comum: o corpo<sup>30</sup>. O preço pago por essa dispendiosa manutenção da vida é a necessária condenação da própria vida. A vida não é eliminada pelo ideal ascético, mas tão somente envenenada<sup>31</sup>. Somente assim o ideal ascético é capaz de ressignificar a vida do tipo declinante.

Na interpretação que Nietzsche nos oferece sobre o niilismo, o surgimento do tipo socrático e da dialética indicam a condição ascética que já dormitava no seio do espírito grego. A figura nietzschiana de Sócrates apenas teria fornecido a melhor expressão filosófica e o pleno sentido metafísico a uma situação de decadência que, silenciosa, já avançava nos subterrâneos e nas fundações da história e que, desde seu início, coincidindo com o próprio início da história do homem teórico, não poderia mais ser contida senão sob a máscara de uma moral que, ao fim e ao cabo, apenas lhe dotariam com o modo de ser de um paliativo ou de um sedativo.

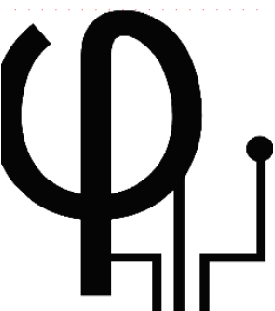
Esta ânsia pela contenção paliativa, ou sedativa, da anarquia dos instintos que o ideal ascético almeja oferecer revela seu sentido oculto, assim como suas condições necessárias preliminares para a instauração dessa ordem luminosa e lógica na forma da razão socrática-dialética. A origem e a justificativa para o estabelecimento dessa ordem se encontrariam, ambas, simultaneamente, na própria decadência da força. Assim, a ilusão se fecha sobre si mesma<sup>32</sup>. O *remédio curador* constitui, antes, o veneno destilado a partir da própria doença. Seu efeito anestésico é obtido pela inversão, ou revalorização, dos valores sustentados pelo ideal moralizador da verdade metafísica. Trata-se aqui, segundo Nietzsche, de uma astuciosa inversão valorativa na qual os polos bem e mal, originalmente oferecidos pelo espírito forte e sadio, são reativamente ressignificados e continuamente sustentados pelo dialético e pelo asceta.

Diante disso, o sentimento moral, ou a necessidade de moral, devem ser inseridos nesse contexto de um agravamento da situação de dispersão anárquica das forças vitais promovida pela anarquia dos instintos. Este agravamento faz soar o alarme que clama pela urgência de uma reação através de uma proporcional intensificação nas remissões ao bem e ao mal. Esta

<sup>30</sup> Uma análise da relevância do conceito de corpo para uma nova apreciação dos conceitos de razão e verdade em Nietzsche pode ser encontrada em W. Stegmaier, *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*, pp. 41-51.

<sup>31</sup> “Er bringt Salben und Balsam mit, es ist kein Zweifel; aber erst hat er nötig, zu verwunden, um Arzt zu sein; indem er dann den Schmerz stillt, den die Wunde macht, *vergiftet er zugleich die Wunde* – [...]” (NIETZSCHE, kW, II, *Zu Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung “Was bedeuteten asketische Ideale”, § 15, p. 867).

<sup>32</sup> “Es ist Selbstbertrug seitens der Philosophen und Moralisten, damit schon aus der *décadence* hervorzutreten, daß sie gegen dieselbe Krieg machen. Das steht außerhalb ihrer Kraft: was sie als Mittel, als Rettung wählen, ist selbst nur wieder ein Ausdruck der *décadence* – sie verändern deren Ausdruck, sie schaffen sie selbst nicht weg. (NIETZSCHE, kW, II, *Gotzen-Dämmerung: Das Probleme des Sokrates*, § 11, p. 955). (Vide NIETZSCHE, 2021, p. 18).



intensificação do sentimento moral aparece, então, como esse reagrupamento da força assim ressignificada sob os selos de bem e mal. O afeto de urgência sempre presente no sentimento moral tem sua origem justificada a partir do sentimento de urgência pelo reestabelecimento das condições necessárias à manutenção da vida. Quanto mais intensamente se mostra a rebelião dos instintos, tanto maior deverá se mostrar a força reativa oposta e tanto mais intensamente se apresentará o sentimento moral. À sua maneira, Nietzsche nos informa, antecipando muitos aspectos da psicanálise<sup>33</sup>, que o maior dos depravados morais e o mais imaculado dos santos são irmãos de alma, unidos pela mesma natureza pulsional decadente ou, se preferir, pela mesma economia dos instintos<sup>34</sup>.

Em grande parte dos sistemas morais, por exemplo, os afetos correspondentes aos conceitos de piedade, empatia, caridade, etc. apresentam um valor positivo. Estes ajudam a manter a estabilidade do acordo social dentro de certos parâmetros morais um tanto difusos. Para o genealogista da moral, contudo, estes sentimentos também podem ser analisados segundo o regime da economia dos instintos.

Esses sentimentos seriam a manifestação de um esforço de reorientação dos instintos em anarquia. Esforço este que é realizado tanto mais intensamente quanto maior for a disponibilidade da força oriunda dos movimentos anárquicos dos instintos. O sentimento de empatia na miséria pode ser lido dessa forma. Segundo esta hipótese, este sentimento sinalizaria uma situação desorientação e desaglutinação das forças com a qual é preciso lidar com urgência. A forma de fazê-lo se dá pela reorientação e reaglutinação dessas forças elegendo uma representação no mundo como objeto de identificação e foco de trabalho dos instintos. O sentimento de miséria é então objetivado no mundo.

Poderíamos identificar uma *Vontade de piedade* como a necessidade de manter sob controle uma situação de ameaça à unidade do organismo através da escolha de uma representação que lhe forneça um objeto e um sentido. Assim, os instintos em dispersão são arregimentados em função da penúria do *outro*. O êxito desse esforço empreendido nos subterrâneos do espírito emerge como o bem conhecido sentimento de conforto e superioridade que, invariavelmente, seguem o ato caridoso<sup>35</sup>. Contudo, trata-se de um êxito apenas provisório.

<sup>33</sup> Como exemplo crucial de antecipação dos resultados psicanalíticos encontramos o conceito de *sublimação* que em Nietzsche ganha o contorno próprio que mais tarde será amplamente empregado na psicanálise. Cf. W. Kaufmann, *Nietzsche: philosopher, psychologist, Anthicrist*, pp. 211-256.

<sup>34</sup> Em termos metapsicológicos da psicanálise freudiana: quanto maior o afeto ligado ao flagelo psíquico, tanto maior será o *quantum* disponível para efetuar sua repressão.

<sup>35</sup> “Die häufigste Form, in der die Freude dergestalt als Kurmittel ordiniert wird, ist die Freude des *Freude-Machens* (als Wohltun, Beschenken, Erleichtern, Helfen, Zureden, Trösten, Loben, Auszeichnen); der asketische Priester verordnet damit, daß er ‘Nächsten-Liebe’ verordnet, im Grunde eine Erregung des stärksten, lebensbejahendsten Triebes, wenn auch in der vorsichtigsten Dosierung – des *Willens zur Macht*.

Este esforço deve ser continuamente realizado, haja vista que a representação deve ser constantemente animada para manter o sentido e o foco de aglutinação dos instintos que tendem à dispersão. Sem uma constante representação objetivada da miséria, perde-se o sentido e o objeto de aglutinação dos instintos.

Podemos compreender a empatia na miséria, a partir de Nietzsche, como um sentimento reativo, uma vez que corresponde a este movimento de autodefesa diante do *sentimento de finitude*: um egoísmo *in extremis*. Assim, tanto o *puro* sentimento do dever, base da ética kantiana, como a *ingênua* caridade da ética cristã, obedeceriam a esta mesma dinâmica instintual e, portanto, compartilhariam do mesmo *dna*. Ambos são subterraneamente alimentados pela força dos instintos e mascaram os mesmos sentimentos de violência, de medo, de desespero e também de prazer. A conclusão é a de que não há propriamente uma diferença de natureza entre uma ética racional do tipo kantiana, o agir por *dever*, e o ingênuo *querer praticar o bem* do cristianismo. Em ambas as situações, vigoraria a mesma movimentação pulsional reativa, remetendo a um sobrelevamento do sentimento de infinitude e de superioridade moral.

Esta forma reativa do sentimento de superioridade moral remete, por sua vez, ao sentimento de infinitude, afeto que se opõe ao do *horror ao finito*. Este horror ao finito indica o sentimento do trágico diante do limite intransponível, seja para a vida seja para a razão. Por esse motivo, Nietzsche é capaz de afirmar sobre Kant que ele não representa, sob qualquer ponto de vista, um avanço sobre a teologia cristã<sup>36</sup>. Em suma, tanto a ética kantiana como a ética cristã, compartilhariam da mesma *vontade de transcendência*<sup>37</sup>.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS: O EU NA BASE DE INTERLOCUÇÃO ENTRE A MORAL E A CIÊNCIA

---

(NIETZSCHE, kW, II, *Zu Genealogie der Moral*, Dritte Abhandlung “Was bedeuteten asketische Ideale”, § 18, p. 876).

<sup>36</sup> Woher das Frohlocken, das beim Auftreten *Kants* durch die deutsche Gelehrtenwelt ging, die zu drei Vierteln aus Pfarrer- und Lehrer-Söhnen besteht – woher die deutsch Überzeugung, die auch heute noch ihr Echo findet, daß mit Kant eine Wendung zum *Besseren* beginne? Der Theologen-Instinkt im deutschen Gelehrten erriet, *was* nummehr wieder möglich war... Ein Schleichweg zum alten Ideal stand offen, der Begriff ‘*wahre Welt*’, der Begriff der Moral als *Essenz* der Welt (- diese zwei böartigsten Irrtümer, die es gibt!) waren jetzt wieder, dank einer verschmitzt-klugen Skepsis, wenn nicht beweisbar, so doch nicht mehr *wiederlegbar*... [...] Der Erfolg *Kants* ist bloß ein Theologen-Erfolg [...]” (NIETZSCHE, kW, II, *Der Antichrist*, §10, p. 1171). (Vide NIETZSCHE, 2016, p. 16). Cf. também NIETZSCHE, kW, II, *Jenseits von Gut und Böse*, Zur Naturgeschichte der Moral, § 187, pp. 644-645: “[...] die Moralen sind auch nur eine *Zeichensprache der Affekte*. (Vide NIETZSCHE, 1992, p. 87).

<sup>37</sup> Para uma análise das éticas infinitistas e finitistas cf. LOPARIC, 2004.

Esta vontade de transcendência, que serve de fundamento a toda ética do dever e da piedade, localizaria sua raiz num equívoco ou num preconceito que, segundo Nietzsche, nasce no interior da linguagem e que, posteriormente, teria sido absorvido pela história e pela filosofia. Este equívoco, ou este preconceito, assume a forma do *Eu*, seja como Ser seja como Substância.

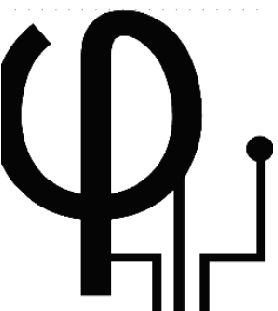
A linguagem expressaria, assim, em sua estrutura mais íntima, as nossas crenças mais antigas frente ao mundo. Segundo este preconceito, todo fenômeno natural, toda efetividade, todo efeito, demandariam sempre uma causa: uma ação precedente realizada por um agente de igual natureza e de proporcional potência. Nesse sentido, a originária causalidade mítica é absorvida pelas estruturas gramaticais da linguagem e, a cada vez, reinstalada subrepticiamente como condição metafísica determinante da natureza pelo discurso filosófico. Estes diversos *agentes* míticos foram paulatinamente transmutados em múltiplas figuras e conceitos, mantendo sempre a mesma função causal. Em suma, essa causalidade mítica originária nunca é abandonada em sua essência, justamente porque esta sempre presente nas estruturas fundamentais da linguagem, em nossa gramática, sendo reinstalada a cada época por novos conceitos<sup>38</sup>.

Assim, para Nietzsche, o *Eu* teria sido inadvertidamente assumido como *causa* devido à forma de nossa estrutura gramatical ancorada em uma estrutura psicológica fetichista que determina sempre um sujeito para cada ação. Por sua vez, o *Eu* passa a servir de substrato geral para o conceito de *Vontade*, seja ela entendida como *livre arbítrio*, seja como participação no divino.

Tendo em vista que o equívoco, ou o preconceito, da crença em um agente como fundamento último para toda efetividade remete à mesma época e situação primordial, qual seja, aquela que demandou por um acordo universal sobre a *verdade* (a *veracidade*), Nietzsche é capaz de colocar lado a lado o pensamento mítico-religioso e o mecânico-científico. Nestas duas formas de pensamento vigoraria a mesma interpretação básica de mundo, precipuamente valorativa e baseada no equívoco, ou no preconceito, do *Eu* seja como substância seja como causa universal. O mesmo acordo valorativo vigoraria, então, em todas as épocas, adaptando-

<sup>38</sup> “Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der rudimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein grobes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der *Vernunft*, zum Bewußtsein bringen. Das sieht überall Täter und Tun: das glaubt an Willen als Ursache überhaupt; das glaubt ans ‘Ich’, ans Ich als Sein, ans Ich als Substanz und projiziert den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge – es *schafft* erst damit den Begriff ‘Dinge’... Das Sein wird überall als Ursache hineingedacht, *untergeschoben*; aus der Konzeption ‘Ich’ folgt erst, als abgeleitet, der Begriff ‘Sein’... [...]”. (NIETZSCHE, kW, II, *Gotzen-Dämmerung*, die ‘Vernunft’ in der Philosophie, § 5, p. 959). (Vide NIETZSCHE, 2021, p. 22).

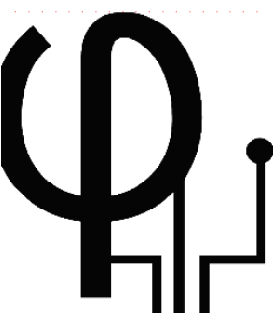
se a elas e, ao mesmo tempo, moldando a sua forma de expressão em cada uma delas. Em ambos os casos, seja na moral seja na ciência, é a linguagem a *Górgona*. Trata-se da situação primordial à qual sucumbimos no instante mesmo em que nos colocamos ingenuamente à sua disposição. É por esse motivo que uma transvaloração dos valores morais não pode ocorrer sem uma concomitante transformação na estrutura profunda do discurso, na qual o *Eu* a causalidade e a substancialidade deixam de funcionar como operadores centrais.





## REFERÊNCIAS

- DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1973.
- LOPARIC, Z. *Ética e finitude*. 2ª edição revista e ampliada, São Paulo: Editora Escuta, 2004.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche: philosopher, psychologist, antichrist*. Princeton: Princeton University Press, 1974.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. Tradução Clademir Araldi com apresentação de Scarlett Marton. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.
- NIETZSCHE, F. *Komplett Werke: Werke in drei Bänden*. Herausgegeben von Karl Schlechta. Carl Hanser Verlag München, 1955.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, F. *O nascimento da tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Cia das Letras, 1992a.
- NIETZSCHE, F. *Gesammelt Werke: Werke in zwei Bänden*, Phaidon, 1997.
- NIETZSCHE, F. *Humano demasiado humano* (tomo I). Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2005.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2016a.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo e ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza, São Paulo: Cia das Letras, 2016b.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos: ou como filosofar com o martelo*. Tradução Paulo César de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2021.
- STEGMAIER, W. *As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche*. Org. Jorge Luiz Viesenteiner e André Luis Muniz Garcia, Petrópolis: Vozes, 2013.



Recebido em: 03/11/2021  
Aprovado em: 03/03/2022  
Publicado em: 03/05/2022

**A VERDADE AINDA É RELEVANTE PARA NÓS?**  
**algumas consideração sobre a verdade e a política em Hannah Arendt**

**IS THE TRUTH STILL RELEVANT TO US?**  
**some consideration of truth and politics in Hannah Arendt**

Indi Nara Corrêa<sup>1</sup>  
([indi.fernandes13@gmail.com](mailto:indi.fernandes13@gmail.com))

---

**Resumo:** A crítica de Hannah Arendt à relação entre *verdade racional* e *política* é bastante conhecida. Em suma, a sua divergência com o tradicional pensamento político, sobretudo com Platão, diz respeito ao caráter despótico do conceito de verdade, e como ele pode ser controverso se levarmos em conta a política e os assuntos humanos. Apesar disso, Arendt publicou em 1967 um artigo intitulado *Verdade e política*, onde defendeu a relevância em preservar a verdade concernente aos fatos: uma categoria essencial para o âmbito público. Admitindo juntamente com Richard Bernstein a atualidade do pensamento arendtiano, o objetivo desse artigo é discutir, primeiramente, a diferença entre a *verdade racional* e a *verdade fatural*; em seguida, trabalharemos a oposição entre *verdade* e *opinião*; e, por fim, nossa intenção é discutir essas categorias à luz da nossa experiência política mais recente, a saber: o fenômeno das *fake news* e a pandemia de *COVID-19*.

**Palavras-chave:** Hannah Arendt. Política. Verdade. Opinião. *Fake news*.

**Abstract:** Hannah Arendt's critique of the relationship between *rational truth* and *politics* is well known. In short, her divergence from traditional political thought, especially with Plato, concerns the despotic character of the concept of truth, and how controversial it can be if we take politics and human affairs into account. Nevertheless, Arendt published in 1967 an article entitled *Truth and Politics*, where she defended the relevance of preserving the truth concerning facts: an essential category for the public sphere. Admitting together with Richard Bernstein the relevance of Arendtian thought, the aim of this article is to discuss, firstly, the difference between *rational truth* and *factual truth*; then, we will work on the opposition between *truth* and *opinion*; and, finally, our intention is to discuss these categories in the light of our most recent political experience, namely: the phenomenon of *fake news* and the *COVID-19* pandemic.

**Keywords:** Hannah Arendt. Politics. Truth. Opinion. *Fake news*.

---

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília – UnB. Graduada em Filosofia pela mesma instituição.  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7874874743895294>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6542-8495>.



## INTRODUÇÃO

Em dezembro de 2019, o mundo adentrou novamente em “tempos sombrios”. Não que ele um dia tivesse saído das sombras para a luz (não sejamos ingênuos, ainda ouvimos falar em genocídios, destruição em massa, crimes ambientais que a cada dia colocam em risco o futuro da humanidade). Porém, o que estamos vivendo nos dias de hoje, devido à pandemia de *COVID-19*, é realmente inédito, com impactos por todo o globo e nos diversos setores da vida, sejam eles sociais, culturais, econômicos, ambientais e, sobretudo, políticos. As novas experiências, resultantes da crise pandêmica mundial, vêm desafiando a convivência e o relacionamento social dos indivíduos entre eles mesmos e, também, com o mundo; por consequência, surgem diversas questões inéditas para o plano teórico e prático, assim como retomam discussões importantes para a Filosofia e para a Política.

A imposição necessária do isolamento por parte dos governos, a título de exemplo, por si só já configura um tema importante a ser debatido no campo da política se levarmos em conta o conceito arendtiano de política, o qual tem como condição básica a noção de pluralidade, isto é, a relação que os indivíduos estabelecem entre si para conviverem em um mundo compartilhado. Mas os indivíduos, como bem pontuou Hannah Arendt (2015, p. 11), são seres condicionados e foram se adaptando às circunstâncias que foram aparecendo; o âmbito público foi sendo transformado com o auxílio das tecnologias – a ação política, o debate e as tomadas de decisão são feitas agora na sala de casa ou no quarto, através de um computador com acesso à internet. A flexibilização da diferença entre público e privado, tão característica da era moderna, a que Arendt chama atenção em *A condição humana*, nunca esteve tão evidente como nos dias de hoje, e falar em era digital nunca fez tanto sentido. Qualquer indivíduo que possui um computador com acesso à internet realmente não precisa mais sair de casa, estará isolado e, paradoxalmente, conectado com o mundo inteiro.

Contudo, outro fenômeno, relacionado às tecnologias, vem chamando atenção da comunidade científica nos últimos tempos e ganhou ainda mais força com a pandemia de *COVID-19*. Vínhamos acompanhando em todo o globo, desde a ascensão das redes sociais, como *WhatsApp*, *Facebook* e *Twitter*, o aumento da ocorrência das assim chamadas *fake news*, principalmente no que diz respeito à manipulação política das massas. Na política internacional, as *fake news* tiveram grande recorrência com a campanha eleitoral de Donald Trump, que foi acompanhada de um crescente discurso de ódio por parte da extrema-direita, que utilizou, por sua vez, as plataformas digitais para disseminar informações falsas, notícias distorcidas ou meias verdades, com o objetivo de depreciar grupos oprimidos, como

negros, judeus, LGBTQIA+, ou atingir politicamente grupos de oposição. No Brasil, pudemos acompanhar a crescente onda de *fake news* principalmente nas eleições de 2018, onde o antipetismo ficou mais fervoroso com a manifestação de grupos conservadores que diziam ser contra a corrupção. Pesquisas mostram<sup>2</sup> que a maior parte das *fake news* nas eleições de 2018 surgiu de apoiadores do candidato da extrema-direita, que as utilizavam principalmente para disseminar mentiras contra os afiliados ao Partido dos Trabalhadores, principal opositor naquela eleição. Em 2020, por consequência, com o surto pandêmico de *COVID-19*, a utilização das *fake news* como ferramenta política já estava praticamente consolidada no Brasil, e as mentiras acerca do vírus, da transmissão, da origem, do seu combate e das vacinas se espelharam rapidamente por toda a rede.

O mais desconcertante é que as mentiras que foram espalhadas sobre a *COVID-19* não partiram apenas de grupos nas redes sociais. Muitos políticos, que deveriam atuar no combate ao vírus, ajudaram a espalhar, inclusive em fontes oficiais, notícias falsas que iam contra os fatos coletados pela comunidade científica mundial. Não entraremos em detalhes acerca do conteúdo específico para não nos estendermos demasiadamente, mas é importante que tenhamos em mente que as notícias falsas espalhadas sobre o vírus – como, por exemplo, que as vacinas não são seguras, que o uso da máscara e o isolamento social não são eficazes, ou que o vírus pode ser combatido a partir de tratamentos precoces que não foram aprovados pela Organização Mundial de Saúde (OMS) – colaboram na dificuldade em combatê-lo.

O que gostaríamos de frisar diz respeito, sobretudo, ao modo de atuação dos agentes que ajudaram na disseminação das *fake news* sobre a *COVID-19*. Muitos deles não satisfeitos em apenas proferir mentiras, buscaram divulgar estudos não-científicos, mas que se apresentavam ao público como *verdades* e até mesmo transvestidas de cientificidade. Apesar disso, ao serem confrontados com pesquisas de cunho acadêmico, que se valeram de dados fidedignos e que são aprovados pela comunidade científica mundial, esses agentes políticos mudavam o discurso. Suas mentiras e as falsificações dos fatos e eventos, travestidos de *verdades*, quando confrontadas, eram defendidas como mera “*opinião*”.

---

<sup>2</sup> A pesquisadora Tatiana Dourado apresentou a tese *Fake news na eleição presidencial de 2018 no Brasil* para obtenção de título de doutora em comunicação pela UFBA com as principais pesquisas quantitativas e qualitativas sobre a influência das *fake news* nas eleições de 2018. São mais de 300 páginas com análise minuciosa acerca do fenômeno das *fake news* no cenário político brasileiro. Marco Antônio Alves, Professor Adjunto de Teoria e Filosofia do Direito na UFMG e Emanuella Maciel, Pesquisadora do Grupo SIGA – Sociedade da Informação e Governo Algorítmico (UFMG) publicaram um artigo na revista *Internet e sociedade* sob o título *O fenômeno das fake news: definição, combate e contexto*, onde apresenta um panorama acerca do fenômeno das *fake news* no Brasil.

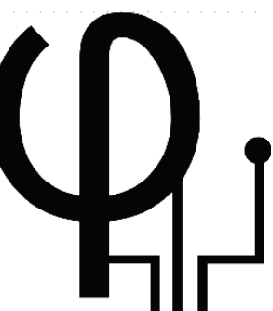
Esses agentes da mendacidade se escondem sob o bordão da liberdade de expressão, ao seu direito de proferir opiniões. Mas quando foi que a falsificação de *verdades* se transformou em *opiniões*? Ou melhor, quais são os fatores que podem estar relacionados com esse fenômeno? Neste artigo, procuramos lidar com essas questões de um ponto de vista mais amplo: a partir da relação entre *verdade* e *política* perquirida por Hannah Arendt, uma vez que acreditamos, seguindo Richard Bernstein<sup>3</sup>, na atualidade do pensamento dessa autora. Sendo assim, trabalharemos, primeiramente, a diferença que Arendt estabelece entre a *verdade racional* e a *verdade fatural*, a fim de justificar a necessidade de garantia desta última para a excelência da política e a preservação do âmbito público. Em seguida, tentaremos compreender, à luz das preocupações que Arendt expôs em *Verdade e política*, o fenômeno das fake news no contexto da pandemia de *COVID-19*, e como elas possuem o poder de minar o âmbito político, colocando em risco a vida e o bem-estar da população.

## 1 A DIFERENÇA ENTRE A VERDADE RACIONAL E A VERDADE FATUAL

O conceito de *verdade*, tal como desenvolvido pela tradição do pensamento filosófico, a começar por Platão, sempre dispôs, segundo Hannah Arendt (2016b, p. 298), de um caráter despótico. Nesse sentido, a autora, no decorrer de seu percurso intelectual, constantemente se posicionou de forma crítica a esta tradição tão logo ela se voltasse para o âmbito público, uma vez que o caráter despótico e coercitivo da verdade cerceia o discurso, ou melhor, impede que ele aconteça; e o discurso, é um dos fundamentos básicos de toda a vida política. Em seus textos da década de 50, Arendt procurou discutir a oposição entre *verdade* e *opinião*, inclusive investigando e expondo as distinções entre Sócrates e Platão<sup>4</sup>. Ainda assim, em 1967, em

<sup>3</sup> Em 2018, Richard Bernstein – filósofo, professor e um dos maiores pesquisadores da atualidade a investigar a vida e o pensamento político-filosófico de Hannah Arendt – publicou a obra *Why read Hannah Arendt now?*, um pequeno e pujante livro que evidencia a relevância do pensamento arendtiano para a nossa atualidade. Dois anos depois, o livro de Bernstein foi traduzido para o português (primeira obra do filósofo a ser traduzida para o nosso idioma) pelos pesquisadores Adriano Correia e Nádya Junqueira Ribeiro, seu lançamento ocorreu em meio à pandemia do novo coronavírus que se alastrou por todo o globo. Um dos capítulos do livro é referente a obra *Verdade e política*, e nos auxiliou bastante no desenvolvimento deste artigo.

<sup>4</sup> Em linhas gerais, a diferença entre Sócrates e Platão é evidente principalmente se levarmos em conta os conceitos de *maiêutica* e *dialética*. Para Arendt, a maiêutica socrática e a dialética platônica deixam de ser análogas a partir do momento em que Platão utiliza a dialética como um processo que tem como fim a apreensão do bem a partir do antagonismo entre verdade e opinião. A pretensão em tornar o filósofo o governante da cidade faz com que Platão menospreze a opinião (*doxa*) como um dos fundamentos básicos de toda a vida política, pois consoante a análise arendtiana, a definição de opinião (*doxa*) possui dois significados complementares: opinião e fama. Como opinião, a *doxa* pode ser entendida como “a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, ‘aquilo que me parece’” (ARENDR, 2016a, p. 55). Assim, ela era a



resposta às críticas e ao debate em torno de seu *Eichmann em Jerusalém*, Arendt publica *Verdade e política*, defendendo avidamente, dentre outras coisas, a preservação da *verdade*. Antes de ser acusada de estar sendo incoerente com o seu próprio pensamento, crítica que jamais a incomodaria, ela inicia seu escrito marcando a diferença entre o conceito de *verdade racional* e de *verdade fatural*. É, especialmente, deste último conceito que a autora sai em defesa.

Assim, a autora principia seu texto *Verdade e política* de forma sucinta afirmando que no que tange à *verdade*, a questão será abordada tendo em vista a distinção entre *verdade racional* (teoremas, axiomas, proposições filosóficas) e a *verdade fatural*, que diz respeito, como sugere a expressão, aos fatos e eventos que constituem “a verdadeira textura do domínio político” (ARENDR, 2016b, p. 287). De acordo com ela, a relação de tensão entre *verdade* e *política* sempre foi pensada levando em consideração a *verdade racional* e não a *verdade fatural*, embora essa seja a que possui maior relevância para o domínio político, visto que “nenhuma permanência, nenhuma perseverança da existência podem ser concebidas sem homens decididos a testemunhar aquilo que é e que lhes aparece porque é” (ARENDR, 2016b, p. 285). Por conseguinte, Arendt marca a primeira diferença entre a *verdade racional* e a *verdade fatural* apontando que ambas possuem como antagonistas categorias distintas.

Veamos como ela aborda a questão:

O contrário de uma asserção racionalmente verdadeira é ou erro e ignorância, como nas Ciências, ou ilusão e opinião, como na Filosofia. A falsidade deliberada, a mentira cabal, somente entra em cena no domínio das afirmações fatuais (ARENDR, 2016b, p. 288).

Mas a mentira, de acordo com Arendt (2016b, p. 289), só passa a ser uma grande ofensa com o surgimento da moralidade puritana, que se origina concomitantemente à ciência organizada e às exigências de uma verdade absoluta e demonstrável. Isto é, até o surgimento da moralidade puritana, “jamais alguém pôs em dúvida que verdade e política não se dão muito bem” (ARENDR, 2016b, p. 282). O que a autora quer evidenciar com esta referência é o fato de a mentira, até meados da era moderna, nunca ter sido um grande problema para o âmbito dos assuntos humanos ou algo de relevante preocupação para os indivíduos, seja porque ela não

---

compreensão de que o mundo apesar de sempre se manifestar de forma objetiva para todos os seres humanos, ele pode ser interpretado de várias formas, pois as relações que os indivíduos estabelecem com ele são distintas, complexas e circunstanciais. Além disso, a definição de doxa como análoga à fama se refere exatamente ao seu caráter político, ao fato de o indivíduo abandonar a esfera privativa para ouvir e ser ouvido pelos seus iguais na esfera pública, isto é, “afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais” (ARENDR, 2016a, p. 56). Em resumo, a doxa para Sócrates e aqueles que habitavam a polis nada mais era que o exercício elementar da vida pública; poder emitir uma opinião e discursar sobre ela era a própria essência de toda a atividade política.

tinha a pretensão de iludir uma massa de pessoas ou por não ter a intensão de transformar por completo a realidade.

É importante que tenhamos em mente que para Arendt a relação entre *verdade* e *política* surge a partir da oposição entre dois modos de vida: a vida do filósofo e a vida do cidadão. Portanto, entre a *verdade racional* (a *verdade filosófica*), que se opõe à *opinião*, e a *política*, que tem como fundamento a própria *opinião*, o discurso e a persuasão: “o filósofo opõe a verdade racional sobre o que é eterno às opiniões constantemente em mudança dos cidadãos sobre os assuntos humanos, a partir da qual podem ser derivados princípios que estabilizariam os assuntos humanos” (BERNSTEIN, 2021, p. 85). Todavia, esta oposição entre a *verdade filosófica* e a *opinião política*, que pode ser observada em Platão, deflagrou um obscurecimento da função da *opinião* no âmbito público.

Para Arendt, a definição de *opinião* (*doxa*) se refere, sobretudo, ao seu caráter político, ao fato de o indivíduo abandonar a esfera privativa da família para ouvir e ser ouvido pelos seus iguais na esfera pública, isto é, “afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais” (ARENDRT, 2016a, p. 56). A *opinião*, consoante o pensamento arendtiano, portanto, não se refere a um tipo de convicção que o indivíduo afirma na privacidade, ela é concernente às relações intersubjetivas que são estabelecidas na esfera pública. Nesses termos, a *opinião* é uma atitude, ou melhor, uma forma de se posicionar diante dos outros em um mundo compartilhado.

Como nos mostra Richard Bernstein:

[...] contra a tradição dos filósofos de depreciar opiniões, Arendt celebra o conflito de opiniões como o que constitui a vida e a dignidade da política. Quando Arendt fala em opiniões, ela não se refere àquilo que é medido por pesquisas de opinião pública. Indivíduos não “têm” opiniões apenas; eles *formam* opiniões no e por meio do espaço público. [...] A formação de opinião não é uma atividade privada realizada por indivíduos em isolamento (BERNSTEIN, 2021, p. 87).

Contudo, esse antagonismo entre *verdade* e *política*, na forma como Platão e Hobbes o encararam<sup>5</sup>, não se sustentou de forma excessiva. Arendt afirma que mesmo permanecendo certos sinais de antagonismo entre essas duas categorias, percebe-se com alguns filósofos certa flexibilidade no que concerne à *verdade* e à *opinião*. Em Lessing, por exemplo, a autora encontra uma despreocupação com a verdade; não no sentido de ela não ser importante, mas no

<sup>5</sup> Tanto em *A condição humana* como em *Verdade e Política*, Arendt aponta, principalmente, para Platão e Hobbes quando quer marcar a tensão entre filosofia (como representante da verdade racional) e política.

sentido de o discurso e a relação com o outro serem de maior relevância para a vida plural dos indivíduos<sup>6</sup>. Já em Kant, a autora percebe uma autoconsciência de que “a razão é levada a reconhecer suas próprias limitações” (ARENDR, 2016b, p. 290) e, por isso, necessita da comunicação, isto é, necessita que uma pluralidade de indivíduos ateste os seus resultados, a sua veracidade e a sua realidade. Arendt adota uma linha de investigação semelhante em *A condição humana* ao criticar o *cogito* cartesiano<sup>7</sup>. Para ela, o mundo e a realidade não são comprovados mediante um processo subjetivo de conhecimento; ao contrário, a realidade é atestada em razão de ser compartilhada por muitos.

Levando em conta sua atualidade, Arendt afirma que mesmo podendo ter desaparecido, ao menos em alguns pensadores ilustres, a antiga oposição entre a *verdade racional* e a *política*, a tensão entre a *verdade fatural* e a *opinião* parece ter herdado algumas similitudes desse antigo antagonismo. A princípio, o que a autora evidencia é a relação que os indivíduos passaram a estabelecer com essas duas categorias. Por um lado, se vê um crescente aumento de tolerância no que diz respeito às opiniões acerca de vários assuntos conflitantes ou não; mas, por outro lado, quando uma *verdade fatural* surge contestando algo que é do interesse de algum grupo, ela é recebida, nas palavras de Arendt, com uma maior hostilidade; indo além, “na medida em que verdades fatuais inoportunas são toleradas nos países livres, amiúde elas são, de modo consciente ou inconsciente, transformadas em opiniões” (ARENDR, 2016b, p. 293). A linha de distinção entre a *verdade fatural* e a *opinião* se torna obscura, quando não é extinta.

Tendo isso em vista, Arendt chama atenção a que, concomitante ao desaparecimento da linha que separa *verdade* e *opinião*, não apenas a tensão entre a vida do filósofo e do cidadão está em evidência – o que está em jogo é a própria realidade fatural e comum a ambos (filósofo e cidadão). É certo que a *verdade fatural* – assim como a *verdade racional*, embora muito menos propensa a discussões, por lidar justamente com fatos e eventos históricos – é também contraposta à *opinião*. A diferença consiste em que a *verdade fatural* não é uma verdade alcançada pelo espírito. Não é uma verdade encontrada no mundo das ideias. A *verdade fatural*, ao contrário da *verdade filosófica*, está no mundo, nas relações humanas, nos registros históricos que foram documentados a partir das experiências sensoriais de muitos indivíduos.

A autora parece compreender que a *verdade filosófica*, por estar relacionada ao mundo das ideias e não ao mundo dos seres humanos, quando é submetida às relações humanas e

<sup>6</sup> Ver em *Sobre a humanidade em tempos sombrios: reflexões sobre Lessing* – discurso proferido por ocasião do recebimento do prêmio Lessing. O artigo foi publicado posteriormente na obra *Homens em tempos Sombrios*.

<sup>7</sup> Sobre a crítica de Arendt a Descartes, conferir o último capítulo de *A condição Humana*, intitulado: *A vita activa e a era moderna*.



mundanas se torna *opinião*, porque deixou o mundo solitário das ideias e adentrou o mundo das relações intersubjetivas dos indivíduos. Contudo, a *verdade fatural* não está relacionada ao mundo das ideias. Seu domínio é precisamente o mundo intersubjetivo e plural, pois diz respeito aos eventos e aos fatos que são compartilhados no mundo comum. Ela não se dá na solidão, mas nas relações de entendimento mútuo. A essência da *verdade fatural*, portanto, é política, pois só pode ser desenvolvida a partir da comunicação e da experiência de muitos. Portanto, embora opinião e fatos sejam distintos, ambos fazem parte do mesmo domínio: o domínio público.

Nas palavras de Arendt:

Fatos informam opiniões, e as opiniões, inspiradas por diferentes interesses e paixões, podem diferir amplamente e ainda serem legítimas no que respeita à sua verdade fatural. *A liberdade de opinião é uma farsa, a não ser que a informação fatural seja garantida e que os próprios fatos não sejam questionados.* Em outras palavras, a verdade fatural informa o pensamento político, exatamente como a verdade racional informa a especulação filosófica (ARENDDT, 2016b, *grifo meu*, p. 295).

Decerto, toda *verdade*, seja ela racional ou fatural, é em si mesma oposta à *opinião*, pois carrega um elemento coercitivo; ao contrário da opinião que possui um elemento persuasivo. Assim, a *verdade fatural* está além da reunião e do acordo de vários. O fato existe independentemente de um grupo concordar ou não com ele, de ter uma opinião ou não sobre sua ocorrência. Nesses termos, a *verdade* sempre possui, como dissemos antes, um caráter despótico. A *verdade fatural*, tal como a *verdade racional*, exclui a possibilidade de discurso, de debate, que é o fundamento do âmbito público e da política. Assim, o elemento despótico e tirânico da verdade diz respeito precisamente à exclusão do discurso e das opiniões alheias à verdade em si. O que fica evidenciado em *Verdade e política* é o caráter representativo da vida política, o qual não faz parte das condições de existência das categorias de *verdade*. Arendt caracteriza esse elemento representativo da vida política a partir, principalmente, do conceito kantiano de *mentalidade alargada*, o qual ela já havia resgatado em textos que tratam, sobretudo, do conceito de *juízo*<sup>8</sup>. Em linhas gerais, o caráter representativo da vida

<sup>8</sup> Resumidamente, em *Lições sobre a filosofia política de Kant*, Arendt entende que a *mentalidade alargada* diz respeito à forma como o pensamento pode se transformar em pensamento crítico quando é posto em contato com outros tipos de pensamento. É colocar de lado interesses próprios e considerar o interesse do outro. E quanto mais se consegue alcançar um número maior de considerações, mais geral e, portanto, crítico será o pensamento: “é um ponto de vista a partir do qual consideramos, observamos, formamos juízos, ou, como diz Kant, refletimos sobre os assuntos humanos” (ARENDDT, 1993, p. 58). A forma pela qual Arendt concebe a ideia de *opinião*, como vínhamos mostrando, não é muito diferente: a opinião, apesar de individual, só tem significado político quando é discutida por muitos na esfera pública.

política tem a ver, portanto, com a necessidade de levar em conta o maior número de pensamentos e opiniões, pois quanto maior for a diversidade alcançada, maior será a representação política.

## 2 A VERDADE E A MENTIRA NÃO SÃO OPINIÕES

Em *verdade e política*, outro ponto importante a que Arendt chamou atenção (2016b, p. 300) foi para o caráter contingente da *verdade fatural*: elas são o que são, mas poderiam ser de outra forma, no entanto, não possuem razão conclusiva que as justifique. Isto é, os assuntos humanos, que são o ambiente fundamental das *verdades fatais*, são constituídos por uma sequência de eventos que poderiam ser de outra forma, mas não o são, e não possuem uma justificativa indubitável, fundada em alguma causalidade, que a qualifique como tal. Em sua obra *Origens do totalitarismo*, a título de exemplo, Arendt é bastante enfática ao afirmar que suas considerações sobre o surgimento dos regimes totalitários e das sociedades totalitárias não podem ser compreendidas dentro de uma perspectiva de causalidade. Digo, não podemos afirmar com inquestionável certeza que o nazismo não teria existido se as circunstâncias que o precederam tivessem sido outras. O que se pode compreender, analisar e afirmar são as sequências de fatos e eventos que precederam e sucederam o nazismo, mas não se pode, contudo, justificá-lo ou dizer que ele não teria existido caso os fatos fossem outros.

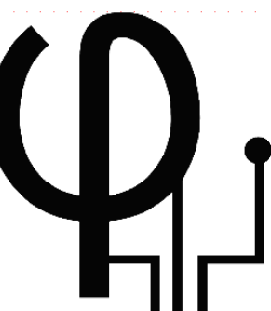
Isso significa que a *verdade fatural*, assim como a *opinião*, não possui uma evidência em si mesma. Ou seja, fatos e eventos dependem de pessoas que os atestem, registros ou documentos – o que faz de sua evidência algo que pode ser facilmente contestado. De acordo com a autora (2016b, p. 301), por não possuir essa autoevidência, a *verdade fatural* é, muitas vezes, confundida ou caracterizada como *opinião*. Além do mais, caso não se chegue a um consenso acerca da veracidade do fato, conclama-se uma terceira testemunha para chegar a uma conclusão satisfatória. Esse procedimento é o mesmo que encontramos quando o que está em jogo são as opiniões – “um procedimento inteiramente insatisfatório, visto que não há nada que impeça uma maioria de testemunhas de serem falsas testemunhas” (ARENDR, 2016b, p. 301). Decerto, podemos dizer que a pandemia de *COVID-19* é um evento em ocorrência em todo o globo, por mais que seus resultados e consequências possam ser investigadas dentro de um laboratório científico, as suas implicações sociais, econômicas, ambientais e políticas representam fatos, que estão sendo assistidos e interpretados por todos.

Nesse sentido, como Arendt tenta deixar evidente, as *verdades fatuais* só possuem poder de ação ou implicações políticas quando são acompanhadas de alguma interpretação acerca do fato ou do evento ocorrido. Por outro lado, o seu oposto, a falsidade deliberada, já é em si uma forma de ação com grandes implicações políticas. Indo além, Arendt afirma que “o mentiroso, sem poder para fazer com que sua falsidade convença, não insiste sobre a verdade bíblica de sua asserção, mas pretende ser esta sua ‘opinião’, à qual reclama direito constitucional” (ARENDR, 2016b, p. 309). Em outras palavras, podemos compreender, primeiro, que o indivíduo quando decide falsificar deliberadamente uma verdade fatural ele está agindo, isto é, sua mentira já possui uma implicação política, uma vez que não estamos falando em erro ou equívoco, mas de uma intenção em persuadir um determinado público daquilo que está sendo afirmado. Em segundo lugar, o indivíduo, por não possuir uma forma de comprovação que valide a sua afirmação, opta por se referir a ela não como verdade, mas como opinião. Dessa forma, a mentira passa a ser sustentada não como uma *verdade fatural*, mas como uma opinião.

Assim, consoante a análise arendtiana, o mentiroso – aquele que afirma o que não é –, ao contrário do contador de verdades, é um ator político por natureza, pois independentemente de quais sejam as suas intenções específicas com a sua falsidade deliberada, o seu objetivo primordial é, como afirmou a autora (ARENDR, 2016b, p. 309), “transformar o mundo”, modificar a realidade. A mentira pode ser a determinação em alterar, melhor dizendo, substituir o fato conforme ele é, ou transformar as suas circunstâncias. Em todo caso, o indivíduo que mente está de uma forma ou outra agindo no mundo – tomando uma posição contrária ao espectador, que apenas observa. Obviamente, Arendt não está fazendo um elogio ao mentiroso. Essa ação no mundo não pode ser confundida com o conceito de *ação política*, defendida por Arendt em *A condição humana*, dado que este conceito é dependente de noções como a *pluralidade* e o *discurso*, que só são possíveis quando a *verdade fatural* é preservada. Contudo, essa capacidade de transformar o mundo ou modificar a realidade existente é, para Arendt, uma das maiores comprovações da liberdade individual.

Ela diz:

[...] a capacidade de mentirmos – mas não necessariamente de dizermos a verdade – é dos poucos dados óbvios e demonstráveis que confirmam a liberdade humana. O simples fato de podermos mudar as circunstâncias sob as quais vivemos se deve ao fato de sermos relativamente livres delas, e dessa liberdade é que se abusa, pervertendo-a através da mendacidade (ARENDR, 2016b, p. 310).



Assim, a *verdade fatural* em si mesma não tem a intenção específica de ação, de transformação do mundo. Ela é opaca, ela apenas diz como as coisas são em sua faturalidade e eventualidade, e é por isso que “jamais se incluiu a veracidade entre as virtudes políticas, pois ela de fato pouco contribui para esta transformação do mundo” (ARENDR, 2016b, p. 310). Todavia, quando a mentira organizada toma conta da totalidade do âmbito público e passa a ser a forma predominante de política, “aquele que conta a verdade começou a agir; quer saiba ou não, ele se comprometeu também com os negócios políticos, pois, na improvável eventualidade de que sobreviva, terá dado um primeiro passo para a transformação do mundo” (ARENDR, 2016b, p. 310). Não menos importante, diz Arendt (2016b, p. 311), é o fato de o caráter de contingência da *verdade fatural* fazer com que o contador de verdade esteja sempre em desvantagem se levarmos em conta que o mentiroso em oposição pode falar e moldar os fatos e os eventos da forma que lhe for mais conveniente. A autora também é enfática ao argumentar que a realidade muitas vezes é mais difícil de admitir, principalmente quando influencia negativamente algum aspecto da vida e do cotidiano, algo que já contribui para a falsificação deliberada e a mentira organizada.

A mentira organizada é um fenômeno moderno, diz Arendt (2016b, p. 312). Como toda mentira, ela carrega algum aspecto de violência. Nesse sentido, a autora argumenta que a mentira organizada, não tem como objetivo apenas falsificar um fato ou evento, ou enganar um inimigo, mas aniquilar e destruir totalmente tudo aquilo que ela está negando ou contrariando, “é muito mais fácil eliminar a figura pública da história se, ao mesmo tempo, ela puder ser eliminada do mundo dos vivos” (ARENDR, 2016b, p. 312)<sup>9</sup>. Não menos importante é o fato de que, comparada com as formas tradicionais de mentira na política, a mentira organizada tem como intuito enganar não apenas um inimigo político específico, mas uma massa de pessoas.

Por se tratar de uma mentira organizada, Arendt afirma que as limitações que antes eram impostas nas formas tradicionais de mentira foram abolidas. A mentira na política era vista, como dissemos antes, como uma forma de iludir apenas um determinado inimigo político, sua falsificação geralmente era dirigida a um determinado aspecto do fato ou do evento, ou seja, não tinha a intensão de modificar todo o contexto histórico envolvido. Dessa forma, a autora admite que um bom historiador possuía as ferramentas para encontrar as contradições, visto que a maior parte das circunstâncias históricas tinham sido preservadas. Outro ponto que ela destaca

<sup>9</sup> Não precisamos pensar em Trotsky, como lembrou Arendt. Nossas experiências políticas mais recentes nos mostram como é perigoso falar a verdade. Podemos lembrar de Marielle Franco, vereadora, socióloga e ativista preta, que foi morta por afirmar uma das *verdades fatuais* mais duras que enfrentamos nos nossos tempos, o fato de Brasil ser um dos países que mais mata mulheres e homens pretos.

é referente ao fato de a mentira ser manipulada apenas por certos agentes políticos, que se valiam dela em circunstâncias específicas e não se deixavam iludir por elas, isto é, sabiam desfazer a falsidade quando era necessário. A preocupação que paira, portanto, diz respeito à supressão dos limites. Ao pretender modificar todas as circunstâncias nas quais o fato ou evento ocorreu, a mais grave consequência pode ser a perda da própria realidade ou a sua total transformação.

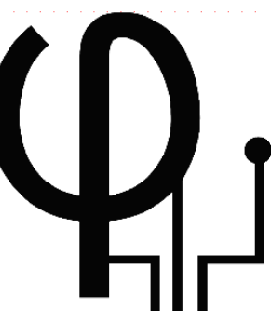
Sobre o assunto, Bernstein sintetiza:

Uma nova forma de mentira surgiu nos tempos recentes. É o que Arendt chama de “fabricação de imagens”, em que a verdade factual é descartada se não se ajusta à imagem. A imagem se torna um substituto para a realidade. Todas essas mentiras abrigam um elemento de violência: a mentira organizada sempre tende a destruir tudo aquilo que ela decide negar. A diferença entre a mentira política tradicional e a mentira moderna é a diferença em esconder algo e destruí-lo (BERNSTEIN, 2021, p. 92).

Todavia, a própria autora reconhece a dificuldade em tal empreendimento, visto que para uma transformação radical da realidade, dos fatos e dos eventos históricos é necessário mais que uma mentira, mas a modificação de tudo aquilo que garantiria o seu contrário; e não estamos falando apenas de documentos e arquivos históricos, mas, também, de testemunhas. Dessa forma, a impossibilidade de modificar por completo as *verdades fatuais* têm como decorrência “uma curiosa espécie de cinismo – uma absoluta recusa a acreditar na verdade de qualquer coisa, por mais bem estabelecida que ela possa ser” (ARENDR, 2016b, p. 317). Sobre uma possível solução ao problema, Arendt possui uma opinião um tanto esperançosa. Para ela, o caráter contingente das *verdades fatuais* sempre deixará um espaço para que as mentiras sejam disseminadas, contudo a falta de limites para a sua aparição e propagação é o que garante a sua queda, pois,

Só o mentiroso ocasional achará possível aferrar-se a uma falsidade determinada com coerência inabalável; aqueles que ajustam as imagens e estórias às circunstâncias em mudança permanente se verão flutuando sobre o largo horizonte da potencialidade, à deriva, de uma possibilidade para a outra, incapazes de sustentar qualquer de suas próprias invenções (ARENDR, 2016b, p. 318).

As nossas experiências mais recentes com a propagação de mentiras de toda ordem relacionadas à pandemia de *COVID-19* exemplificam precisamente esse caráter contingente da verdade fatural e do seu oposto que é a falsidade deliberada. Não obstante,



revelam, também, o caráter de “*estar-aí*”, que Arendt nos mostrou ser, igualmente, uma das características constituintes das *verdades fatuais*. Em outras palavras, mesmo que um grupo de pessoas tenham mais êxito em falsear uma verdade, dando mais sentido a afirmação proferida, seja por ela ser mais convincente do que a realidade ou por estar mais de acordo aos desejos particulares do que a verdade em si mesma, o fato – ao contrário da mentira, que pode ter várias versões – possui a estabilidade de ser o que é, mesmo que podendo ser diferente. Vejamos discriminadamente como isso está ocorrendo em nossa atualidade.

### 3 O FENÔMENO DAS FAKE NEWS: A VERDADE E A MENTIRA NO COMBATE À PANDEMIA DE COVID-19

Como pudemos ver com Hannah Arendt, o problema da mentira na política e da mentira em massa não são novos. São adversidades que sempre estiveram presentes, principalmente no que diz respeito à prática política. Com Arendt, conseguimos distinguir a relação tradicional entre política e mentira e, também, a relação moderna entre essas duas categorias: a mentira deixa de ser designada a um inimigo político específico e passa a integrar grande parte da sociedade e, até mesmo, sua totalidade, como foi o caso nos regimes totalitários do século XX. Em nossa época, uma nova forma de mentira vem se consolidando na política e nas relações interpessoais: as chamadas *fake news*.

Em artigo especializado, Marco Antônio Alves e Emanuella Maciel buscaram compreender o fenômeno da *fake news* levando em consideração o seu contexto de surgimento bem como as definições mais comumente associadas a esta expressão. Em linhas gerais, eles definem que as *fake news* surgiram no contexto de uma rápida propagação de informações em um mundo altamente globalizado e conectado, em decorrência, principalmente, do crescente avanço das tecnologias e o rápido desenvolvimento das mídias sociais. Todavia, como vimos anteriormente, as mentiras e as informações falsas não são fenômenos novos. A originalidade concernente às *fake news* é decorrente, segundo os autores, do seu rápido desenvolvimento e propagação – do fato de qualquer indivíduo com acesso a internet poder criar e disseminar informações falsas – e se vincula, sobretudo, ao seu alcance, uma vez que grande parte do globo possui atualmente acesso à internet.

De acordo com os autores de *O fenômeno das fake news: definição, combate e contexto*, a expressão *fake news* despontou em 2016 principalmente em decorrência de dois eventos políticos de grande repercussão: as eleições presidenciais nos EUA em que se elegeu o

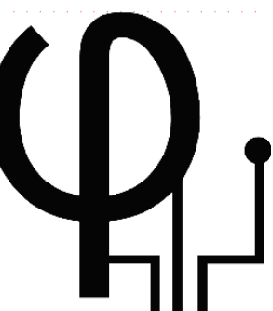
candidato republicano Donald Trump, e o então chamado Brexit (a saída do Reino Unido da União Europeia). No Brasil, as *fake news* ganharam força, em especial, com as manifestações de 2016 que culminaram no impeachment da presidenta Dilma Rousseff. Em 2018, as *fake news*, como dissemos em nossa introdução, se intensificaram com o processo eleitoral e a disputa fervorosa entre dois candidatos de vertentes políticas completamente opostas. Nesse sentido, as *fake news*, como apontam Marco Antônio Alves e Emanuella Maciel, surgem em um contexto de guerra.

Eles argumentam:

[...] as *fake news* não envolvem necessariamente uma ação dolosa, um ato consciente de deturpação da realidade e de enganação. Trata-se de uma ação engajada em uma guerra, uma informação que é consumida, produzida e compartilhada em razão da função que desempenha no combate, corroborando determinada narrativa ou enfraquecendo a narrativa inimiga (ALVES e MACIEL, 2020, p. 153).

A política tanto no Brasil como mundialmente se encontra em uma condição de grande polarização, fazendo o conflito ultrapassar o campo de disputa eleitoral, entre partidos e candidatos políticos, atingindo toda uma sociedade, que se encontra dividida por meio de ideologias antagonistas. Essa condição de disputa na sociedade como um todo propicia que seus indivíduos sejam persuadidos por meio da proliferação de informações que tenham como objetivo fazer valer não a verdade em si mesma, mas os argumentos que ensejam o sucesso de sua argumentação e o insucesso do “outro”. Em outras palavras, em um cenário de grande polarização política não há preocupação em conferir se a informação disseminada é íntegra, o importante é ela estar de acordo com o desejo individual ou a posição que o sujeito ou o grupo se encontra. Como vimos com Hannah Arendt, estamos vivendo em uma época de fabricação de imagens, e tudo aquilo que não corresponde a imagem criada é descartável, inclusive a verdade dos fatos.

Em artigo recentemente publicado no livro *Democracia e representação*, Marco Antônio Alves chama atenção para o fenômeno político do “*nós contra eles*”, afirmando que o sentido de política como o discurso capaz de construir acordos – isto é, a capacidade em deliberar o melhor modo de compartilhamento intersubjetivo do mundo comum – deixa de existir. O que resta da ação política e do âmbito público é, contrariamente, uma espécie de “antipolítica, na medida em que alimenta a separação e a guerra, naturalizando a violência e submetendo as instituições republicanas a um severo teste de sobrevivência” (MACIEL, 2021, p. 179). Nesse sentido, as *fake news* não são apenas mais uma forma de falsidade



deliberada, elas surgem num contexto de guerra, como um instrumento utilizado não somente para enganar o inimigo, mas para alimentar a própria polarização política, a qual propiciou o seu surgimento e rápido desenvolvimento.

Vimos com Arendt que é mais fácil convencer uma massa de pessoas com mentiras do que necessariamente com a verdade. Pois a mentira pode se moldar por uma realidade que os indivíduos desejam e anseiam; a mentira também é capaz de se adaptar àquela realidade que possui maior coerência para os indivíduos por estar de acordo, por exemplo, com a sua percepção sensorial, como é o caso dos “terraplanistas” que continuam acreditando que a terra é plana, pois, seus olhos a enxergam assim. A verdade, por outro lado, muitas vezes pode entrar em contradição com nossos interesses pessoais e até mesmo ser de difícil compreensão e aceitação, visto poder contrariar nossas crenças, convicções e até mesmo nossos modos de vida. Tendo isso em consideração, gostaríamos de chamar atenção para dois aspectos importantes que podem ser visualizados com bastante clareza se considerarmos o atual momento pandêmico que estamos vivendo.

O primeiro é referente à ocasião em que uma *verdade fatual* contraria os interesses de algum grupo. Este ano, a jornalista Samira Shackle escreveu uma matéria para o jornal britânico *The Guardian* sob o título “*Who are the people who have come to follow wild conspiracy theories about Covid-19?*”, onde acompanhou a rotina de algumas pessoas durante a pandemia. Ela contou a história de Anna, uma mulher que foi drasticamente abalada pela pandemia. Convencida de que a mídia tradicional e as fontes oficiais estavam ocultando informações ou fornecendo notícias distorcidas, Anna começou a procurar e a acreditar em informações acerca do vírus em mídias alternativas e, também, através das redes sociais. Muitas dessas notícias não possuíam procedência confiável, não eram de mídias oficiais e, mesmo assim, passavam mais credibilidade a seu público justamente por negar algo que todos queriam realmente que fosse um embuste.

Em sua reportagem, Samira Shackle afirma que muitas pessoas que estavam revoltadas com as consequências da pandemia – principalmente aqueles que tiveram que encerrar as suas atividades comerciais como Ana, que teve que fechar as portas de seu estúdio de tatuagem – começaram a acreditar e a difundir notícias falsas acerca do vírus. Muitos, inclusive, passaram a negar a existência do vírus e difundir várias teorias da conspiração, manipulando informações e falseando pesquisas e resultados oficiais. O mais impactante, segundo a matéria, foi o resultado político e social da negação do vírus. Impulsionados pelas notícias falsas, vários negacionistas da pandemia agiram de forma violenta, retirando parentes dos hospitais, desobedecendo as medidas de proteção como uso de máscaras e distanciamento social,



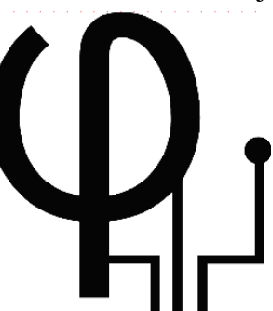
contestando a eficácia da vacina e, até mesmo, se recusando a tomá-la. O que fica evidenciado é a disposição em rejeitar uma *verdade fatual* quando ela por algum motivo perturba os interesses privados ou de algum grupo, como, por exemplo, os comerciantes que tiveram que fechar suas portas. Richard Bernstein chama atenção para a forma como um político mal-intencionado pode explorar uma situação de vulnerabilidade social para incutir na população uma falsidade.

Ele afirma:

As pessoas que sentem que têm sido negligenciadas e esquecidas anseiam por uma narrativa que dê sentido para a angústia e a miséria que estão experienciando – uma narrativa que prometa redenção para os seus problemas. Em tal situação, um líder autoritário pode explorar a angústia que as pessoas estão vivenciando e conseguir borrar a distinção entre mentiras e realidade. [...] Uma estória fictícia apelativa pode ser infalível contra a verdade factual, a realidade ou o argumento (BERNSTEIN, 2021, p. 91).

No Brasil, muitos políticos e empresários difundiram mentiras acerca do vírus para justificar a abertura dos comércios, garantir a ordem na economia e, além disso, beneficiar indústrias farmacêuticas. Uma das inverdades de maior circulação foi referente às pesquisas não científicas, que afirmavam a eficácia dos remédios hidroxicloroquina e ivermectina; alguns meses depois foi descoberto que tais medicamentos tiveram um aumento desmedido em suas vendas, o que beneficiou diretamente aqueles que propagaram de forma irresponsável o seu uso. Não é difícil inferir que indivíduos que foram forçados a encerrarem suas atividades comerciais talvez tenham mais propensão a acreditar que o tratamento precoce com remédios milagrosos e acessíveis seja mais eficiente que medidas como *lockdown* e distanciamento social, pois, como vimos com Arendt, o poder da mentira é afirmar a realidade que os indivíduos desejam, modificando e transformando aquilo que não é benéfico aos interesses individuais ou de algum grupo.

O segundo ponto que nossa experiência mais recente nos mostra é com relação ao modo como a *verdade fatual* é afirmada como opinião. Como dissemos antes, aqueles que mentem, mas não conseguem sustentar a mentira a partir de evidências que comprovem a *verdade fatual* que estão alegando tendem a converter suas falas em *opinião*. E, indo além, tendem a afirmar que as *verdades fatuais* que não os satisfazem redundam em opiniões. Que o fato de termos hoje mais de meio milhão de mortes apenas no Brasil por *COVID-19* – segundo especialistas, em números provavelmente subnotificados – é uma questão de ponto de vista; que difundir o tratamento precoce (tratamento não comprovado cientificamente e que pode, inclusive,



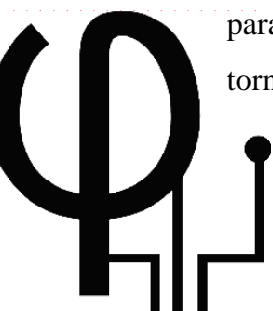
levar a óbito aqueles que o seguem) não é ilegal, mas uma questão de liberdade de expressão e opinião. Isto é, você até pode emitir a *verdade fatual*, mas no momento que ela seja malvista, é automaticamente reduzida à opinião.

Por conseguinte, a opinião perde aqui o seu significado político essencial, qual seja: o modo imprescindível de correspondência entre os indivíduos. A *opinião*, portanto, deixa de ser um recurso capaz de fazer os indivíduos se relacionarem intersubjetivamente através do discurso – o ouvir a opinião do outro e poder emitir a sua no âmbito público, a fim de chegarem a um acordo e ao bem comum, é também uma das definições, talvez a mais importante, da política –, passando a se comportar como um elemento que justifica o seu oposto, isto é, o cancelamento do discurso. Ao transformar a verdade dos fatos, principalmente aqueles que são tidos como inconvenientes, em mera opinião, pretende-se pôr fim ao debate, ao invés de estimulá-lo. Como Arendt evidenciou, é do interesse do contador de mentiras obscurecer e até mesmo destruir a linha que separa a *verdade fatual* e a *opinião*, pois caso não consiga de forma argumentativa e coercitiva defender a sua mentira como verdade, ele a transforma em opinião e finda a discussão.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dado o exposto, podemos depreender que as nossas experiências mais recentes comprovam o quão atual e relevante continua sendo o pensamento de Hannah Arendt no que diz respeito à política e às relações humanas. Não é sem razão que nos últimos anos muitos pesquisadores passaram a relacionar a sua teoria política com os acontecimentos políticos recentes, justificando a sua atualidade, como é o caso de Richard Bernstein que, como vimos, publicou em 2018 uma obra que comprova a relevância do pensamento arendtiano para discutir questões da política mundial hoje. Nesse sentido, o artigo *Verdade e política*, que foi o nosso principal objeto de análise, vem sendo utilizado como uma das principais fontes de pesquisa, principalmente no que diz respeito às *fake news*.

Sendo assim, o propósito deste artigo foi, primeiramente, investigar, à luz do pensamento de Hannah Arendt, as principais diferenças entre a *verdade fatual* e a *verdade racional* para, então, poder compreender a oposição entre *verdade* e *opinião*, tão necessária para a excelência do âmbito público. A última parte do trabalho foi referente às discussões em torno do atual momento político enfrentado pelo mundo devido à pandemia de *COVID-19*,

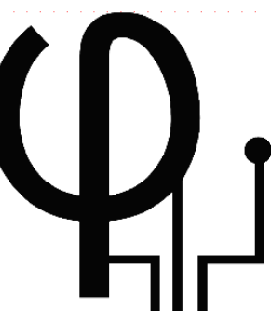


contexto no qual tentamos analisar, com base na teoria arendtiana, o fenômeno das *fake news* e sua influência em momentos de crise.

Assim, no que diz respeito aos tempos hodiernos, podemos concluir que, por mais perturbadoras que sejam as *fake news* acerca da pandemia de *COVID-19*, o fato é que não houve manifestações expressivas contra as medidas preventivas dos Estados. Uma pesquisa do *YouGov-Cambridge Globalism Project* em colaboração com a *Revista The Guardian* apresenta um número considerável de pessoas em diversos países pelo mundo que acreditaram em alguma mentira envolvendo a pandemia de *COVID-19*, mas por mais significativo que sejam os números, eles ainda estão longe de constituir uma maioria. Como em grande parte dos seus textos, Hannah Arendt não tem a pretensão de solucionar as questões de que trata, embora ela tenha dado a entender que, por mais preocupante que seja a questão da mentira moderna na política – a fabricação de imagem que objetiva a transformação do mundo e da realidade –, ela própria cria as ferramentas para o seu combate.

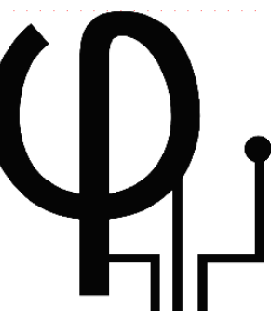
À vista disso, não podemos afirmar com justeza que isso é decorrente dos efeitos que a mentira organizada tem, isto é, o fato de ela ser incapaz de se sustentar por muito tempo ou da feliz peripécia, involuntária, de conferir ao contador de verdades o poder de ação e resistência. Decerto, podemos inferir se isto não é consequência da sobrecarga de informação criada e difundida a todo momento. Segundo Marco Antônio Alves e Emanuella Maciel, as *fake news surgem* em um universo de sobrecarga de informação, onde “a quantidade de informação que um indivíduo recebe supera sua capacidade de processá-la” (ALVES e MACIEL, 2020, p. 149), o que nos faz suspeitar que a própria rapidez com que as imagens são fabricadas possam ser, também, um empecilho para a sua receptividade, visto que uma mentira é produzida e levada à discussão com a mesma rapidez que a sua informação contrária.

Assim, no que diz respeito às *fake news*, podemos perceber que os próprios meios que propiciaram o seu surgimento – a internet, sobretudo, as redes sociais – também ajudam a resistir a elas, buscando ferramentas que possam alertar os seus usuários de que aquela notícia é uma falsidade. As instituições estão, igualmente, criando seus dispositivos de controle e fiscalização referentes às novas tecnologias e mídias digitais. Não menos importante, embora possamos perceber o desenvolvimento e a criação de novos dispositivos para a disseminação da mentira na política, a falsidade deliberada só é uma realidade enquanto existir uma massa de pessoas comprometidas com a verdade; e esta dialética é o que permite Arendt afirmar com bastante confiança que a verdade é “o solo sobre o qual nos colocamos de pé e o céu que se estende acima de nós” (ARENDR, 2016b, p. 325).



## REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Maria Cecília Pedreira de. *Democracia e Intolerâncias: uma análise das relações entre verdade e política em Hannah Arendt*. In: *Democracia e Representação: Limites e Horizontes*. Organizadores: Luiz Paulo Rouanet, Marco Antônio Sousa Alves e Maria Cecília Pedreira de Almeida. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.
- ALVES, Marco Antônio Sousa. *A política do nós contra eles: a democracia em risco na contemporaneidade*. In: *Democracia e Representação: Limites e Horizontes*. Organizadores: Luiz Paulo Rouanet, Marco Antônio Sousa Alves e Maria Cecília Pedreira de Almeida. Belo Horizonte: Editora Expert, 2021.
- ALVES, Marco Antônio Sousa; MACIEL, Emanuella Ribeiro Halfeld. *O fenômeno das fake news: definição, combate e contexto*. Revista Internet e sociedade. n. 1, v. 1, páginas 144 a 171, janeiro/2020.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 12ª edição 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: editora Forense Universitária, 2015.
- ARENDT, Hannah. *A Promessa da política*. Organização e introdução: Jerome Kohn. Tradução: Pedro Jorgensen Jr. Revisão técnica: Eduardo Jardim. 6ª edição. Rio de Janeiro: Difel, 2016a.
- ARENDT, Hannah. *Lições sobre a filosofia política de Kant*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a humanidade em tempos sombrios*. In: *Homens em tempos sombrios*. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 1989.
- ARENDT, Hannah. *Verdade e política*. In: *Entre o passado e o futuro*. 8ª edição a reimpressão. São Paulo: perspectiva, 2016b.
- BERNSTEIN, R. *Why Read Hannah Arendt Now?* Cambridge: Polity Press. 2018.
- BERNSTEIN, R. *Por que ler Hannah Arendt Hoje?* Tradução e apresentação de Adriano Correia e Nádia Junqueira Ribeiro. 1ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2021.
- DOURADO, Tatiana Maria Silva Galvão. *Fake News na eleição presidencial de 2018 no Brasil*. Tese (Doutorado em comunicação) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2020.
- Shackle, Samira. *Who are the people who have come to follow wild conspiracy theories about Covid-19?* The Guardian. Londres. 08 de abril de 2021. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/news/2021/apr/08/among-covid-sceptics-we-are-being-manipulated-anti-lockdown>>.



Recebido em: 16/02/2022  
Aprovado em: 03/03/2022  
Publicado em: 03/05/2022

## TOTALITARISMO

### conceito, elementos persistentes e o mal no Brasil

## TOTALITARIANISM

### concept, persistent elements and evil in Brazil

Adriana Carvalho Novaes<sup>1</sup>  
([adriananovaes@usp.br](mailto:adriananovaes@usp.br))

**Resumo:** Os temas do fascismo e do totalitarismo voltaram a ser discutidos recentemente devido à ascensão de governos extremistas em vários países. Esse texto tem por objetivo recuperar a história, as dificuldades e o potencial explicativo do conceito de totalitarismo, retomar seus elementos constitutivos como apresentados por Hannah Arendt, em sua obra *Origens do totalitarismo*, e destacar a persistência desses elementos na estrutura econômica, social e política, para além de posicionamentos ideológicos. O texto analisa ainda as características específicas desses elementos constitutivos no Brasil, sua ameaça nas estratégias insidiosas da política recente, que se aproveita da desigualdade e do ressentimento, simplificando a realidade, capturando reivindicações e incitando a violência.

**Palavras-chave:** Totalitarismo. Mal. Hannah Arendt. Política. Brasil.

**Abstract:** Fascism and totalitarianism have recently been discussed again due to the rise of extremist governments in several countries. This text aims to recover the history, difficulties, and explanatory potential of the concept of totalitarianism, to reconsider its constitutive elements as presented by Hannah Arendt in her work *Origins of totalitarianism*. The text also intends to highlight the persistence of these elements in the economic, social and political structure, beyond ideological positions. The text analyzes the specific characteristics of these constitutive elements in Brazil, their threat in the insidious strategies of recent politics that take advantage of inequality and resentment, simplifying reality, capturing claims, and inciting violence.

**Keywords:** Totalitarianism. Evil. Hannah Arendt. Politics. Brazil.

*Pode até ser que os verdadeiros tranSES de nosso tempo somente venham  
a assumir a sua forma autêntica – embora não necessariamente  
a mais cruel – quando o totalitarismo pertencer ao passado.*  
Hannah Arendt

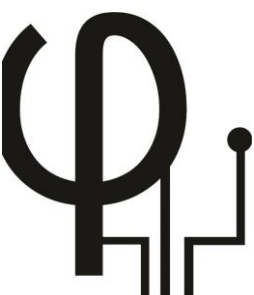
*O passado nunca está morto, nem sequer é passado.*<sup>2</sup>  
William Faulkner

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de São Paulo – USP. Mestre em Ciências da Comunicação (ECA/USP) e Graduada em Filosofia (FFLCH/USP) e em Comunicação Social (FAAP). Atualmente é Pós-doutoranda no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras, Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7042243902784462>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8128-7418>.

<sup>2</sup> Do livro *Requiem for a Nun*, citado por Arendt em “Tiro pela culatra”. In: *Responsabilidade e julgamento*, p. 341.



Tratar do mal, de como ele surgiu no século XX e dos modos pelos quais ele permanece à espreita, é algo inescapável, em especial nesse começo de século, tempo em que sua ameaça, resultado da persistência de elementos que adiante vou tentar esclarecer, ainda nos assombra. Como fenômenos políticos, o fascismo e o totalitarismo surgiram há aproximadamente cem anos, mas as correntes subterrâneas que concorreram para seus surgimentos se estendem ao longo da era moderna, no processo de descoberta e criação, dos efeitos da Revolução científica e das Revoluções políticas, mas também do colonialismo e de sua versão econômica expansionista, ainda mais exploratória e desumana, o imperialismo. Diante das perplexidades que as contradições e antinomias próprias dos assuntos humanos nos causam, é necessário o esforço da compreensão no qual tanto insistiu a principal referência dessas reflexões, a filósofa judia, alemã, naturalizada norte-americana, Hannah Arendt.

A seguir, destaco a permanência de ideologias que se desdobraram dessas correntes e busco esclarecer a atualidade de alguns de seus elementos constitutivos no Brasil. Antes, lembro que os conceitos do âmbito político têm uma peculiaridade: apesar da distinção de movimentos, ideologias e correntes, eles devem ser considerados nos tempos e lugares específicos em que características fundantes se transformam e se combinam a novos eventos de modos diversos. Política é fluxo. Os Estados se movem a partir de princípios, como indicou Montesquieu em meados do século XVIII: conjunto de ânimos, paixões, história, exemplos, fatos e emoções que formam a disposição de um país, o “espírito” de suas relações, agora de modo bem mais complexo. Se seus traços fundadores permanecem ou são ultrapassados, confirmados ou esquecidos, seu rumo adquire melhor ou pior ventura. Sem o entendimento de que os fatores que constituem os fenômenos políticos se dão ao longo da história na qual adentram novos elementos, não conseguiremos compreender a realidade e, se for o caso, resistir a ela. Esse fluxo não é tomado aqui como causalidade. O que mais caracteriza os assuntos humanos é a imprevisibilidade, não a lógica de causa e efeito.<sup>3</sup>

## 1 O CONCEITO DE TOTALITARISMO

Usar o termo “totalitarismo” exige cautela, não só porque define a realidade de um movimento e de um regime muito específicos, mas também porque envolto em controvérsia na medida em que, de acordo com Arendt, designa o regime político de dois países a partir

<sup>3</sup> Ver as seções 26, 33 e 34 do livro *A condição humana*, de Arendt.

de um ano determinado – URSS, 1929 e Alemanha, 1933 – que alcançaram sua configuração por caminhos diferentes. Além disso, há um número considerável de possibilidades interpretativas de fenômenos políticos na medida em que pode ser enfatizada sua origem ou seu processo acabado, assim como pesa a disposição dos intelectuais que se dedicam à interpretação, de acordo com suas experiências, a situação de seu país e suas simpatias políticas. Por exemplo, a demora em lidar com o conceito “totalitarismo” pelos franceses por associá-lo erroneamente à mera ferramenta de disputa na Guerra Fria, ou a denominação “totalitária” aplicada ao fascismo usada pelos primeiros ideólogos fascistas. A história do conceito “totalitarismo” é marcada, portanto, pelo receio em usá-lo.<sup>4</sup> Há uma razão metodológica, na medida em que designa um evento extremo, rejeitado absolutamente, e que por isso não serviria como um instrumento funcional de análise<sup>5</sup>. O conceito também foi apontado como mero instrumento de propaganda dos Estados Unidos, pois teria servido à estratégia de oposição tanto ao nazismo quanto ao stalinismo. A identificação do regime stalinista como totalitário é outro problema. A pertinência desta crítica está na diferença, principalmente, da história dos dois países (Alemanha nazista como projeto de um partido eleito democraticamente, URSS como consequência de uma Revolução de inspiração igualitária), da consideração da herança das Luzes (rechaço no caso da Alemanha, continuidade como impulso à técnica e à industrialização no caso da URSS) e dos assassinatos em massa (perseguição racial na Alemanha nazista, de classe na URSS).<sup>6</sup> Há vários argumentos nessa disputa, mas muitos incorrem na ideologia que

<sup>4</sup> Sobre o conceito de totalitarismo e sua história, destaco, além das primeiras obras sobre o tema – *Origens do Totalitarismo* (1951), de Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarian Democracy* (1952), de Jacob Lieb Talmon; e *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (1956), de Carl J. Friedrich e Zbigniew Brzezinski – a resenha do livro *Origens do Totalitarismo*, de Arendt, escrita por Eric Voegelin, *The Origins of Totalitarianism*, *The Review of Politics*, Vol 15, n.1, jan. 1953, p. 68-76; a réplica de Arendt, Uma réplica a Eric Voegelin. In *Compreender*, 2008, p. 417-424. Ver especialmente: Claude Lefort, *Un homme un trop*, 1975, e *A invenção democrática*, 1983. Ver também: Martin Jay, *Marxism and Totality*, 1984, Vaclav Havel, *Le pouvoir des sans pouvoir e Histoire et totalitarisme* In: *Essais Politiques*, 1989; Zeev Sternhell, Mario Sznajder e Maia Ashéri, *Naissance de l'ideologie fasciste*, 1994; Abbott Gleason, *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, 1995; Ian Kershaw e Moshe Lewin (Ed.) *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*, 1997; Enzo Traverso. *El Totalitarismo: historia de un debate*, 2001; Slavoj Žižek, *Did Somebody say Totalitarianism?*, 2001; David Ciepley, *Liberalism in the Shadow of Totalitarianism*, 2006; Michael Geyer e Sheila Fitzpatrick (Ed.) *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*, 2009.

<sup>5</sup> Ver, por exemplo, o texto de Wolfgang Sauer, “National Socialism: Totalitarianism or Fascism?”, *The American Review*, vol. 73, n. 2, Dec, 1967, pp. 404-424.

<sup>6</sup> Como já indicado, a principal referência dessas reflexões é a obra de Hannah Arendt, publicada em 1951, *Origens do Totalitarismo*. Ela mesma reconheceu que faltou a abordagem devida dos elementos constitutivos do totalitarismo stalinista, tendo se dedicado na década de 1950, ao estudo da obra de Karl Marx, tema de um curso ministrado em Princeton, publicado recentemente na coletânea de textos *Pensar sem corrimão: Compreender 1953-1975*, e tratada principalmente em outra obra importante da autora, *A condição humana*, de 1958. No texto “Algumas questões de filosofia moral”, de 1965, publicado no livro *Responsabilidade e julgamento*, ela reconhece que acha justificável, “com base em dados factuais, sustentar que moralmente, embora não socialmente, o regime nazista foi muito mais extremo do que o regime de Stálin nos seus piores momentos”, p. 117. Um livro de 2017 que esclarece a interpretação do stalinismo

um lado ou outro afirma apontar e “desmascarar” no oponente, como se uma ideologia igualitária não pudesse se transformar em um governo assassino, como se a desculpa de exterminar trabalhadores pelo desenvolvimento do país fosse um bom argumento.<sup>7</sup> São perplexidades demasiado humanas. Liberalismo e socialismo não são totalitários, mas seus elementos podem levar a um governo totalitário. Nazismo e stalinismo são totalitários porque se estabeleceram pelo domínio total, ou seja, pelo extermínio sistematizado dos que “atrapalhavam” a uniformização da sociedade. Para Arendt, a vítima inocente é a característica do tipo de assassinato cometido por um regime totalitário.<sup>8</sup>

Neste texto se partirá da compreensão, de acordo com Arendt, de que toda ideologia contém três elementos especificamente totalitários: 1. Explicação total apenas na direção da história; 2. Insistência em uma realidade mais verdadeira, na qual há um sentido secreto; 3. Arranjo dos fatos com lógica e coerência que não existem na realidade (2012, pp. 627-628). O totalitarismo é fenômeno único e o fascismo tem características totalitárias. Historicamente, sabemos que uma ideologia fascista carrega a potência do terror total. É isso que a história nos mostra, é essa ameaça que devemos identificar e combater.

No passado, no calor dos acontecimentos, sem que fosse possível sequer imaginar o que os regimes nazista e stalinista fariam, as ideologias do fascismo e do comunismo se apresentaram como alternativas ao liberalismo e ao socialismo após a Primeira Guerra Mundial, utilizando o termo “totalitário” em suas propostas.<sup>9</sup> Obviamente, é importante que se repita, ninguém poderia imaginar que esses projetos se transformariam em movimento e regime

---

como totalitário, definindo-o como “totalitarismo igualitarista”, é *O ciclo do totalitarismo*, de Ruy Fausto, de quem tomo o termo “pré-totalitário”. O autor afirma que “o totalitarismo stalinista representa o melhor exemplo do fanatismo *aufklärer* no mundo contemporâneo, com o seu cortejo de consequências catastróficas”, p. 110. E ainda: “A experiência do ciclo do totalitarismo deveria nos convencer de que o ‘destino normal’ – não o ‘destino fatal’ – das sociedades contemporâneas, mesmo para o caso dos países mais desenvolvidos, *não é a revolução* (qualquer que seja a sua modalidade, pacífica ou não), *mas a continuidade – sob uma forma ou outra – da dominação e da exploração.*” p. 37.

<sup>7</sup> Mesmo Robert O. Paxton afirma: “Este livro reconhece a repugnância de ambos os terrores, mas condena ainda mais fortemente o extermínio biologicamente racista nazista, porque não admitiu salvação nem mesmo a mulheres e crianças” (tradução nossa). “This book acknowledges the repugnance of both terrors but condemns even more strongly Nazi biologically racist extermination because it admitted no salvation even for women and children”. Paxton cita em nota Alan Bullock, autor que “se recusa a equacionar os dois tipos de assassinato em *Hitler and Stalin: Parallel Lives* (London: HarperCollins, 1991): ‘Não há em lugar algum uma [soviética] contrapartida ao Holocausto, em que o assassinato em massa não se tornou um instrumento, mas um fim em si mesmo” (tradução nossa). ‘Nowhere was there a [Soviet] counterpart to the Holocaust in which mass murder became not an instrument but an end in itself’ (p. 974).” Cf. *The Anatomy of Fascism*, p. 213 e p. 304, respectivamente.

<sup>8</sup> Cf. entrevista concedida por Hannah Arendt a Roger Errera, transcrita no livro *Pensar sem corrimão*, pp. 559-560, também disponível no YouTube.

<sup>9</sup> Para Arendt, Mussolini, apesar de usar a expressão “Estado totalitário”, não tentou “estabelecer um regime inteiramente totalitário”. Cf. *Origens do totalitarismo*, p. 437 e notas 11 e 12, pp. 717-718. Cito a análise de Enzo Traverso, especificamente o uso do termo por intelectuais de esquerda: ver nota 41, o uso do adjetivo “totalitária” por Gramsci e Lukács. *El Totalitarismo: historia de un debate*, p. 30.



totalitários, ou seja, que o processo teria como desdobramento histórico, concreto, um extermínio sistemático de milhões de pessoas. Portanto, partindo da consideração do fenômeno político acabado, compreende-se aqui o fascismo, em sua ligação com o totalitarismo, uma ideologia e um regime pré-totalitários, de potencial totalitário.

Quanto a um possível questionamento acerca do alcance temporal desses conceitos políticos, faço referência a Robert O. Paxton, que bem defende, em seu livro *The Anatomy of Fascism*, o uso do termo “fascismo”, lembrando que outros conceitos políticos como “liberalismo” e “comunismo”, mesmo tendo tantas e variadas aparições ao longo da história, ainda preservam características com fortuna de compreensão e interpretação.<sup>10</sup> Nos últimos anos, várias obras foram publicadas alertando para o perigo da crise da democracia e da ascensão do fascismo.<sup>11</sup> Cabe chamar atenção, no entanto, a partir do alerta em relação ao atual movimento popular contra a esquerda e contra o individualismo liberal na citação referida, para o uso majoritário do termo “fascista” e o melindre em relação ao termo “totalitário” darem-se talvez também em função de um resguardo da esquerda, como se esta fosse um âmbito seguro, imune à ideologia autoritária e a soluções totalitárias. Essa pretensa imunidade não existe, vide o stalinismo e o que tem ocorrido nos últimos anos na Venezuela. Tomar verdadeiramente a complexidade do real e assumir nossas perplexidades exige mais cautela do que muitos gostariam de admitir ou teriam coragem de aceitar. Como afirma Arendt, “o temor dos campos de concentração e o resultante conhecimento do que é o domínio total podem servir para anular todas as obsoletas divergências políticas da direita e da esquerda e introduzir, ao lado e acima delas, a maneira politicamente mais importante de julgar os eventos da nossa época, ou seja: se são úteis ou não ao domínio totalitário” (2012, p. 587).

Em relação às divergências políticas, essa possibilidade de outro nível de debate não se cumpriu, e podemos perguntar se essa insistência obsoleta contribuiu para o atual cenário no qual identificamos vários governos que alcançaram e se mantêm no poder com discursos e

<sup>10</sup> “O termo fascismo precisa ser resgatado do uso desleixado, não jogado for a por causa disso. Ele permanece indispensável. Precisamos de um termo genérico para o que é um fenômeno geral, na verdade a novidade política mais importante do século XX: um movimento popular contra a esquerda e contra o individualismo liberal” (tradução nossa) “The term fascism needs to be rescued from sloppy usage, not thrown out because of it. It remains indispensable. We need a generic term for what is a general phenomenon, indeed the most important political novelty of the twentieth century: a popular movement against the Left and against liberal individualism.” *The Anatomy of Fascism*, (p. 21). Partimos da identificação desse “fenômeno genérico” no exame do comportamento dos governos fascistas, concordando com Paxton (p. 218), mas destacamos as características de potencial totalitário ainda mais escancaradas no contexto da pandemia da *covid-19*, principalmente quanto ao último ponto por mim considerado que é a tipificação de crime contra a humanidade pelo qual é acusado o atual presidente da República do Brasil.

<sup>11</sup> Além do livro citado de Robert O. Paxton, de 2004, ver *Como funciona o fascismo: a política do “nós e eles”*, de Jason Stanley; *Do Fascismo ao Populismo na História*, de Federico Finchelstein; *The Nature of Fascism*, de Roger Griffin, este publicado em 1993.

práticas úteis a uma ameaça totalitária, como na Hungria, Turquia, Rússia, Polônia, Venezuela, Índia, Filipinas e Brasil. O que isso significa? Que é possível identificar a persistência de elementos constitutivos e tendências totalitárias especialmente nesses países.

Para esclarecer essas continuidades, vou destacar algumas características desses regimes e movimentos. Um olhar para o passado é necessário, sem se deixar levar pela ilusão de que a história se repete. Por definir uma situação até então desconhecida, uma ideologia sem precedentes, o totalitarismo exigiu uma disposição que muitos se negaram a ter. A retomada de correntes e elementos que se perpetuam na história explica melhor o cenário do surgimento do fascismo e do totalitarismo.

## 2 OS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS DO TOTALITARISMO E SUA CONTINUIDADE

O período das guerras do século XX é definido pelo historiador Eric Hobsbawm como a Era da Catástrofe, em seu livro *Era dos Extremos*. O período de 1914 a 1945 não é só aterrorizante pelo número de mortos, de refugiados, de feridos, de batalhas. Se o fascismo surgiu primeiro tendo como características a ideia da diluição do indivíduo no Estado, a identificação com o exército e a violência como meio, o totalitarismo estabeleceu o assassinato sistemático da vítima inocente como política de Estado. Essas ideologias antiliberais, anticomunistas e antissocialistas foram consequência da claudicante estrutura política pós-revolucionária que levou ao recrudescimento de desequilíbrios e tensões culminando na Primeira Guerra Mundial e nos erros desencadeados. Duas correntes constituíram o engendramento do totalitarismo, compreendido como o sintoma e o ápice de um processo de colapso moral: o antissemitismo e o imperialismo.

O antissemitismo é a perseguição aos judeus, mas que no começo do século XX ganha novas características. De religiosa passa a racial, condição oportuna para as intenções do movimento totalitário décadas depois. O episódio político central do antissemitismo que seria transformado mais tarde em ideologia racista foi o caso Dreyfus, ainda no século XIX: um oficial francês judeu acusado de traição, preso, julgado, e que virou símbolo da virulência e da injustiça da ralé. Mesmo com a descoberta de que o ato de espionagem havia sido cometido por outro oficial, mesmo após novo julgamento, após a denúncia corajosa do escritor Émile Zola no célebre texto “J’accuse!”, a onda antissemita já estava instalada. O próprio Zola foi acusado, julgado e declarado culpado. No cenário de tensão e desarranjo dos

entreguerras, o fenômeno dos refugiados ensejou a perniciosa identificação dos judeus como uma ameaça a ser combatida.<sup>12</sup> Sua associação com o capital e seu cosmopolitismo faziam dos judeus o inimigo conspirador a se combater, a possibilidade de purificar e estabelecer a homogeneidade característica do discurso e da propaganda totalitária.

A farsa de uma conspiração mundial dos judeus para conquistar o mundo, amplamente difundida pelos *Protocolos dos sábios de Sião*, texto quase inteiramente plagiado do livro *Diálogo no inferno entre Maquiavel e Montesquieu*, escrito em 1864, por Maurice Joly, serviu para que se criasse e se justificasse uma ideologia de domínio também internacional, total, antisemita, que exigia a destruição dos judeus e de qualquer outro grupo que ameaçasse esse domínio. Houve uma substituição ideológica planejada, sob a pressão das massas manipuladas, em um contexto já de animosidade e de insatisfação em relação ao Estado e a suas instituições. Essa pretensa unidade, uniformidade, superioridade, teve um antecedente poderoso na prática de colonização da África impulsionada pelos interesses econômicos dos imperialistas.<sup>13</sup> Os campos de internação e de extermínio da Europa tiveram como exemplo os campos de trabalhos forçados do continente africano, a fonte de cultivo da submissão aos interesses financeiros para além das fronteiras, do ódio ao diferente, do ódio à pluralidade, a ideologia do racismo, um dos mais persistentes males.<sup>14</sup> Os atuais protestos antirracismo são a reivindicação de uma igualdade prometida e não cumprida, a exigência necessária de um reconhecimento de direitos que há muitos anos não se realiza. No Brasil, o último país a ter uma lei que estabeleceu o fim da escravidão, lei adiada sob a alegação de receio de uma guerra civil como a dos Estados Unidos, os chamados negros e pardos são maioria, não minoria, ainda a figurar entre os mais desassistidos e injustiçados. O fato é que as reivindicações legítimas de uma parte da população

<sup>12</sup> Cf. item 1. A “nação de minorias” e os povos sem Estado, do capítulo 5. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem, Parte II - Imperialismo, de *Origens do Totalitarismo*, especialmente pp. 394-395.

<sup>13</sup> Não é simplesmente a questão da implementação de um sistema predatório de lucro pelo imperialismo que leva ao totalitarismo. Como esclarece Arendt, “A sociedade racista da África do Sul ensinou à ralé a grande lição da qual sempre tivera uma noção confusa – de que, por meio de mera violência, um grupo subprivilegiado podia criar uma classe ainda inferior a si próprio; que para isso não era necessária uma revolução, mas bastava que ele se unisse aos grupos das classes dominantes; e que os povos estrangeiros ou atrasados ofereciam as melhores oportunidades para o emprego dessas táticas.” *Origens do totalitarismo*, p. 293. Veremos adiante o que é a ralé. Sobre a complexa formação do racismo e do antisemitismo na África do Sul, ver capítulo 3. Raça e burocracia, Parte II – Imperialismo, *Origens do Totalitarismo*, pp. 267-313.

<sup>14</sup> Os campos de concentração surgiram durante a Guerra dos Bôeres, no começo do século XX. Cf. item 3. O domínio total, Capítulo 3. O totalitarismo no poder, Parte III – Totalitarismo, de *Origens do totalitarismo*, especialmente pp. 584-585. Sobre o racismo, afirma Arendt: “O racismo pode destruir não só o mundo ocidental, mas toda a civilização humana. Quando os russos se tornaram eslavos, quando os franceses assumiram o papel de comandantes da mão de obra negra, quando os ingleses viraram ‘homens brancos’ do mesmo modo como, durante certo período, todos os alemães viraram arianos, então essas mudanças significaram o fim do homem ocidental. Pois, não importa o que digam os cientistas, a raça é, do ponto de vista político, não o começo da humanidade mas o seu fim, não a origem dos povos mas o seu declínio, não o nascimento natural do homem mas a sua morte antinatural.” *Origens do totalitarismo*, p. 232.

que vive sob a ameaça de uma “bala perdida”, são recebidas com descaso por outra parcela da população que se sente injustiçada “primeiro”. Tratemos da ralé.

A ralé teve importante papel no totalitarismo.<sup>15</sup> Ela não se confunde com a massa nem com o povo. Trata-se de um grupo que reúne pessoas de todas as classes, gerado pelo acúmulo de capital e subproduto da sociedade burguesa, porque formada por “perdedores”, veteranos de guerra, postulantes a heróis, marginalizados das conquistas econômicas e do progresso. Marcada pelo ressentimento, pelo desejo de proteção de um “homem forte” ou “grande líder”, a ralé está na gênese da política imperialista, no perfil do conquistador sem lei que se aventura nas colônias para fazer fortuna. Associada historicamente ao imperialismo, em sua sede de vingança, a ralé odeia a sociedade e as instituições do Estado. A força e o alcance de seus brados se devem ao fato de que, na verdade, correspondem à “linguagem da opinião pública, expurgada da hipocrisia e do comedimento”.<sup>16</sup> A ralé e sua vulgaridade foram transmitidas aos movimentos de massa em um processo de encarnação de ideais estimulado pelos líderes: “cada um dos seus membros podia tornar-se essa sublime e importantíssima encarnação viva do ideal, desde que fizesse parte do movimento. Assim ninguém mais precisaria ser leal ou generoso ou corajoso – pois automaticamente seria a própria encarnação da Lealdade, Generosidade e Coragem.” (ARENDR, 2012, p. 347). A gravidade dessa transposição do indivíduo responsável para a encarnação de um ideal sem reflexão configura outra face do processo de submissão ou entrega da capacidade de discernimento e liberdade de pensamento à lógica fascista e à lógica totalitária. Essas ideologias reúnem indivíduos solitários e isolados que não têm nada em comum, formando a massa. A solidão organizada que leva às massas é um dos maiores perigos como tendência totalitária. Atualmente, não é difícil identificar a ralé nos grupelhos que aglutinam pessoas de várias origens em uma postura raivosa, sedentas de punição daqueles que identificam como responsáveis por sua desgraça, ressentidas por não terem contempladas suas vontades de consumo. A ralé finalmente abraça um líder violento que achincalha as instituições e ao mesmo tempo se contrapõe ao reconhecimento da pluralidade do corpo social, o que, infelizmente, temos visto no Brasil.

<sup>15</sup> “O homem da ralé, o resultado final do ‘burguês’, porém, é um fenômeno internacional; e é melhor não o submeter a demasiadas tentações na fé cega de que apenas a ralé alemã é capaz de atos tão pavorosos. O que chamamos de ‘burguês’ é o homem de massa moderno, não em seus momentos exaltados de emoção coletiva, mas na segurança (hoje caberia melhor dizer insegurança) de seu domínio privado. Ele levou tão longe a dicotomia entre funções públicas e funções privadas, entre profissão e família, que não consegue mais encontrar, em sua própria pessoa, nenhuma ligação entre ambas. Quando sua profissão o obriga a assassinar pessoas, ele não se considera um assassino, pois não fez isso por inclinação pessoal, e sim em seu papel profissional. Por ele mesmo, jamais faria mal a uma mosca.” Arendt, *Culpa organizada e responsabilidade universal* (1945), In *Compreender*, p. 159.

<sup>16</sup> Cf. *Origens do totalitarismo*, p. 379. A ralé é amplamente tratada no livro, com itens específicos. Cf. principalmente as páginas 159, 190, 222, 229 e 294.

O imperialismo, o outro elemento constitutivo do totalitarismo, se configura no período de 1884 a 1914. Despedaçou os Estados-nações, sendo a investida dos interesses econômicos exploratórios para além dos limites das legislações e de suas regras. A desintegração do Estado, da estrutura social e política, das classes e dos partidos, gerou o ódio a tudo e a todos. O imperialismo, como primeiro estágio do domínio político da burguesia, introduziu a mentalidade de comércio, de negócios privados, a reger os negócios públicos. Há, portanto, uma clara continuidade perversa do tipo de estrutura econômica de prioridade do interesse privado, de um sistema que gera capital supérfluo, logo homens supérfluos, e que se estende até este nosso século XXI.<sup>17</sup> Contudo, a individualidade estimulada pela burguesia, que leva ao comprometimento primeiro com o sucesso privado na luta competitiva pela vida em detrimento da responsabilidade do cidadão e produz apatia em relação à atuação na vida pública, é inconcebível para o totalitarismo. Qualquer tipo de individualismo é intolerável para os movimentos totalitários.

Ao final da Segunda Guerra Mundial, a economia foi repensada nos termos de uma alternativa à propalada falência política que a era da catástrofe havia deixado como herança. A dinâmica de mercado conseguiria estabelecer um equilíbrio de interesses que os governos de ideologias diversas não haviam conseguido. A falácia segundo a qual uma dinâmica de mercado poderia sustentar um equilíbrio de interesses, deixando propositadamente de lado que “interesses” – no caso, econômicos – não correspondem a necessidades, conquistou muitos adeptos e foi sustentada durante muito tempo como a alternativa à confusão política. Segundo Arendt, historicamente, o liberalismo, afeito ao discurso da liberdade como liberdade da política, reforçou o ideário da confiança no progresso, mas agora com a balança quase que inteiramente pendendo para os ajustes pretensamente salvadores das finanças. As desigualdades foram aprofundadas sob o véu da austeridade da dupla Margaret Thatcher e Ronald Reagan nos

---

<sup>17</sup> Sobre a mentalidade de comércio na política e sua extensão, afirma Arendt: “Quando, na era do imperialismo, os comerciantes se tornaram políticos e foram aclamados como estadistas, enquanto os estadistas só eram levados a sério se falassem a língua dos comerciantes bem sucedidos e ‘pensassem em termos de continentes’, essas práticas e mecanismos privados transformaram-se gradualmente em regras e princípios para a condução dos negócios públicos. É significativo que esse progresso de reavaliação, iniciado no fim do século XIX e ainda em vigor, tenha começado com a aplicação de convicções burguesas aos negócios estrangeiros, e só lentamente tenha sido estendido à política doméstica. Assim, as nações interessadas mal perceberam que o desregramento que se introduzia na vida privada, e contra o qual a estrutura política sempre tivera de defender-se a si própria e aos seus cidadãos, estava a ponto de ser promovido ao posto de único princípio político publicamente reconhecido.” *Origens do totalitarismo*, p. 207. (minha ênfase). Cabe também referência à nota 16 do capítulo O movimento totalitário: “William Ebenstein, *The Nazi State*, Nova York, 1943, quando discute a permanente economia de guerra do Estado nazista é praticamente o único crítico a compreender que a ‘interminável discussão [...] quanto à natureza socialista ou capitalista da economia alemã sob o regime nazista é em grande parte artificial, [...] [porque] tende a esquecer o fato vital de que tanto o capitalismo quanto o socialismo são categorias pertinentes à economia de bem-estar ocidental’ (p. 239)”. p. 730.

anos 1980, que desmontou o Estado de bem-estar social. No Brasil, a crise econômica forçou o fim da ditadura militar, a abertura controlada, planejada por Golbery do Couto e Silva, sob a pressão dos democratas, e que inaugurou o período de que colhemos acertos e erros.<sup>18</sup>

No Brasil, a hipocrisia em relação à desigualdade, a promessa de igualdade que não se cumpre travestida de discursos desmentidos na prática, vai acumulando ressentimento, ingrediente, como já vimos acerca da ralé, perverso e frutífero para intenções de manobra dos sentimentos com o objetivo de conquistar poder. Assistimos a esse processo recentemente, à instrumentalização de um descontentamento, reforçado por outro fenômeno historicamente perverso no Brasil, de busca e manutenção de privilégios no lugar do reconhecimento amplo de direitos. Os donos do poder apenas querem manter seu *status* sem qualquer comprometimento com o bem público, dando continuidade à exploração econômica e à expropriação predatória. Após a manobra de sentimentos apoiada na ralé com o uso da propaganda para convencer a massa, no posicionamento de única alternativa salvadora, os movimentos fascistas de potencial totalitário, quando chegam ao poder, investem na instalação de uma máquina cujo sustentáculo se estabelece pela mentira sistemática – a contestação de verdades de fato transformadas em opiniões –, pelo poder paralelo que aos poucos se estabelece por meio de estruturas paralelas no governo, o acionamento da polícia secreta e de órgãos de vigilância, e pela eliminação de grupos que possam atrapalhar o ideal de homogeneidade,<sup>19</sup> esta característica própria da ideologia totalitária.

A mentira como instrumento político moderno é uma ferramenta de especial poder destrutivo. Nos regimes totalitários foi usada para criar um mundo fictício no qual se ofereciam respostas simplistas em um cenário marcado pela insegurança, a terra arruinada dos entreguerras. Uma prática funcional do regime consistia em dizer uma coisa e fazer outra,

---

<sup>18</sup> Um dos maiores erros de que carregamos as consequências foi a aceitação da cláusula de reciprocidade da Lei de Anistia, que garantiu a impunidade das Forças Armadas em relação aos crimes cometidos durante a ditadura militar. Dentre tantos atos de violência, lembro o Relatório Figueiredo, produzido pelo próprio Estado em 1967 e 1968, desaparecido por décadas e que foi encontrado em 2013 pelo pesquisador Marcelo Zelic. Com o nome do Procurador-Geral Jader de Figueiredo Correia, o relatório reúne crimes cometidos por proprietários e agentes do Estado contra os povos indígenas: tribos inteiras assassinadas, torturas, trabalho escravo, dinamite atirada de aviões, inoculação proposital de doença em tribos isoladas e envenenamento. Cf. <<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/dados-da-atuacao/grupos-de-trabalho/violacao-dos-direitos-dos-povos-indigenas-e-registro-militar/relatorio-figueiredo>>.

A presença de oficiais das Forças Armadas em cargos do atual governo, assim como a falta de assistência à população, em especial à população indígena durante a pandemia, são fantasmas desse passado recente mal resolvido, de crimes impunes.

<sup>19</sup> Os alvos do extermínio são quaisquer grupos que pareçam ameaçar esse ideal de uniformidade. No stalinismo, não foram apenas os trabalhadores os assassinados, mas opositores do regime e suspeitos. Hitler, por sua vez, tinha o plano de exterminar, após a vitória, uma parte da população da Polônia, depois alemães doentes do coração e dos pulmões. Cf. Arendt, *Origens do totalitarismo*, pp. 482-483; p. 565; p. 760, nota 97; p. 758, nota 80 e *Eichmann em Jerusalém*, pp. 311-312.

mentir descaradamente, apelando para os recursos da propaganda, dos símbolos e imagens que reforçavam uma identificação. Fotos, filmes e cartazes insistiam no inimigo a repudiar e perseguir. A unidade nacional poderia se estabelecer pelo reconhecimento e extermínio de um inimigo comum. A estratégia, contudo, não consistia em apenas mentir, como é próprio da propaganda em geral, mas converter em “verdade” o que só poderia ser dito até então como mentira, anunciar intenções como profecias e, no poder, ajustar a realidade a essas mentiras.<sup>20</sup> Os regimes totalitários também se caracterizaram pelo estabelecimento de uma permanente ilegalidade: mesmo que tenham mantido a constituição, ela era repetidamente ignorada (ARENDR, 2012, p. 533). Na mesma lógica de estrutura de “Estado de fachada”, outra prática recorrente era a criação constante de estruturas paralelas de poder, órgãos públicos repetidos com o objetivo de escamotear intenções e práticas. Segundo Arendt, a duplicação e a multiplicação de órgãos, mais do que criar empregos para os membros do partido, eram uma questão de princípio, de jogo de visibilidade e segredo, de destruição do senso de responsabilidade e competência. Nos movimentos totalitários, “todo o poder é investido nas instituições do movimento, fora da estrutura do Estado e do exército” (ARENDR, 2012, p. 535; p. 559). Para Arendt, a principal diferença entre fascismo e totalitarismo em relação à estrutura de poder, é a pretensão do movimento: enquanto o fascismo se identificava com o Estado e o exército, tendo por objetivo se apoderar da máquina estatal, de sua imobilidade e estabilidade, o totalitarismo usava o partido para levar adiante o movimento constante e para isso subordinava o Estado e o exército. O largo uso de estruturas também paralelas de informação servia aos movimentos totalitários para dar a impressão de “melhor” conhecimento da realidade, instaurando um clima de desconfiança e medo, promovendo a intimidação de opositores.<sup>21</sup>

Nesse início de século, a mentira ganha novo impulso graças aos meios digitais: do alcance por mensagens de voz, imagens falsas e frases de impacto, à impossibilidade de identificação da autoria de muitas mensagens, ao mapeamento de países inteiros pelos perfis de seus eleitores, possível graças aos dados fornecidos de boa vontade, como recreação, nas redes sociais. O arsenal de comunicação digital do século XXI praticamente destrói a privacidade, torna possível a propagação de mentiras pelo uso de imagens e frases de efeito que agências

<sup>20</sup> Cf. As sementes de uma internacional fascista. In: *Compreender*, p. 176. Ver também o efeito propagandístico da infalibilidade, os anúncios tanto de Hitler quanto de Stalin em forma de profecias em *Origens do totalitarismo*, pp. 482-483.

<sup>21</sup> Sobre medidas de intimidação e de perseguição nos últimos anos no Brasil, ver: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-08-02/luiz-eduardo-soares-a-investigacao-clandestina-contra-cidadaos-e-mais-um-elo-que-nos-arrasta-ao-abismo.html>>

nascidas da nova demanda por investigação de informações falsas conseguem desmentir, mas cujas consequências mais destrutivas não são capazes de eliminar. Quaisquer críticas são demonizadas, em um processo de estímulo à mentira, o que leva à perigosa dificuldade de critério para a distinção entre verdadeiro e falso, entre bem e mal.<sup>22</sup>

O cenário até o fim de 2019 já dificultava a clareza acerca da realidade, o reconhecimento do valor de princípios políticos. Já estávamos enredados em um estado de coisas refratário ao entendimento, um governo de características fascistas, ou seja, que em sua prática rejeita a democracia configurando-se como iliberal, estimula a violência como resposta justiceira de uma polícia paralela e investe na identificação com o exército, aliada a uma identificação não institucional com o Estado, de apelo a uma instância ideológica que não precisa de leis, já que princípios e leis são personificados.

Mas as declarações públicas da campanha que foram amplificadas no exercício do mandato ganharam outra tonalidade no cenário da pandemia da *Covid-19*, a doença causada pelo novo coronavírus. A doença passou a ser arma da aspiração a uma sociedade homogênea, “limpa” de suas partes indesejadas, de seus grupos incômodos, o que significa deixar à própria sorte pobres e indígenas, algo de precedente conhecido, como demonstra, por exemplo, o citado Relatório Figueiredo. O elemento já apontado como distintivo dos movimentos e regimes totalitários, o ápice do uso da violência na vitimização de inocentes, está na negligência para com grupos específicos da população brasileira, em especial em relação à população indígena no atual cenário da pandemia.<sup>23</sup>

A criação de instâncias paralelas de poder é um recurso da ideologia totalitária para estabelecer concretamente a separação entre o aparato das leis, que fundamenta o Estado, e o governo que exalta um nacionalismo superficial de negação das instituições garantidoras da constituição. Fontes secretas de informação e ministérios sem responsáveis definidos, assim como interferência maciça das Forças Armadas em número crescente de cargos, mas sem o

---

<sup>22</sup> Atualmente, as mentiras na forma de negacionismos e de teorias conspiratórias como consequência da desconfiança em relação aos meios de comunicação e às instituições têm se multiplicado nas redes sociais. O falso mundo ordenado e coerente das teorias conspiratórias serve a um desejo de simplificação da realidade, uma perigosa válvula de escape do ressentimento que pode se manifestar de modo violento. Ver, por exemplo: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020/09/01/qanon-como-e-por-que-grupos-ligados-a-teoria-da-conspiracao-estao-se-multiplicando-na-america-latina.ghtml>>. Sobre a ameaça da mentira à política, ver o texto de Arendt, Verdade e Política (1963), In: *Entre o Passado e o Futuro*, pp. 282-325.

<sup>23</sup> Em entrevista concedida a Eliane Brum, a jurista Deisy Ventura afirma que na resposta do governo à pandemia há elementos para tipificação de crime contra a humanidade. Cf.: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2020-07-22/ha-indicios-significativos-para-que-autoridades-brasileiras-entre-elas-o-presidente-sejam-investigadas-por-genocidio.html>>.



correspondente apoio amplo e legitimador da instituição,<sup>24</sup> são modos de estabelecimento desse governo à margem. Outro paralelismo fundamental para a ascensão do atual presidente e que permanece forte base de seu apoio é o da polícia com as milícias. Fenômeno que começou no Rio de Janeiro, o poder crescente das milícias, grupamento justiceiro de dissidentes do aparato policial,<sup>25</sup> evidencia o perigoso crescimento da estrutura funcional à margem da lei. Um ressentimento por parte dos policiais, unido à falta de punição dos crimes da ditadura, ou seja, a contenção arrastada de uma revolta acerca do alcance e da funcionalidade do aparato policial, produziram a inversão desconcertante da defesa de uma estrutura paralela por membros da própria corporação. Ao examinar os fenômenos do fascismo e do totalitarismo, encontramos essa validação por meio da estrutura paralela do uso da violência como recurso de sustentação dos regimes. A violência, o oposto da política, a imposição pela força no lugar da argumentação própria da democracia que acolhe a pluralidade de opiniões dando lugar à divergência e à busca por melhores respostas e soluções, torna-se a regra. O estímulo à violência está na facilidade do acesso às armas, assim como na suspeita acerca da organização de estrutura sabidamente paralela, próxima ao poder, de produção sistemática de notícias falsas.

### 3 A AMEAÇA

O perigo que enfrentamos atualmente deriva do fato longo e profundo de que, em termos gerais, há uma incapacidade da estrutura política de corresponder às exigências das sociedades plurais, o que evidencia a fragilidade do tecido social e das instituições. Lembremos com Arendt que as liberdades democráticas só têm significado e funcionam quando os cidadãos estão ligados à estrutura social e política. Os totalitarismos foram favorecidos pelo colapso da estratificação social e política, pelo colapso do sistema partidário, o que levou às massas desorganizadas e desestruturadas de pessoas insatisfeitas. A indiferença em relação aos assuntos públicos alimentada pela “sociedade competitiva de consumo criada pela burguesia” não é causa suficiente dos movimentos totalitários. Os totalitarismos buscam eliminar qualquer atividade individual autônoma que atrapalhe a uniformização da sociedade. Contam, portanto, com a massa de indivíduos atomizados e solitários.

<sup>24</sup> Ver por exemplo declaração de Raul Jungmann em debate com Tarso Genro promovido pelo Uol: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/06/01/debate-uol-tarso-genro-e-raul-jungmann.htm>>.

<sup>25</sup> Ver especialmente a reportagem de Allan de Abreu para a revista *Piauí*, edição 150, março de 2019: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/a-metastase/>>.

O racismo e a desigualdade que se cristalizaram e tornaram possível o surgimento do fascismo e do totalitarismo ainda persistem.<sup>26</sup> Novos fatores aparecem e, mesmo que seja muito difícil que um regime totalitário se instale outra vez, sua perversidade vem à tona no que Arendt chamou de “transes” (ARENDR, 2012, pp. 611-612). Transe é um estado de consciência em que ficamos desligados da realidade. Esse descolamento da realidade é a todo tempo estimulado, como uma salvaguarda de nosso bem-estar, a construção de um mundo fictício qualquer no qual as contradições próprias do humano são negadas. Trata-se da submissão não consciente a uma desumanidade, a perigosa falta de capacidade de distinguir entre bem e mal. A opção é bastante tentadora e muita gente se deleita com ela. O negacionismo é essa prática ampla de querer ver apenas o que se encaixa no medo e no ressentimento guardados. O que ocorre hoje no Brasil e em vários outros países é um estado de coisas pré-totalitário no qual os elementos se mostram com roupagens atualizadas, digitalizadas, a nos ameaçar como transe. Como afirma Ebenstein, citado por Arendt, e como argumenta Ruy Fausto, já mencionados, estamos sob as coordenadas de uma economia de bem-estar, sendo ela capitalista ou socialista, uma continuidade que se revela dominadora e exploradora. Intelectuais podem brigar pela segurança dos conceitos enquanto as massas cansadas e desarraigadas, pelo fascismo, pela sua versão mais amena, o populismo, ou sob o risco de sucumbir ao transe do domínio total, podem almejar o alívio da coerência e da uniformização, vergando ao peso de sua condição precária em um mundo que não dá conta da própria complexidade e oferece o mal de bandeja. Como afirmou Arendt:

É fácil compreender o quanto a propaganda totalitária e até mesmo certas instituições totalitárias correspondem aos sonhos das novas massas desarraigadas, mas é quase impossível saber o número daqueles que, se continuarem expostos por mais tempo a uma constante ameaça de desemprego, aceitarão de bom grado uma “política populacional” de eliminação regular do excesso de pessoas, e quantos, compreendendo perfeitamente a sua crescente incapacidade de suportar a carga da vida moderna, se conformarão de boa vontade a um sistema que, juntamente com a espontaneidade, elimina a responsabilidade. (ARENDR, 2012, p. 581)

Identifico três tendências totalitárias ou transes atualmente: a primeira advém da sociedade do consumo e da imagem, de sua rapidez em reduzir a vida pública à maior ou menor

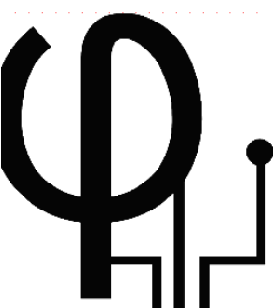
<sup>26</sup> Sobre o discurso e a prática antissemitas do atual governo brasileiro, ver “Entre ‘conversos’ e ‘desconversos’: o caso da influência da Nova Direita Brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro”, de Michel Gherman e Misha Klein, *Estudios Sociales del Estado*, vol. 5, n. 9, 2019.

Ver também o texto “Bolsonaro, os judeus e o antissemitismo”, de Fábio Zuker e Pedro Beresin, na revista *Piauí*, 28 de julho de 2021: <<https://piaui.folha.uol.com.br/bolsonaro-os-judeus-e-o-antissemitismo/>>.

publicidade. A suscetibilidade ao transe se dá pela impressão de que todos são descartáveis e apenas servem para alimentar correntes de seguidores. A segunda é o bloqueio e o permanente questionamento da representação e da real atuação na vida pública pela corrupção, geradora de revolta e ressentimento que fortalecem o discurso de destruição das instituições. Finalmente, o encantamento de uma vida fictícia sem responsabilidade, mantida pela opinião pública. Portanto, superfluidade dos seres humanos na sociedade de consumo e imagem, bloqueio à atuação na vida pública pela incapacidade das instituições de corresponderem à representação e apelo da vida fictícia que não exige a responsabilidade necessária para lidar com essas perplexidades.

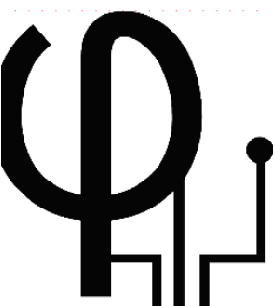
Em “Tiro pela culatra”, palestra proferida e publicada por ocasião do evento comemorativo dos duzentos anos da república americana, Arendt faz uma dura crítica à política daquele país. Culpa a doutrina do progresso e o culto à imagem pela fuga do enfrentamento dos fatos. Embora demonstre uma esperança no despertar para as questões do meio ambiente, sublinha que ainda não se vislumbra “um meio de parar essa economia desenfreada sem causar de fato um colapso de grande proporção”. Arendt afirma, por fim, que é a “persuasão imposta pela pressão e pela manipulação da opinião pública que vai obter sucesso nos casos em que o terror fracassou” (2004, p. 333; p. 340).

O mal totalitário permanece à espreita. É preciso atentar para os novos modos pelos quais ele nos ameaça e esclarecer o perigo que representa. Sem espontaneidade e sem responsabilidade deixamos de ser quem somos: o espírito humano e a pluralidade são os alvos do totalitarismo.



## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *Compreender: formação, exílio e totalitarismo*. Ed. Jerome Kohn. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 11.ed. Revisão e apresentação Adriano Correia. Tradução Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. Tradução José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- ARENDDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 4.ed. Tradução Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ARENDDT, Hannah. *Pensar sem corrimão: Compreender 1953-1975*. Tradução Beatriz Andreiuolo, Daniela Cerdeira, Virginia Starling e Pedro Duarte. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.
- ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- BULLOCK, Alan. *Hitler and Stalin: Parallel Lives*. London: HarperCollins, 1991.
- CIPLEY, David. *Liberalism in the Shadow of Totalitarianism*. Cambridge: Harvard University Press, 2006.
- FAUSTO, Ruy. *O ciclo do totalitarismo*. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- FINCHELSTEIN, Federico. *Do fascismo ao populismo na história*. Tradução Jaime Araújo. São Paulo: Almedina, 2019.
- FRIEDRICH, Carl J.; BRZEZINSKI, Zbigniew. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.
- GEYER, Michael; FITZPATRICK, Sheila. (Ed.) *Beyond Totalitarianism: Stalinism and Nazism Compared*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- GHERMAN, Michel; KLEIN, Misha. “Entre ‘conversos’ e ‘desconversos’: o caso da influência da Nova Direita Brasileira sobre a comunidade judaica do Rio de Janeiro”, *Estudios Sociales del Estado*, 5(9), 101-123. Disponível em: <https://doi.org/10.35305/ese.v5i9.173>
- GLEASON, Abbott. *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*. New York: Oxford University Press, 1995.
- GRIFFIN, Roger. *The Nature of Fascism*. London: Routledge, 1996.
- HAVEL, Vaclav. *Essais Politiques*. Paris: Calmann Lévy, 1989.
- HOBBSAWM, Eric. *Era dos Extremos: O breve século XX 1914-1991*. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- JAY, Martin. *Marxism and Totality: Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- JOLY, Maurice. *Diálogo no inferno entre Maquiavel e Montesquieu*. Tradução Nilson Moulin. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.
- KERSHAW, Ian; LEWIN, Moshe. (Ed.) *Stalinism and Nazism: Dictatorships in Comparison*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- LEFORT, Claude. *Un homme en trop*. Paris: Seuil, 1975.
- LEFORT, Claude. *A invenção democrática: os limites do totalitarismo*. Tradução Isabel Marva Loureiro. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- PAXTON, Robert O. *The Anatomy of Fascism*. New York: Knopf, 2004.



SAUER, Wolfgang. National Socialism: Totalitarianism or Fascism?, *The American Review*, vol. 73, n. 2, Dec, 1967, p. 404-424.

SEVCENKO, Nicolau. *A corrida para o século XXI: no loop da montanha russa*. São Paulo: Companhia das Letras,

STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo: a política do “nós” e “eles”*. Tradução de Bruno Alexander. Porto Alegre, RS: L&PM, 2018.

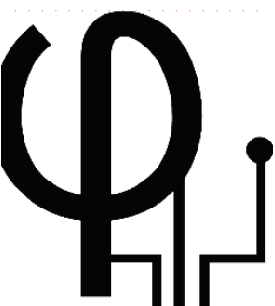
STERNHELL, Zeev; SZNAJDER, Mario; ASHÉRI, Maia. *Naissance de l’ideologie fasciste*. Paris: Fayard, 1989.

TALMON, Jacob L. *The Origins of Totalitarian Democracy*. New York: Frederick A. Praeger, 1961.

TRAVERSO, Enzo. *El Totalitarismo: historia de un debate*. Buenos Aires: EUDEBA, 2001.

VOEGELIN, Eric. The Origins of Totalitarianism. *The Review of Politics*. Vol. 15, n. 1, jan. 1953, p. 68-76. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/1404747?seq=1>

ZIZEK, Slavoj. *Did Somebody say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. London, New York: Verso, 2001.



Recebido em: 17/03/2022  
Aprovado em: 25/04/2022  
Publicado em: 03/05/2022

## ENTRE REVOLUÇÕES a questão social em Hannah Arendt

## BETWEEN REVOLUTIONS the social question in Hannah Arendt

Sally Barcelos Melo<sup>1</sup>  
([sallybarcelos@gmail.com](mailto:sallybarcelos@gmail.com))

**Resumo:** Em *A Questão Social*, capítulo do livro *Sobre a Revolução*, Hannah Arendt analisa as diferenças entre a Revolução Americana (1776) e a Revolução Francesa (1789), apresentando questões na qual ela acreditava terem sido fundamentais para o sucesso de uma e o fracasso de outra. Nesse viés, o objetivo do presente texto é apresentar a questão social a partir e o problema da distinção entre o público e o privado a partir da análise de Arendt sobre a política, pobreza e miséria, para, ao final, expor as críticas a esta análise que inevitavelmente retirou o problema da questão social do âmbito de solução no campo do político, ou seja, da esfera pública.

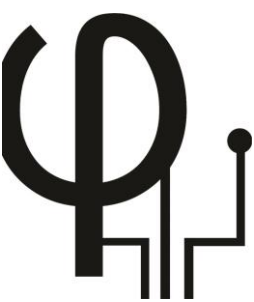
**Palavras-chave:** Revolução Americana. Revolução Francesa. A questão social. Público. Privado.

**Abstract:** In *The Social Question*, a chapter in the book *On Revolution*, Hannah Arendt analyzes the differences between the American Revolution (1776) and the French Revolution (1789) by presenting issues that, she believed, were central to one's success and the failure of the other. The purpose of this essay is to present the social question and the problem of the distinction between the public and the private from her analysis of the politics, the poverty and the misery, in order to, at the end, expose critics to this analysis, which has inevitably removed the problem of the social question from the range of solution of the political scope, that is, the public sphere.

**Key words:** American Revolution. French Revolution. The social question. Public. Private.

Começamos por nos perguntar, o que é *a questão social*? Podemos dizer que Arendt define a questão social, literalmente, como “pobreza”. Entretanto, conforme o entendemos atualmente, a compreensão deste conceito não estaria completa, pois por trás de seu significado surge, na era moderna, um novo contexto histórico que modificou o sentido do entendimento deste conceito e, a partir daí, o inseriu como objeto de importância devastadora nas revoluções.

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília. Graduada em Filosofia pela Universidade de Brasília. Graduada em Direito pelo Instituto de Educação Superior de Brasília. Graduada em Pedagogia pela Universidade de Brasília. Advogada.  
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2243706158214074>.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4997-0545>.



O papel da pobreza em si em relação à política não gera novidade, pois a conexão entre a riqueza e o governo e a intuição de que as formas de governo estavam interligadas com a distribuição de riquezas, já era um tanto evidente na Antiguidade. Era fato, à época de Aristóteles, as constantes mudanças de modelos de governos ora derrotados pelos ricos que estabeleciam oligarquias, ora derrotados pelos pobres, estabelecendo-se a democracia; também era conhecida a ascensão de tiranos ao poder com apoio dos pobres e de pessoas simples e que havia a probabilidade maior de manutenção do poder por meio da realização do desejo do povo por igualdade de condições. Isto fez com que Aristóteles descobrisse a importância do que hoje chamamos de *motivação econômica*, que o levou à suspeita de que o poder político parecia seguir o *poder econômico* e que o *interesse* deveria ser a *força motriz* (a motivação) em toda a *contenda política*. (ARENDR, 1990, p. 22)<sup>2</sup>

A novidade trazida pela mudança do sentido do conceito de pobreza não está na forma como ela se apresentava na sociedade no passado em comparação à modernidade. Ela reside na forma de compreensão humana sobre a sua natureza. Antigamente, de acordo com Arendt, acreditava-se que a pobreza era inerente à condição humana, ou seja, natural, e que a distinção entre ricos e pobres era inevitável e eterna, da mesma forma como a vida está para o corpo humano. A era moderna trouxe consigo a dúvida sobre a possibilidade de mudança desta condição. No século XVII, com a difusão não só do pensamento originário na pré-revolução americana, mas igualmente aceito na Europa, de que todos deveriam ser agraciados com a abundância e não amaldiçoados pela escassez, a dúvida se torna uma convicção e assim, a pobreza se torna uma questão social e passa a ser um interesse que se relaciona com o poder político e econômico, motivadora de conflito político. (ARENDR, 1990, p. 22)

Por verificar a presença da questão social nas revoluções modernas, Arendt retrocede na história buscando o momento de introdução do tema nas tradições revolucionárias. Para tanto, ela investiga as diferenças entre a Revolução Americana e a Revolução Francesa no tocante à realização de seus objetivos. Considerando que inicialmente ambas se ergueram com o propósito de libertação, uma do domínio da Coroa Inglesa e a outra da tirania que levou o país à miséria, ela compara as consequências dos objetivos resultantes das revoluções no que diz respeito à fundação da liberdade. Segundo Arendt, enquanto uma obteve sucesso em instituir a liberdade política, a outra, apesar de ter destituído a monarquia do poder, fracassou em seu propósito e degenerou-se em terror.

---

<sup>2</sup> Optou-se por utilizar neste trabalho a versão inglesa da obra de Hannah Arendt, *On Revolution*. Todas as traduções apresentadas aqui são de inteira responsabilidade da autora.

Apesar de ambas serem revoluções, o contexto em que se deram era completamente diferente uma da outra e, segundo a Autora, tal fator foi determinante tanto para o êxito no Novo Mundo, quanto para o fracasso no Velho Mundo. Na América do Norte, os conflitos contra a exploração britânica uniram as treze colônias num objetivo político comum e fundamental de instituição de um novo governo livre que garantisse a autonomia política dos futuros estados e um novo poder central forte. Os *novos homens* que, antes mesmo da revolução, já experienciavam a possibilidade de mudança da condição da pobreza para a riqueza, se mantinham por meio de seu trabalho e, à parte da condição desumana de vida dos escravos, que adquiriu invisibilidade seletiva, a pobreza não era exposta na expressão de miseráveis. Na Europa, o absolutismo dos séculos XIV – XV foi marcado por guerras, inclusive a Guerra dos 100 anos contra a Inglaterra por disputa territorial. Na França, o século XVI é marcado pela influência religiosa, pela tirania e pela continuidade das guerras em busca de expansão territorial, o que a leva a enfrentar grave crise financeira, deixando milhares de cidadãos à mercê de seus corpos em pura miséria. Com o século XVII vieram as luzes, ou melhor, as ideias do iluminismo, e, é neste contexto que a Revolução Francesa surge, a princípio, contra o poder dominante em busca da libertação da opressão.

Não se pode negar a influência marcante da Revolução Americana na Revolução Francesa. Iniciada treze anos após a proclamação da independência dos Estados Unidos da América, a Revolução Francesa mantinha o ideal de sucesso de mudança radical da condição social contra o absolutismo. A Revolução Americana havia instaurado a liberdade dos estados estabelecendo meios para a ação política e fundado instituições com a divisão e defesa do equilíbrio dos poderes, criando uma nova forma de governo baseada na autonomia dos estados e firmada em direitos e princípios fundamentais na proteção de direitos civis. Partindo do pressuposto da igualdade, o novo governo assegurava a autoridade do povo para governar, uma vez que o poder não estava sendo concedido ao povo por um soberano, mas havia sido conquistado via luta armada pela união do povo que o delegou ao governo de todos, constituindo, assim, os alicerces necessários para a liberdade política e a estabilidade de governo para preservar e proteger a liberdade. O modelo de sucesso era muito bem-visto na Europa, as circunstâncias pareciam ideais para a tomada de poder pelo povo, mas havia uma diferença essencial entre o interesse americano e o interesse francês.

Enquanto o interesse de liberdade foi mantido na América do norte, o interesse na França passa a ser a *questão social*, a libertação da pobreza, uma vez que era impossível não enfrentar a miséria da maioria da população, exposta diariamente nas ruas de Paris. Arendt denominou o evento de “o espetáculo da Revolução Francesa”, ou, mais especificamente,



“o espetáculo da miséria”. Esse é o ponto crucial de crítica que leva Arendt a crer no fracasso da Revolução Francesa. Para ela, ao fazer da questão social o objeto central da política, a realidade deixou de ser histórica e passou a ser biológica. No momento em que, levados por suas necessidades físicas mais básicas como a fome, a multidão sofrida de miseráveis ingressou no palco da política e com ela, a necessidade, que submete toda a vida humana por meio do processo vital e que coloca os homens sob o ditame absoluto de seus corpos, assumiu o papel mais forte, urgente e irresistível da Revolução Francesa, tornando-a marcadamente social, assumindo como finalidade os *interesses* ou *necessidades privadas dos miseráveis* em detrimento da aquisição da *liberdade pública do povo*.

O reino público havia sido invadido pela sociedade que, por meio das forças desnudas, urgentes e desesperadas da questão social, transformou os princípios originalmente políticos em valores sociais<sup>3</sup>. Arendt, atribui essa transformação, a princípio, à *paixão da compaixão que gerou à vontade* por um movimento pelo fim da indiferença. Os representantes foram capazes de sofrer com a classe dos pobres e incluí-los no âmbito do povo francês, elevando a crença de que o poder legítimo deveria derivar do povo no intuito de erguer a compaixão a mais alta virtude e paixão políticas. Assim, após os Girondinos falharem na criação de uma constituição e estabelecimento de um governo republicano, com os Jacobinos, a questão social saiu da esfera doméstica e irrompeu a esfera pública.

Este é um ponto importante. Se, a condição dos miseráveis era pré-política, ou seja, doméstica, privada e não-pública, suas intenções ao participarem da Revolução Francesa não eram a de fundar a liberdade em desfavor de um governo tirânico, quer dizer, seus interesses não eram políticos. Queriam sanar a todo custo o sofrimento da miséria, garantir alimento e suprir suas necessidades básicas para sobrevivência, entretanto, contra quem era a sua luta? Como se libertar da própria natureza humana? Da necessidade e urgência do processo vital? É neste sentido que Arendt afirma que “todas as tentativas de solucionar a questão social por meios políticos leva as revoluções à ruína, dificilmente poderíamos negar que é quase impossível evitar esse erro fatal quando uma revolução eclode sob as condições de miséria de massa”. (ARENDR, 1990, p. 112, tradução nossa)

Em verdade, mesmo após a queda da monarquia na França, não houve alteração na relação entre governantes e governados, governo e nação. A diferença entre o povo e seus

3 Hannah Arendt apresenta a problemática do domínio público e privado, igualmente, na obra *A condição Humana* (2016). Para CORREIA, n’*A Condição Humana* “uma das teses centrais de Arendt é a de que ainda que possamos remontar aos antigos certa ambivalência na relação entre o social e o político, o surgimento de uma esfera propriamente social é fenômeno novo” (2016, p. 110).

representantes permaneceu e ela não era dada pela “*virtude e talento*” como havia desejado Robespierre, mas pela continuidade da disparidade de condição social entre eles. Ou seja, a libertação da tirania trouxe liberdade apenas para uma minoria (*liberdade política dos representantes*), enquanto a maioria continuou presa à miséria, ainda sob a ditadura da necessidade. Para suprir essa disparidade, surgiu a ideia de que a minoria representativa, para abraçar a causa comum da questão social, deveria identificar sua vontade própria com a do povo num esforço de solidarização, uma virtude, em favor do bem-estar do povo. Era preciso uma *vontade una* que visasse primariamente a *felicidade da maioria* e que constituísse a garantia de unidade duradoura do futuro corpo político da República.

Surge aí um grande problema, qual seja, o da “*vontade una*” como uma universalização. De acordo com Arendt, o “*consenso*” que engloba a escolha deliberada e a ponderação de opiniões foi substituído pela “*vontade*” que, em essência, exclui qualquer processo de troca de opiniões e acordo entre as partes. A vontade geral tornava o cidadão parte do corpo político nacional e colocava a multidão no lugar de uma só pessoa, convertendo o múltiplo em um, baseando-se na pressuposição (retirada de Rousseau) de um *inimigo comum interno* que consistia na soma total de todos os *interesses particulares* de todos os cidadãos, sendo a vontade, uma espécie de expressão automática do interesse. Assim, a vontade geral era a expressão do interesse geral, que deixou de lado toda a questão política, inclusive o problema da instauração da liberdade e da instituição de uma nova forma de governo. Estavam agora, os representantes, elevando o caráter da vontade para um universal ao declararem que ela deveria ser una, ou seja, unânime e indivisível, o que para Arendt poderia conduzir a comunidade política à tirania.

É neste momento que a Autora apresenta a *vontade geral como consequência política da compaixão* utilizada como *justificativa* para a *tomada de poder e a libertação da miséria*. Por entender que, pela própria natureza, a compaixão não é despertada pelo sofrimento de uma classe, de um povo ou até mesmo pelo sofrimento da humanidade, mas se refere à capacidade individual de repugnância ao sofrimento alheio, ela questiona se os motivos pelos quais Robespierre teria glorificado o sofrimento do povo, eram de fato a compaixão e a piedade pelos miseráveis ou se ele tinha outros interesses políticos obscuros ao utilizar de forma ampla a justificativa da compaixão, isto é, a capacidade de sofrer com o sofrimento dos outros, apenas como um pretexto para o seu desejo de poder.

Mesmo se a piedade (paixão da compaixão) tivesse sido tomada como fonte da virtude, na prática, sua utilização por Robespierre como justificativa para a tomada de poder se mostrou capaz de extrema crueldade, não sendo direcionada a um sofrimento

específico mas a pessoas determinadas, inclusive com uma *vendeta* contra a hipocrisia, tornando os sentimentos revolucionários insensíveis à realidade em geral e à realidade das pessoas em particular, possibilitando o sacrifício destas em nome de “princípios” moralistas, o que foi determinante para introduzir na Revolução Francesa a luta de facções.

Arendt afirma que o governo de Robespierre inspirado na piedade “*destruiu a justiça e satirizou as leis*”. A Revolução Francesa se desintegrou em guerra civil e guerra no exterior e o poder do povo que havia acabado de ser conquistado, nunca foi devidamente constituído e reduziu-se à violência. Como tudo era permitido em prol do sucesso da Revolução, a violência extrapolou o campo do poder, para tentar decidir no campo de batalha a forma de governo. Enquanto que, a Revolução Americana se manteve firme no compromisso com a fundação da liberdade e sua atuação ocorreu dentro do escopo do direito civil, a Revolução Francesa, não se baseou na legalidade, mas sim no sofrimento do povo e, por isso, não buscou a libertação da tirania, mas sim a libertação do povo da ditadura da necessidade, sendo que para este fim, tudo foi permitido, inclusive atitudes criminosas. Desta forma, o governo de Robespierre ficou conhecido como o Reinado do Terror. (ARENDR, 1990, p. 90)

Mas, por outro lado, alguns poderiam dizer que, assim como a Revolução Americana obteve sucesso na busca da liberdade política com a sua Declaração dos Direitos (*Bill of Rights*, 1971), a Revolução Francesa emancipou os homens pela sua própria natureza, ao reconhecer não só a liberdade, como também a igualdade, como direitos naturais, legitimados pelo nascimento e instituídos no ordenamento, a posteriori, a partir da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789. Quanto a isto, Arendt observa que a Revolução Francesa não conseguiu fundar o poder político no povo e o manteve fora do corpo político, o que resultou inclusive na rebelião dos miseráveis, enraivecidos contra a Assembleia Constituinte. De acordo com ela, não só a Revolução Francesa fracassou na tentativa de solucionar a questão social por meio da política, como seu fracasso se tornou um modelo para todas as revoluções que se seguiram:

Nenhuma revolução jamais resolveu a “questão social” nem libertou os homens do problema da escassez, mas todas as revoluções, exceto a Revolução Húngara em 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa e usaram e abusaram das forças poderosas da miséria e da desgraça na luta contra a tirania e a opressão. (ARENDR, 1990, p. 112, tradução nossa)

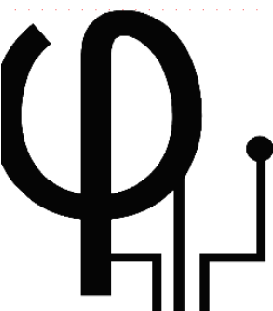
Neste aspecto, a Revolução Americana foi singular, dado que não teve que lidar com a questão social manifestada pela miséria aos moldes da existente na França e este foi um fator determinante para que os revolucionários americanos, conhecidos como

homens de ação, pudessem se concentrar nos interesses políticos de constituição da República, com uma nova forma de governo baseado numa constituição forte. Para Arendt, isso só foi possível porque questões como, por exemplo, a pobreza, atritos entre classes sociais e a escravidão, foram mantidas na *esfera do privado* sendo coadjuvantes do problema maior e mais urgente, que era a luta pela independência americana, a ser tratado no *âmbito público*, ou seja, na *esfera política*.

Eis, portanto, o problema do público e do privado. Consiste num choque de compreensão da política antiga com a política moderna que tem como paradigma a Revolução Francesa e a saída da questão social da esfera do privado e sua inserção forçada na esfera política. Arendt percebe com isso, a indefinição entre o social e político como um novo fenômeno cuja forma política se apresenta no Estado-nação. A partir do momento em que o processo vital saiu da obscuridade da vida privada para a visibilidade da esfera pública gerando uma sociedade guiada pela organização pública desses processos, não há mais uma divisão clara entre o público e o privado. O problema também se estende à inserção das atividades domésticas e da administração do lar no domínio público. Passou-se a requerer a proteção para o acúmulo de riquezas pela esfera pública em meio a transformação do interesse pela propriedade privada em uma preocupação pública. (CORREIA, 2016, pp. 110-111)

Neste ponto, é interessante acolher a indicação de Correia sobre a consequência do desdobramento do problema do público e do privado trazido por Arendt em *As Origens do Totalitarismo*. A preocupação de Arendt com a vontade geral universal da Revolução Francesa e a possível condução da comunidade política à tirania agora pode ser vista de forma concreta no Estado-nação quando este faz da sua ocupação central o processo de acumulação ilimitado por meio do imperialismo:

os interesses privados, que por sua própria natureza, são temporários, limitados pelo período natural de vida do homem, agora podem fugir para a esfera dos assuntos públicos e tomar-lhe emprestado aquela infinita duração de tempo necessária para a acumulação contínua. Isto parece criar uma sociedade muito semelhante àquela das formigas e abelhas, onde ‘o bem Comum não difere do Privado; e sendo por natureza inclinadas para o benefício privado, elas procuram conseqüentemente o benefício comum’. Não obstante, uma vez que os homens não são nem formigas nem abelhas, tudo isto é uma ilusão. *A vida pública assume o aspecto enganoso de uma soma de interesses privados, como se estes interesses pudessem criar uma nova qualidade mediante a mera adição.* (ARENDR, *As Origens do Totalitarismo*, p. 175, apud CORREIA, 2016, p. 111, grifo nosso)



Mas se a questão social teve papel central na indeterminação do público e do privado abrindo espaço para o controle burocrático infinito da vida<sup>4</sup>, como explicar a ocorrência do imperialismo (compreensão burguesa de política, segundo Arendt) americano, uma vez que, segundo a Autora, a questão social não teve relevância política na Revolução Americana no tocante à instauração da liberdade? Seria talvez a corrupção do pensamento pré-revolucionário de abundância e fim da escassez? Melhor dizendo, se o fato de a questão social ter saído do âmbito privado para ser inserida no âmbito público foi o que, de acordo com a Autora, fez com que a Revolução Francesa fracassasse na instauração da liberdade, enquanto que, a ausência da questão social na Revolução Americana fez com que ela fosse bem-sucedida na instauração da liberdade, então quando que o processo vital saiu do privado para o público nos Estados Unidos? Que tipo de liberdade foi instaurada com a Revolução Americana? Por acaso, essa liberdade poderia consistir na entrega das vidas dos novos americanos a um poder central no momento da instituição de uma constituição? Ou ainda e mais importante, os processos vitais não teriam sido introduzidos no âmbito público nos Estados Unidos por meio do controle/administração da vida invisível dos escravos miseráveis?

Talvez o fato de a abolição da escravatura ter sido realizada após uma guerra civil nos dê uma pista da importância política da escravidão. E inevitavelmente, se inserirmos a economia, as relações políticas e de comércio, entre os poderes dominantes da época, no âmbito público, não só os escravos, eles mesmos como produtos (alienação) entram na esfera pública como também os produtos (de fato) produzidos por eles. E assim, então, qual teria sido o sucesso da Revolução Americana em relação à liberdade, uma vez que a longo prazo foi observada a mesma inserção do privado no âmbito público?

Poderíamos então julgar o sucesso de uma e o fracasso da outra por meio da crítica ao papel da questão social nas revoluções como fez a Autora? Teria a Revolução Francesa de fato fracassado na instauração da liberdade? Essa última pergunta deve ser respondida com bastante cautela. É fato inegável que a instauração da liberdade nos Estados Unidos da América se deu exatamente na medida determinada pelos limites da sua relação com outros direitos e deveres dentro do novo ordenamento jurídico. Já os pensadores revolucionários franceses foram além, aliás, muito além, porque ao pensar a liberdade, retornaram ao início, ao princípio do estado de liberdade natural do homem. Com a Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, inseriram o direito natural pré-jurídico no ordenamento jurídico. A consequência deste ato parece ser

<sup>4</sup> Cf. CHAIA, J.O. Da ação à condição: o condicionamento humano e a alienação moderna em Hannah Arendt. *Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, v. 6, n. 11, p. 121 - 149, 14 set. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/13637>>.

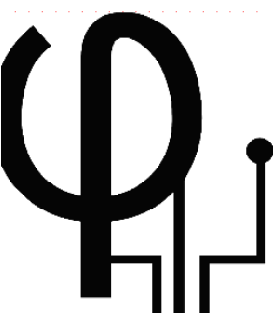
bastante óbvia. Não há que se falar na instauração da liberdade uma vez que o homem e o cidadão são naturalmente livres e iguais em direitos desde o nascimento.

A própria Declaração parece corroborar este pensamento. Os direitos naturais necessitavam ser apenas *declarados* e não *instaurados* porque, segundo os representantes franceses, a *ignorância*, o *esquecimento* e o *desprezo* a estes direitos eram as *únicas* causas dos *males públicos* e da *corrupção dos Governos*. Era necessário, desta forma, que o povo entendesse que seus direitos naturais eram *inalienáveis* e *sagrados* e estavam acima de qualquer Constituição e de qualquer Governo considerado corrupto, como a tirania. A partir desta constatação, qual seja, da liberdade inata, parece ficar mais claro o porquê da modificação do objetivo inicial da Revolução Francesa. A liberdade não precisava ser conquistada, reconquistada ou instaurada, o Governo corrupto é que deveria ser destituído por meio do direito natural legítimo de *resistência à opressão* em prol da felicidade geral. E o que faltava para o povo francês ser feliz? Para começar, o fim da miséria nas ruas.

Considerando essa argumentação, a questão social não teria irrompido do âmbito privado para o âmbito público num processo de urgência imparável. Uma vez resolvida a questão do fim da opressão, os representantes franceses deveriam estabelecer as condições mínimas necessárias para o exercício da igualdade natural entre os homens. Assim como o dinheiro, a miséria não é natural. O exemplo de sucesso no Novo Mundo mostrava ser possível sair da condição da pobreza. Assim a igualdade inalienável como direito pré-jurídico pode ter exercido papel fundamental na “mudança” do objetivo revolucionário e não a compaixão. Tendo em vista que a miséria não poderia ser resolvida no âmbito privado, já que sua causa não era natural, trazer o tema para o âmbito público, para a política, nos parece ter sido o próximo passo lógico na constituição de uma República. Isso nos leva a crer que a miséria não é de forma alguma pertencente ao âmbito privado e o grande exemplo que se tem desta constatação é que a escravidão, no mundo e até mesmo nos Estados Unidos da América, foi abolida por interesse político e não pelos próprios escravos. Desse modo, em se tratando do respeito às garantias dos direitos naturais não haveria, a princípio, a divisão clara entre o público e o privado a ponto de se dizer que um tema de direitos humanos pertence a um e não a outro.

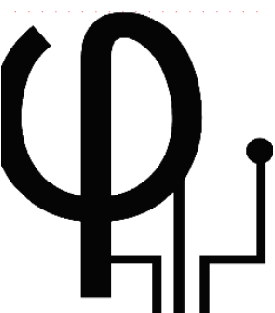
A questão parece ir além e a discussão toma uma importância significativa quando se analisa historicamente o papel do governo e o uso do poder. Se antes os direitos naturais estavam preestabelecidos acima do direito positivo, agora eles precisam estar positivados para terem sua existência, legalidade e legitimidade reconhecidas. A decisão de positivação de um direito não é objetiva do próprio povo que supostamente emana o poder, mas sujeita à vontade política e escrutínio do poder legislativo. A Constituição, considerada como o patamar

representativo das Democracias, não passa de uma virtualidade, uma potência. Essa é mais uma constatação de que há uma entrega (do indivíduo ao nascer e ser inserido em um ordenamento jurídico) não só da vida biológica, mas do corpo que a mantém e das decisões a um, digamos, poder central que regula as condutas, administra a vida e as relações entre governantes e governados por meio de leis. Essa consideração não haveria de ser um problema caso os poderes, como o legislativo, obedecessem a vontade do povo e, caso o executivo, exercesse apenas uma função de garantidor de direitos. Como se sabe, a corrupção também faz parte da história e a crença de que existe a compreensão revelada da vontade geral, universal, é apenas de fato, uma crença. Neste sentido, a questão social e o problema do público e do privado atingem um novo patamar pós-moderno conhecido como biopoder. O que nos resta é nunca deixar de se questionar: qual é o melhor governo?



## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *On Revolution*. New York: Penguin Books, 1990.
- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica e apresentação Adriano Correia. 12ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- BARCELOS MELO, S. A RELAÇÃO ENTRE LEI E VIOLÊNCIA TORNADA INVISÍVEL: considerações sobre a violência política no debate político contemporâneo. *PÓLEMOS – Revista de Estudantes de Filosofia da Universidade de Brasília*, [S. l.], v. 9, n. 17, p. 189–198, 2020. DOI: <https://doi.org/10.26512/pl.v9i17.28720>.
- CORREIA, A. Política e pobreza: com Arendt, contra Arendt. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, [S. l.], v. 1, n. 28, p. 109-121, 2016. DOI: 10.11606/issn.1517-0128.v1i28p109-121. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/116282>>. Acesso em: 03 jan. 2022.
- OLIVEIRA CHAIA, Jade. Da ação à condição: o condicionamento humano e a alienação moderna em Hannah Arendt. *Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, v. 6, n. 11, p. 121 - 149, 14 set. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/13637>>. Acesso em: 06 jan. 2022.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração de Direitos do homem e do cidadão* (1789). Disponível em: <<https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>>. Acesso em: 15 fev. 2022.
- UNITED KINGDOM PARLIAMENT. *Bill of Rights* (1791). Disponível em: <<https://www.law.cornell.edu/constitution/billofrights>>. Acesso em: 15 fev. 2022.





Recebido em: 29/11/2021

Aprovado em: 03/03/2022

Publicado em: 03/05/2022

## O ESTATUTO DA PERCEÇÃO E A SIGNIFICAÇÃO ONTOLÓGICA DO “RETORNO AOS FENÔMENOS” NA FILOSOFIA DE MERLEAU-PONTY

### THE PERCEPTION STATUS AND THE ONTOLOGICAL SIGNIFICANCE OF THE "RETURN TO PHENOMENA" IN MERLEAU-PONTY'S PHILOSOPHY

Juliano Lagôas<sup>1</sup>

([julianolagoas@hotmail.com](mailto:julianolagoas@hotmail.com))

**Resumo:** O objetivo deste artigo é examinar o estatuto do movimento de “retorno aos fenômenos” na filosofia de Merleau-Ponty, mais precisamente em sua obra seminal, a *Fenomenologia da percepção*, de 1945. Trata-se de interrogar as motivações, pressupostos e estruturas fundamentais desse movimento. Parte-se de uma retomada dos aspectos centrais da crítica de Merleau-Ponty ao pensamento moderno, para, em seguida, colocando uma lupa sobre o projeto do filósofo francês, e situando-o no contexto de suas tensas e fecundas relações com a filosofia de Husserl, buscar apreender alguns dos traços que conferem fisionomia singular a esse projeto. Na segunda parte do trabalho, questiona-se as razões do privilégio da percepção no campo fenomenológico tal como Merleau-Ponty o circunscreve. O que nos permite reconhecer a função de abertura primordial ao *ser do mundo* desempenhada pelos fenômenos perceptivos, trazendo para o centro do debate filosófico as inflexões e paradoxos em torno dos quais se organizam as relações entre *ser e fenômeno*.

**Palavras-chave:** Percepção. Ontologia. Fenomenologia. Merleau-Ponty. Crítica.

**Abstract:** The aim of this article is to examine the status of the “return to phenomena” movement in Merleau-Ponty's philosophy, more precisely in his seminal work from 1945, *The Phenomenology of Perception*, comprising a questioning of the motivations, assumptions, and fundamental structures of this movement. This begins with a return to the central aspects of Merleau-Ponty's modern thought critique, followed by placing a magnifying glass on this French philosopher's project, placing it in the context of his tense and fruitful relations with Husserl's philosophy and seeking to apprehend some of the traits that give this project a unique physiognomy. In the second part of the study, the reasons for the privilege of phenomenological field perception as defined by Merleau-Ponty are questioned. This allows us to recognize the function of primordial opening to the being in the world played by perceptual phenomena, bringing the inflections and paradoxes around which the relations between being and phenomenon are organized to the center of the philosophical debate.

**Keywords:** Perception. Ontology. Phenomenology. Merleau-Ponty. Critique.

<sup>1</sup> Doutor em Psicologia Clínica e Cultura pela Universidade de Brasília. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Graduado em Psicologia pela Universidade Federal de São João Del-Rei. Psicanalista e Professor do Centro Universitário de Brasília e Pesquisador-colaborador no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica e Cultura da Universidade de Brasília.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5987952279333424>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5921-7659>.



## INTRODUÇÃO

É bem conhecida a função central da crítica aos “prejuízos clássicos” na formulação do projeto filosófico de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*. Crítica cujo alcance se revela tanto mais amplo quanto mais nos apercebemo-nos da estratégia a partir da qual ela se exerce: embrenhar-se no interior das doutrinas em questão para apreender *de dentro* os pressupostos sobre os quais elas se fundam, de tal modo que a necessidade de problematização inerente ao espírito crítico esteja decididamente vinculada a um esforço de compreensão. Do mesmo modo, a tarefa de realização da crítica como “redução fenomenológica”, isto é, como suspensão da tese ingênua da existência *em-si* do mundo, implica, de partida, a exigência de retificação das categorias com os quais o “pensamento objetivo”<sup>2</sup> opera suas elaborações. Mais ainda, a crítica merleau-pontyana é, de parte a parte, construída sobre a intuição de que a inteligibilidade ou o sentido de um conceito é inteiramente dependente da posição dos problemas aos quais ele visa responder. Daí por que Merleau-Ponty começa por não colocar ao “pensamento objetivo [...] questões que ele próprio não se coloca” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 110), ou seja, por examinar os conceitos sob o horizonte dos problemas que os engendram. A esse respeito, na passagem da crítica ao empirismo à crítica ao intelectualismo, na “Introdução” da *Fenomenologia da percepção*, trata-se muito mais de caracterizar os deslocamentos efetuados quanto à posição dos problemas, do que de exegese de conceitos empiristas e intelectualistas. Tais deslocamentos constituem uma via privilegiada para a compreensão do modo pelo qual se estrutura o problema da subjetividade no projeto de uma filosofia da percepção, tal como é aquele do filósofo francês.

Mas por que uma filosofia da percepção, se sua vocação é contestar radicalmente os prejuízos engendrados no bojo das concepções modernas do sujeito, deve ainda obstinar-se nas sendas do problema da subjetividade? O retorno à percepção não nos permitiria desmontar tal problema e mostrá-lo como já sendo um efeito do escamoteamento da estrutura do fenômeno da percepção? Retomando uma expressão de Heidegger, Merleau-Ponty diz que perdemos o Ser no momento em que o fundamos na consciência de si, no ente (MERLEAU-PONTY, 1991, p.168). Então, recusando a fundá-lo aí, ou mesmo a fundá-lo de qualquer maneira, vertendo

<sup>2</sup> Entendemos aqui por “pensamento objetivo” as filosofias que pautam sua investigação pela tentativa de estabelecer um *ponto indubitável* ao qual a experiência efetiva esteja inteiramente coordenada, um Ser que, do exterior, a determine. É a isso que a crítica merleau-pontyana aos “prejuízos clássicos” nos faz chegar: à possibilidade de reunirmos empirismo e intelectualismo sob uma mesma função, obedecendo à mesma exigência fundamental de um Ser exterior e plenamente determinado.

nosso olhar unicamente à sua presença inalienável, teríamos ainda necessidade de falar a linguagem do sujeito, ou de buscar para a “experiência” um referente?

Todas estas questões reconduzem-se, inicialmente, àquela de saber o que é o *fenômeno* para Merleau-Ponty e de onde vem o privilégio da *percepção* na descrição do campo fenomenal. O já repisado “retorno aos fenômenos”, nuclear ao projeto filosófico de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção*, permite-nos interpretar a *démarche* filosófica de Merleau-Ponty a partir do movimento por cujo meio se impõe a necessidade de uma rearticulação do problema da percepção, à qual toda a consecução de sua obra permanece ligada como que a um ponto de partida a ser incessantemente retomado. Mas a palavra de ordem do “retorno aos fenômenos” vem diretamente de Husserl e, dessa forma, é por si mesma incapaz de comentar a especificidade do projeto merleau-pontyano. É imprescindível esclarecermos o sentido deste retorno na filosofia da percepção de Merleau-Ponty, se ela for mais do que a aplicação de um método fenomenológico geral.

A análise da “Introdução” da *Fenomenologia da percepção* nos lega o seguinte quadro: desembaraçada dos *pressupostos* sobre os quais labora a tradição moderna da racionalidade, a consciência filosófica vê-se diante de uma realidade cuja estrutura caracteriza-se pelo fato de que cada parte só adquire existência em razão de sua fenomenalidade, ou seja, na medida em que aparece a *alguém* sobre o fundo da configuração total do conjunto, a qual lhe confere um valor espacial e qualitativo, muito mais do que um valor lógico. Mas essa primeira abertura ao “campo fenomenal” define, antes, uma tarefa, do que oferece uma solução. Somente a delimitação e, por conseguinte, a descrição desse campo – cujos sedimentos a crítica fez precipitarem-se do interior mesmo das doutrinas examinadas – são capazes de responder às condições do problema das relações entre *fenômeno*, *ser* e *percepção*.

O objetivo deste artigo é examinar o estatuto do movimento de “retorno aos fenômenos” na filosofia de Merleau-Ponty, mais precisamente em sua obra seminal, a *Fenomenologia da percepção*, de 1945. Trata-se de tentar apreender as motivações, pressupostos e estruturas fundamentais desse movimento, buscando cernir algumas de suas consequências para a posição do pensamento merleau-pontyano no campo das relações entre fenomenologia e ontologia. Primeiramente, procuramos retomar alguns dos aspectos centrais da crítica de Merleau-Ponty ao “pensamento objetivo”, no intuito de, com isso, podermos reconhecer o solo originário do qual se nutrem as aventuras do pensamento racional, tanto quanto as evidências da experiência mundana. Em seguida, engajamo-nos na tarefa de pôr uma lupa sobre o projeto filosófico de Merleau-Ponty, situando- no contexto de suas tensas e fecundas relações com o pensamento de Edmund Husserl, e buscando apreender alguns dos traços que conferem

fisionomia singular a esse projeto. Por fim, questiona-se as razões do privilégio da percepção no campo fenomenológico tal como Merleau-Ponty o circunscreve. Ao fazê-lo, recuando para aquém das implicações propriamente epistemológicas do fenômeno perceptivo, encontramos sua função de abertura primordial ao *ser do mundo*. E é do reconhecimento dessa função que podemos deduzir a dupla exigência na qual se condensa a significação ontológica do “retorno aos fenômenos” promovido pelo filósofo francês: de um lado, não abordar o ser sem passar pela estrutura do aparecer; e, de outro, não reduzir o aparecer à imanência de uma consciência intencional, conservando-se, assim, a opacidade e a transcendência constitutivas do mundo perceptivo.

## 1 A FENOMENALIDADE DO MUNDO E A EXPERIÊNCIA

Uma das lições da crítica merleau-pontyana é a de que a reflexão filosófica jamais logrou êxito em dissimular a *evidência* de que o mundo sobre o qual ela se volta, seja para determinar suas condições de possibilidade, seja para desvelar sua essência objetiva, caracteriza-se, antes de tudo, pelo *fato de aparecer*, por não ser, originariamente, um *Nada*, mas também por não ser mais do que o *aparecimento de alguma coisa*, isto é, por não ser *uma Coisa*. Há, diz Merleau-Ponty na esteira de Husserl, um “fenômeno do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. XIII) que se mostra tanto mais inalienável quanto mais desenvolvemos as consequências das tentativas de elidi-lo. Poder-se-á, talvez, objetar que filosofia alguma tenha pretendido dissimular a fenomenalidade do mundo, mas apenas compreendê-la. É preciso, entretanto, examinar de perto a questão. Pois, sem dúvida, quando conduz seus passos à risca do ideal de um Ser exterior plenamente determinado, a reflexão filosófica reduz o “fenômeno”, a sua “evidência originária”, e, mais geralmente, a “ordem dos fatos”, a muito pouca coisa.

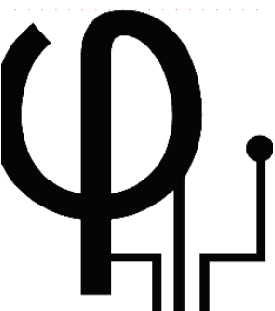
O “pensamento objetivo” admite de bom grado o “fato” de que o mundo aparece. Mais ainda, admite que esse aparecer nos oferece um conhecimento imediato das coisas, sem que nenhuma operação intelectual precise intervir. Nesse sentido, como o mostra Robert Blanché, em *La notion de fait psychique*, “é um fato quer dizer: é assim e não de outro modo, sem que eu compreenda por quê; impõe-se a mim, limito-me a constatá-lo sem poder explicá-lo” (BLANCHÉ, 1935, p. 25, grifos nossos). Qualquer afirmação, mesmo a mais ingênua, já ultrapassa a “ordem dos fatos”; é interpretá-los, e, logo, valer-se de hipóteses e conjecturas que não encontram nenhuma justificação aí onde só há o “dado bruto”. A se crer nisso, não podemos nem mesmo falar em “ordem dos fatos”, porquanto *ordem* já supõe alguma

disposição ou encadeamento. Resta que, diante do “fato”, a consciência nada tem a fazer, reduzindo-se, assim, a algo como uma placa sensível onde os caracteres do mundo se inscreveriam. Entretanto, a filosofia não se contenta com a simples constatação do dado, ela não é apenas uma visão de mundo; o filósofo, ao contrário, é aquele que quer enunciar as razões disto que vê, dar as provas da legitimidade do que enuncia, não enquanto é ele próprio quem fala, mas enquanto qualquer um falaria<sup>3</sup>. Não podendo dissuadir-se da *evidência originária* do mundo, o filósofo não pode, igualmente, eximir-se de compreendê-lo, ou, o que é mesmo, simplesmente viver nele.

Com efeito, para o “pensamento objetivo”, se o exercício da filosofia tem algum sentido enquanto reflexão sobre o mundo, e se se admite o aparecer do mundo como evidente, será preciso distinguir o fato entendido como “experiência bruta”, “fato subjetivo”, do fato entendido como um sistema de articulações inteligíveis em que cada elemento está necessariamente ligado a todos os outros por leis universais e invariáveis, o único que convém qualificarmos de “objetivo” (BLANCHÉ, 1935, p. 27). Opõe-se, assim, o “fato subjetivo” ao “fato objetivo”, assim como o “dado” ao “realizado”, de maneira a demarcar a distância irreduzível entre o que se passa no “interior” da consciência e o que se passa no “exterior”, no mundo objetivo. O estabelecimento de tal oposição não nos deixa enganar quanto à função do reconhecimento inicial do “fato” do aparecimento do mundo: reduzi-lo à interioridade daquele o experimenta, de maneira que, não sendo evidente senão do ponto de vista da consciência imediata, nada pode esclarecer acerca das determinações objetivas do Ser exterior. Depreende-se daí que é somente afastando-nos do *fato do aparecimento do mundo* que poderemos determinar as *razões* disto que nele aparece, em uma palavra, explicá-lo. É que, por sua natureza imediata, o “fato subjetivo” é incompreensível; desprovido de significação intelectual, ele só entra no circuito do conhecimento racional como um ponto de partida, tendo, portanto, apenas um direito relativo e subordinado<sup>4</sup>. Para o “pensamento objetivo”, não há alternativa: ou vivemos na evidência imediata, e então é preciso renunciar à filosofia, uma vez que a “reflexão” implica necessariamente distanciar-se daquilo que se quer refletir; ou procuramos compreender o que vivemos, mas, nesse caso, é preciso recuar, seguir o sentido inverso do

<sup>3</sup> Cf. Châtelet, 1972; em especial pp.100-101

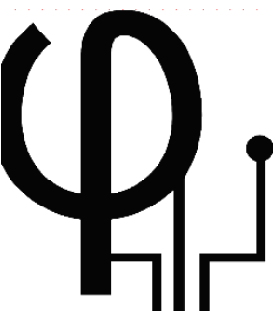
<sup>4</sup> Estamos aqui no fulcro da distinção cartesiana entre os dois domínios distintos de evidência. Por um lado, à luz natural do entendimento, que nos revela a “essência” do mundo, correspondem as evidências *de direito*, as únicas que merecem propriamente o nome de “racionais”, sobre as quais não paira a menor dúvida. De outro, entretanto, há o domínio das evidências *de fato*, aquelas nas quais se apoia o “uso da vida” e que nos *pressionam* a acreditar na “existência” de um mundo atual, mas que, por assim dizer, permanecem sempre recusáveis do ponto de vista da razão, uma vez que não possuem a clareza e distinção intrínsecas à “ideia racional”.



*vivido* para encontrar sua razão essencial, que não é um *fato* detrás do fato, mas a condição possível de todos os fatos. Ora, malgrado as distâncias, às vezes incomensuráveis, que separam as filosofias da racionalidade entre si, não é a busca obstinada pelo fundamento disto que se vive imediatamente e, portanto, que não se poderia encontrar no próprio imediato, mas apenas por uma conversão reflexiva ao inteligível, o que as aproxima? Quer dizer, a despeito do que se tem por fundamento, não é a recusa do testemunho impreciso da experiência imediata, habitada por contradições em todas as partes, o que põe em movimento esta imensa corrente de pensamento que começa com Platão e atravessa os séculos? É o que nos assegura Alquié (1947), em *Une philosophie de l'ambiguïté*:

toda filosofia é inicialmente retrospectiva (“*retour en arrière*”) e desejo de reencontrar a fonte deste mundo objetivo onde o espírito só se crê preso porque primeiramente está preso a si mesmo [...] Se, em Platão, o prisioneiro da caverna vira-se (“*se retourne*”), se Descartes, pela dúvida, inverte a direção espontânea de nosso pensamento perdendo-se no objeto, se Kant, por sua vez, opera a revolução copernicana, não é para voltar à experiência pura, mas antes para reencontrar isto que dá conta da experiência, isto que a explica, suas condições a priori. Está claro que essas condições, sendo aquelas do próprio vivido, não poderiam ser descobertas no vivido. (ALQUIÉ, 1947, p. 62)

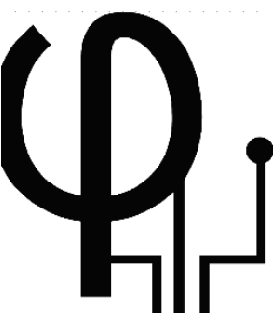
Eis aí, uma vez mais, o sentido do reconhecimento da *evidência* do aparecimento do mundo pelo “pensamento objetivo”: enquanto “fato subjetivo”, isto é, enquanto somente experimentada pelo sujeito, ela não possui significação objetiva, reduz-se à consciência imediata de um signo sensível, aquém de toda afirmação que se possa fazer a seu respeito. Conforme eu esteja situado a cinco palmos ou a cinquenta metros de uma “luminária”, nos dois casos, a imagem que dela obterei será totalmente diferente. No segundo, é provável que eu sequer reconheça ali uma “luminária”, a menos que se trate de uma ocasião em que alguém me pergunte se consigo ver “aquela luminária a cinquenta metros”, mas, de qualquer forma, esse saber do objeto não depende em nada da minha visão. Ora, ainda que eu identificasse a luminária a cinquenta metros, como poderia afirmar que se trata da *mesma* luminária fiando-me unicamente no fato da minha visão? Responder-se-á que só podemos falar de uma significação objetiva daquilo que vemos, de um “objeto aparente” para além das “imagens” que dele nos dão as variações do seu aparecer, na exata medida em que remontamos às condições prévias de toda realidade, as quais, não podendo advir daquilo que elas condicionam, devem ser de outra ordem que a dos “fatos”, ou seja, devem ser da ordem do espírito, função de síntese que reúne as diversas visões discordantes em uma estrutura invariável que é o “objeto”. Trata-se, portanto, de separar a unidade objetiva do *aparente* da



multiplicidade fenomênica-subjetiva do seu *aparecer*. À contingência de “alguma coisa” opõe-se a necessidade e a universalidade do “objeto”. Nesse sentido, se, como dissemos, o “pensamento objetivo” admite o fato de que o mundo *aparece*, ele o faz apenas para demarcar negativamente o domínio de ser ao qual a filosofia deve se voltar, somente para mostrar o que não é essencial à reflexão filosófica, e o que ela pode, ou melhor dizendo, precisa dispensar para adentrar na ordem de problemas que lhe competem.

Sabemos que esta desqualificação do *aparecer* começa com a partilha cartesiana entre *consciência* e *natureza*. Pois, se só existem dois tipos de seres, aqueles cuja propriedade essencial é o “pensamento” e aqueles cuja propriedade essencial é a “extensão”, então não há lugar para o “fenômeno”, entendido como o aparecer de *alguma coisa* que não é pura extensão, desdobrada ponto a ponto no espaço, pois o *alguma* introduz aí um índice de indeterminação, mas que também não é o efeito de uma *cogitatio*, uma vez que ela aparece como independente da verificação de sua presença, como preexistindo à constatação subjetiva. Assim, o *aparecer de alguma coisa* denota uma transitividade entre as regiões do ser-subjetivo e do ser-objetivo à qual intelectualistas e empiristas, exigindo a determinação plena da substancialidade de tudo o que há, não podem reconhecer nenhuma dignidade ontológica. É a esta transitividade que Merleau-Ponty chama “fenômeno do mundo”, e é a reivindicação de seu estatuto ontológico que constitui, por assim dizer, a inspiração maior de sua filosofia, isso que marca uma oposição radical em relação ao “pensamento objetivo”. Precisamos, diz o fenomenólogo, “conceber um mundo que não seja feito de coisas, mas de puras transições” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 370).

Certamente, um dos mais importantes legados da fenomenologia, desde Husserl, é o de ter mostrado que a interrogação filosófica sobre o mundo não implica, conforme a expressão de Merleau-Ponty, a “explicitação de um ser prévio” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. XIX). O mundo fenomenológico não é o efeito de um *Ser* que desdobra no exterior as determinações de tudo o que *pode ser*. Afirmar que o “fenômeno do mundo” é uma *evidência originária* não é identificá-lo a um *Ser* anterior à própria experiência na qual ele se constitui. Ao contrário, é dizer, no caso de Husserl, que nenhum *ser* nos é dado senão através de seus “modos de doação”, ou seja, de seu “sentido de *ser*”; e, no caso de Merleau-Ponty, que a *evidência* do mundo é fundante, originária de uma experiência do *ser* aquém da qual é impossível recuar para reconstituir os passos que a constituíram originalmente. Não posso fingir que o mundo que vejo “diante de mim” nunca tivesse existido para tentar aperceber o momento em que ele passa a existir; nesse fingimento eu só teria, uma vez mais, a experiência da presença maciça de um mundo “atrás de mim”, presença da qual, como diz Merleau-Ponty, “não posso nunca

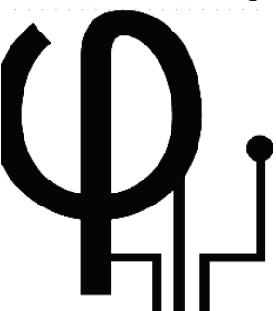


inteiramente dar razão” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. XIV). Em suma, a reconstituição sempre excede aquilo que se quer re-constituir, pois reconstitui *com* o reconstituído, e, em um sentido, é, também ela, uma constituição. Segundo Merleau-Ponty, há um passado original do mundo sempre subentendido pelo presente, mas que, por assim dizer, nunca foi presente, do mesmo modo que toda reflexão pressupõe um “fundo irrefletido” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 325) com o qual não pode jamais coincidir. O erro do “pensamento objetivo” não é exatamente o de buscar uma determinação rigorosa das condições de toda experiência possível, mas o de tentar dissimular o fato de que é da própria experiência que brota o problema de suas condições de possibilidade. Mas não há saída, diz Merleau-Ponty (1992),

a reflexão é uma posição filosófica inexpugnável, todo obstáculo, toda resistência a seu exercício são logo tratados não como uma adversidade das coisas, mas como um simples estado de não-pensamento, uma fissura no tecido contínuo dos atos de pensamento, fissura inexplicável, mas da qual nada se pode dizer, porquanto, literalmente, não é nada [...] É de uma só vez que se realiza a mentira filosófica com que pagamos, de começo, esse método em seguida invulnerável (MERLEAU-PONTY, 1992, p.52)

Todavia, que tal posição seja inexpugnável, é precisamente o que nos impele a forçar suas consequências, a fazê-la deslizar por sobre a “estrada de ferro” que constrói para si fixando os trilhos sobre os dormentes que, depois, crê poder dispensar. Mas é “só-depois” de ter fixado os trilhos, de ter determinado os princípios, que a análise reflexiva denuncia o “fato da experiência”, sobre a qual ela os fixa e os determina, como recusável em nome destes mesmos trilhos e princípios. Que seja. De qualquer maneira, “ainda que depois determine o ‘sem o que’ dessa experiência, nunca este poderá lavar-se da mácula original de ter sido descoberto *post festum*, nem vir a ser o que positivamente funda essa experiência” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 52)

Curiosamente, a fenomenologia merleau-pontyana é uma tentativa de mostrar que a impossibilidade da dissimulação da originariedade do “fato da experiência” não advém de um núcleo de resistência do mundo à negação da sua *evidência*, de uma refratância do mundo ao “pensamento do mundo”, nem tampouco de que a reflexão não pode envolver aquilo que a envolve. Ao contrário, a impossibilidade inscreve-se na própria estrutura da dissimulação; ela se deve simplesmente a que não há dissimulação que já não conte (no sentido positivo) com aquilo que pretende dissimular. É verdade que, com o método de análise reflexiva, não se pretende negar o fato de que vemos *aquilo* que vemos; com ele, pretende-se mostrar que *aquilo* que vemos, não o veríamos se não *soubéssemos* que vemos, se não possuíssemos





a ideia do que seja ver, isto é, se a visão não fosse, antes, pensamento de ver. Mais ainda, não consiste em dizer que nós não *somos* aquilo que *acreditamos* ser, mas que, se não fôssemos, antes de tudo, pensamento, não poderíamos nem mesmo acreditar que somos aquilo que não somos. Mas como saberíamos que somos pensamento se, primeiro, não fôssemos *alguma coisa*, para, depois, pensarmos que essa coisa nós não somos e, por fim, apercebemo-nos de que não poderíamos ser nada se, antes, não fôssemos pensamento de ser *alguma coisa*, quer dizer, certeza do pensamento em geral? A dissimulação é a tentativa de elidir o primeiro momento em benefício dos dois últimos. Mais precisamente, consiste em postular a irreversibilidade dos dois movimentos, o que vai do “fato” ao pensamento de *alguma coisa* e o outro que vai do pensamento de *alguma coisa* à certeza do pensamento *em geral*. Ora, pergunta Merleau-Ponty, “de onde sabemos que existe o puro para si e de onde extraímos que o mundo deve poder ser pensado?” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 295).

A análise reflexiva instala-se nos resultados aos quais ela chega como se eles já estivessem dados desde o início, pois, assevera Merleau-Ponty em seus cursos sobre *A Natureza*, “é próprio de uma filosofia do entendimento só querer tomar por tema o que ela obtém em consequência de um processo de purificação” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 206). É assim que Alquié podia afirmar que o espírito só se crê preso ao mundo “porque primeiramente está preso a si mesmo” (ALQUIÉ, 1947, p. 62): eu só vejo a mesa em que agora trabalho, o monitor sobre ela, o teclado que meus dedos pressionam, estes ao termo do meu braço, etc., porque eu não estou em nenhum desses lugares, não existo à maneira da mesa, do monitor, do teclado, não sou meus dedos ou meu braço; eu estou, antes, em mim mesmo, sou o “não-lugar” – porque qualquer limitação que *eu* me fizer será ainda uma limitação que *eu* me fiz e, portanto, não uma limitação *minha* mas uma limitação *posta* por mim –, o “lugar sem lugar”<sup>5</sup> para o qual todos os lugares existem. Não que eu seja ilimitado, ao que não mais me distinguiria de Deus, mas apenas não-limitado; não infinito, mas não-finito. Todo o problema, entretanto, é o de saber se a explicação da “crença” na existência atual do mundo e do *meu* corpo apaga a própria crença. Merleau-Ponty dirá que, desvendando os “motivos” ou “razões” que a sustentam, a análise reflexiva não apenas não apaga a experiência da adesão espontânea à *evidência originária do mundo*, como também a investe, subrepticamente, de uma atmosfera de eternidade: “se presentemente me engano, é para sempre verdadeiro que me enganei” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 526). A dissimulação não fracassa por não conseguir dissimular

<sup>5</sup> É neste sentido que, segundo Merleau-Ponty, se deve entender a ideia de uma *extensão da alma*, “como a não-impossibilidade, para essa alma, de coexistir em dois lugares diferentes” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 26)

aquilo que pretende, mas por não dissimular a si própria enquanto dependente daquilo que pretende dissimular, e porque, enfim, “a consciência só pode esquecer os fenômenos porque também pode lembrá-los, ela só os negligencia em benefício das coisas porque eles são o berço das coisas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 92). Em suma, a dissimulação é antes um “riscar” do que um “apagar”. Mas de onde vem a obsessão por uma consciência absoluta e por um ser *em si*, positividade absoluta, aquém ou além da experiência, e que não devem nada ao “fenômeno do mundo”?

## 2 O “RETORNO AOS FENÔMENOS” MERLEAU-PONTYANO E O PARADOXO IMANÊNCIA-TRANSCENDÊNCIA

Como dissemos, Merleau-Ponty reivindica para o “fenômeno do mundo” um estatuto ontológico. Significa, sobretudo, que a reflexão filosófica concernente à fenomenalidade do mundo não se restringe a um estudo das *relações de conhecimento* implicadas no fenômeno; em seu fulcro deve estar, ao contrário, a questão das *relações de ser* sugeridas pela abertura do campo fenomenal, sobre as quais, aliás, aquelas de conhecimento se fundam<sup>6</sup>. Sem dúvida, tal formulação não deixará de causar estranhamento no leitor, e não sem razão<sup>7</sup>. Ora, o alcance da fenomenologia, tal como seu fundador, Edmund Husserl, a pretendeu, não se mede precisamente pelo vigor da recusa em emitir “opiniões” ou “juízos” sobre coisas ditas “reais”, sobre o mundo *em si* independente da maneira pela qual o apreendemos, sendo, ao contrário, sua tarefa fundamental *suspender* todas as “opiniões” e “juízos” quanto à realidade transcendente do mundo e ater-se tão-somente aos “fenômenos”, isto é, às coisas tal *como* elas

<sup>6</sup> No artigo *La querelle de l'existentialisme*, publicado na coletânea *Sens et non-sens*, Merleau-Ponty (1996) diz que, com o advento da noção de existência, enquanto ela constitui uma via verdadeiramente nova para pensarmos a condição humana, “a relação do sujeito e do objeto não é mais esta *relação de conhecimento* da qual falava o idealismo clássico e na qual o objeto aparece sempre como construído pelo sujeito, mas uma relação de ser segundo a qual paradoxalmente o sujeito é seu corpo, seu mundo, sua situação, e de alguma maneira, modifica-se” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 89)

<sup>7</sup> Vale a pena mencionar aqui a intervenção feita por Jean Hyppolite após a comunicação de Merleau-Ponty, em 1946, na *Société française de philosophie*, sobre o “primado da percepção”: “gostaria simplesmente de dizer que não percebo uma ligação necessária entre as duas partes da sua exposição, entre a descrição da percepção, que não pressupõe nenhuma ontologia, e depois as conclusões filosóficas alcançadas, que pressupõem uma certa ontologia, uma ontologia dos sentidos” (HYPPOLITE *apud.* MERLEAU-PONTY, 1990, p. 88). Para Hyppolite, uma coisa é constatar o fato de que “a percepção oferece um sentido” (HYPPOLITE *apud.* MERLEAU-PONTY, 1990, p. 88), e outra, bem diferente, é alcançar, sem sair do domínio dos fatos, o “ser do sentido”. Assim, a descrição da percepção, por interessante que seja, é incapaz de oferecer uma solução satisfatória para o problema ontológico do “ser da totalidade do sentido” (HYPPOLITE *apud.* MERLEAU-PONTY, 1990, p. 90). “Há na reflexão do homem uma espécie de reflexão total” (HYPPOLITE *apud.* MERLEAU-PONTY, 1990, p. 90), da qual não damos conta se partimos da ideia de que “tudo é percepção”.

são dadas no interior do fluxo dos “vividoss” da consciência? E não é este o sentido profundo da “redução fenomenológica”, nisto que ela conduz a uma conversão da atitude natural e ingênua, caracterizada, segundo Renaud Barbaras, em *Le desir et la distance*, “pela tese da existência do mundo enquanto única realidade espaço-temporal subsistente em si” (BARBARAS, 1999, p. 61), em atitude transcendental, que faz o mundo aparecer como inteiramente atravessado pela marca da subjetividade e pelos “múltiplos modos de doação” (MOURA, 2001, p. 215) unicamente através dos quais um objeto pode se apresentar?

Decerto, salta aos olhos do leitor de Husserl a inspiração antiespeculativa e a consequente crítica ao positivismo ontológico das ciências da natureza; inspiração e crítica pelas quais a fenomenologia se define em suas origens<sup>8</sup>. À fenomenologia, entendida no sentido husserliano, não cumpre, segundo Moura, em *A crítica da razão na fenomenologia*, “saber como as coisas são, mas sim como opera a consciência de coisa” (MOURA, 1989, p. 23). Decorre daí que, “aos olhos de Husserl, não haverá jamais uma fenomenologia do ser, mas apenas uma fenomenologia da razão” (MOURA, 1989, p. 22). A “ontologia não é fenomenologia” (HUSSERL *apud.* MOURA, 1989, p. 24), dirá Husserl em *Ideias III*. Então, como compreender a reivindicação merleau-pontyana, quando a confrontamos com a censura husserliana ao empreendimento fenomenológico de toda questão sobre o ser, sobre as coisas enquanto tais, enfim, de qualquer ontologia positiva?

Para responder a essa questão será preciso, antes, passarmos em revista algumas considerações. Em primeiro lugar, como bem o alerta Sacrini, em *Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty*, as relações de Merleau-Ponty com a fenomenologia não podem ser reduzidas às mesmas que ele estabelece com o pensamento de Husserl<sup>9</sup>. Pois, embora seja verdade que seu programa filosófico tenha sido forjado no bojo do enorme interesse que ele dedicou ao estudo das obras de Husserl, não se pode deixar de verificar, entretanto, que tal interesse se estende para além desses limites, ele “abarca os trabalhos de Fink, Gurwitsch, Scheler e Conrad-Martius, autores cuja importância para seu trabalho não pode ser negligenciada” (SACRINI, 2008, p. 151). Em segundo lugar, é preciso recusar a ideia de uma filiação inicial irrestrita de Merleau-Ponty ao projeto husserliano de fenomenologia, seguida de uma ruptura radical com tal projeto, somente a partir da qual se poderia falar em um projeto propriamente merleau-pontyano de fenomenologia. Ao contrário, defende Sacrini, desde o início, há em Merleau-Ponty um projeto filosófico próprio, “o qual guia a leitura dos textos de Husserl e o leva a formular, na *Fenomenologia da percepção*, uma noção ampliada de

<sup>8</sup> Cf. Schéerer, 1974, p. 237-238. Cf. ainda, Patocka, 2002b, pp. 233-235.

<sup>9</sup> Cf. Sacrini, 2008, p. 151.

fenomenologia” (SACRINI, 2008, p. 152). Por fim, é importante matizarmos a afirmação de que Husserl censura à fenomenologia todo discurso de cunho ontológico. A questão das relações entre fenomenologia e ontologia é seguramente uma das mais difíceis e embaraçosas na filosofia de Husserl. Mesmo os intérpretes mais dedicados a defender a manutenção, em toda a sua filosofia, da distinção radical entre o discurso fenomenológico e o discurso ontológico, como é o caso de Moura, não hesitam em admitir que, embora não sirvam “para definir seu campo temático”, os “conceitos ontológicos” e do saber positivo “penetram na esfera da fenomenologia” (MOURA, 1989, p. 23).

Emmanuel Levinas, em *Theorie de L'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*, vai mais longe e defende que a fenomenologia husserliana não apenas implica abertura ao exterior, à ontologia, ao saber positivo, como também o vigor do método fenomenológico advém precisamente do fato de ser aplicável a uma diversidade de domínios<sup>10</sup>. Mais ainda, segundo esse intérprete, a problemática da “constituição” na fenomenologia transcendental encaminha-se na direção da problemática ontológica da “origem” do mundo, no sentido heideggeriano: “Husserl buscou o fenômeno primeiro da verdade e da razão, e ele o encontrou na intuição compreendida como a intencionalidade que atinge o ser” (LEVINAS, 1984, p. 135). Evidentemente, o ser que a intencionalidade atinge não é o ser *em si* das ontologias positivas, das ciências regionais, mas os *modos* de ser da “ontologia intencionalista”. Tal ontologia, assegura Levinas, é o *telos* do idealismo fenomenológico. Vista sob esse ângulo, a tese da “penetração” dos conceitos ontológicos mostra-se demasiadamente tímida, já que ainda supõe uma exterioridade irreduzível entre fenomenologia e ontologia, os conceitos desta, embora “penetrem” na esfera daquela, permanecem-lhe essencialmente exteriores<sup>11</sup>. Daí, a nosso ver, não ser suficiente deter-se na afirmação de que “ontologia não é fenomenologia”.

<sup>10</sup> Cf. Levinas, 1968. pp. 84-89.

<sup>11</sup> Jean Desanti (1976), em *Introduction à la phénoménologie*, realiza um mapeamento detalhado das aporias nas quais o projeto husserliano se encerra à medida que se avulta o privilégio concedido ao *Ego* transcendental, nome-próprio da obstinada tentativa de “fechamento fenomenológico do campo transcendental” (p. 59) em sua impenetrabilidade e pureza originárias. Dito de um modo geral, segundo Desanti, as aporias às quais o projeto husserliano é conduzido decorrem de uma mesma dificuldade essencial: para definir o “*Ego* transcendental”, “função originariamente reveladora” (p. 55), “operador reflexivo” que permite a transformação do “campo reflexivo natural” em “campo reflexivo reduzido” (p. 54), o método fenomenológico vale-se de atos “eles próprios tomados do tecido já normatizado do campo reflexivo” (p. 142), campo cuja constituição e normatização já supõem a originariedade do *Ego* transcendental, o que, com efeito, introduz uma circularidade inultrapassável. O que interessa aqui, na verdade, é salientar que, segundo essa interpretação, o “fechamento” do campo transcendental como “campo do pensável” (p. 149), e a consequente circularidade que ele introduz, torna-se o signo do “fracasso” do projeto de uma fenomenologia transcendental, na medida em que sobrevive nele um caráter especulativo reiteradamente rechaçado por seu precursor.

Permanece a questão de saber *qual* ontologia não é fenomenologia, e se não há condição que torne possível a ontologia como fenomenologia. Afinal, Husserl diz, em suas *Meditações cartesianas*, que “um dos sucessos da fenomenologia, em seus primórdios [foi o de ter] conduzido a ensaios de uma nova ontologia, essencialmente diferente daquela do séc. XVIII” (HUSSERL, 2001, pp. 150-151), ou seja, daquela comandada pela “atitude dogmática”. Ou ainda, no “Epílogo” dessa mesma obra, que “a fenomenologia transcendental, sistemática e plenamente desenvolvida, é o *ipso* de uma autêntica ontologia universal” (HUSSERL, 2001, p. 169). É verdade que a legitimidade dessas “novas ontologias” e dessa “ontologia universal” depende inteiramente do entendimento dos “problemas constitutivos(...) como aqueles de plano especificamente filosófico” e do abandono do “domínio natural(...) em favor do domínio transcendental” (HUSSERL, 2001, p. 151). No fim das contas, a ontologia à qual se trata dar direito de cidadania no território da fenomenologia é aquela que *já* se submeteu ao crivo da censura de dirigir-se às *estruturas concretas* da realidade; em termos husserlianos, aos “objetos puros e simples” da experiência, isso que significa: ontologia do “fenômeno”, das coisas enquanto correlatos da consciência transcendental, e não do “existente”, das coisas enquanto “reais”, oposição que, evidentemente, amortiza sobremaneira o sentido forte que o termo ontologia carrega de investigação sobre o que “Há”<sup>12</sup>. A incorporação da fenomenologia de Husserl por Merleau-Ponty não aceitará tal oposição, já que é da “experiência efetiva”, do “existente”, que sempre se tratará de partir, embora o filósofo francês admita que esta é uma atitude nunca *definitivamente* autorizada pelo fundador da fenomenologia, obcecado até o fim pelo ideal da “constituição universal” e pela subjetividade transcendental pura e despojada de toda inerência à existência concreta. É o que lemos em uma nota da *Fenomenologia da percepção*:

Em sua última filosofia, Husserl admite que toda reflexão deve começar por retornar à descrição do mundo vivido (*Lebenswelt*). Mas ele acrescenta que, por uma segunda ‘redução’, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocadas no fluxo transcendental de uma constituição universal em que todas as obscuridades do mundo seriam reconhecidas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 489, nota 8)

<sup>12</sup> Trata-se, para Husserl, como propõe Moura (1989, p. 24), de distinguir a ontologia no “sentido estrito”, que se dirige à coisa em si mesma, ao “objeto puro e simples”, da ontologia no “sentido amplo”, que se dirige aos modos de conhecimento da coisa, entendida como pólo noemático da correlação intencional, a única cuja penetração no território propriamente fenomenológico é legítima. Cf. ainda Galeffi, 2000: “a fenomenologia é a via de acesso e o modo de verificação para se determinar o que deve constituir tema da ontologia. *A ontologia só é possível como fenomenologia*” (p. 31).

Não obstante, Merleau-Ponty, sob a influência da leitura de alguns inéditos de Husserl, como *Erfahrung und Urteil* e parte da *Krisis...*, se empenhará de maneira infatigável em deslindar a “virada” significativa que representa o último período da filosofia do mestre alemão, no qual, como julga em uma outra nota da *Fenomenologia da percepção*, ele “tomou plenamente consciência do que significava o retorno ao fenômeno e tacitamente rompeu com a filosofia das essências” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 81, nota 44). “Tacitamente”, observe-se, e não explicitamente<sup>13</sup>. Importa observar aqui que, para Merleau-Ponty, trata-se menos de expor as aproximações e afastamentos entre fenomenologia e ontologia no pensamento de Husserl do que de situar seu próprio projeto face às “oscilações” que animam interiormente o movimento da filosofia husserliana. E tais “oscilações”, aos olhos de Merleau-Ponty, não designam nenhum tipo de indecisão ou recusa de Husserl em pronunciar-se de maneira definitiva sobre a questão; diferentemente, são índices das dificuldades intrínsecas à realização efetiva da fenomenologia como “fenomenologia transcendental”; nas palavras de Sacrini, “oscilação entre projeto e resultados” (SACRINI, 2008, p. 166). Em que pesem as discordâncias acerca da questão das relações entre fenomenologia e a ontologia em Husserl, o certo é que elas retiram seu fôlego do próprio itinerário husserliano, das inflexões, deslizamentos e retificações às quais ele próprio, paulatinamente, submeteu sua filosofia.

A fidelidade de Merleau-Ponty ao preceito husserliano de “retorno aos fenômenos” não deve ser confundida com uma fidelidade à filosofia completa do mestre alemão e a todos os seus desdobramentos. Primeiramente, é o conceito mesmo de “fenômeno” que, segundo Merleau-Ponty, precisa ser revisto, se quisermos dar ao preceito do “retorno aos fenômenos” toda a sua importância e seu caráter decisivo. Quanto a isso, o exame do sentido que a “redução fenomenológica” – operador da conversão da atitude natural em atitude fenomenológica e, por

---

<sup>13</sup> O caráter “parcial” que Merleau-Ponty observa no que concerne ao rompimento de Husserl, em sua fase final, com o idealismo transcendental, foi-nos sugerido pela leitura da tese de Sacrini, *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*, à qual nos referíamos acima. (Cf. SACRINI, 2008, pp. 156-159). O artigo “O Filósofo e suma sombra” (MERLEAU-PONTY, 1991) pode ser tomado como o testemunho preciso do empenho de Merleau-Ponty em restituir uma dimensão ontológica da filosofia de Husserl, para além do caráter estritamente idealista que frequentemente lhe é atribuída. Ali, Merleau-Ponty assegura que “passando para a ordem pré-teórica, pré-tética ou pré-objetiva, Husserl subverteu as relações entre o constituído e o constituinte” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 190). É que, nascida do “projeto de posse intelectual do mundo, a constituição torna-se cada vez mais, à medida que vai amadurecendo o pensamento de Husserl, o meio de desvelar um reverso das coisas que não constituímos” (p. 199). A filosofia das essências que motivava o projeto filosófico de Husserl em suas origens, confrontada com a “meditação do sensível”, vê-se constrangida a dar lugar na ordem da reflexão a uma “analítica das existências”, e mesmo concebê-la como uma espécie de condição para sua realização. Pois, para “colocar o ser absoluto ou verdadeiro como correlativo de um espírito absoluto, ele precisaria, para merecer seu nome, ter alguma relação como o que nós homens chamamos o ser” (p. 189)

consequente da liberação do olhar filosófico para a estrutura fenomênica do mundo – adquire na *démarche* merleau-pontyana, mostra-se uma via sobremaneira fecunda.

A “redução fenomenológica” é, sem dúvida, a pedra de toque da fenomenologia husserliana. Merleau-Ponty observa que não é um acaso o fato de não existir “questão em relação à qual Husserl tenha despendido mais tempo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. VI). O conceito de “redução” expõe a fenomenologia às maiores dificuldades, ao mesmo tempo em que constitui a “via régia” para sua realização. Por um lado, ele permite situar a originalidade da “atitude fenomenológica” face à “atitude natural”, fazendo aparecer os “fios intencionais que nos ligam ao mundo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. X), e, assim, revelando o sujeito como ser *no* mundo. Desta feita, a “redução” aparece como signatária do rechaço da subordinação da vida da consciência à posição – característica da “atitude natural” - de um mundo *em-si* irredutivelmente exterior. Mas é também na prática da “redução” que Husserl encontra autorização para integrar o *ser do mundo* à ordem da imanência pura da consciência, despojando-o “de sua opacidade e de sua transcendência” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. VII)<sup>14</sup>, ou ainda, como diz o filósofo alemão, reduzindo o “eu humano natural [...] ao transcendental” (HUSSERL, 1992, p. 9).

Essa dupla entrada da “redução”, a primeira inaugurando uma nova “atitude”, e a segunda fazendo da novidade o apanágio de uma subjetividade transcendental, nos dá a exata medida das dificuldades às quais ela conduz, tanto quanto da sua fecundidade. Eis por que Merleau-Ponty pôde identificá-la, ao mesmo tempo, à fórmula de uma “filosofia idealista” e de uma “filosofia existencial” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. XI). O “fenômeno”, segundo uma ou outra, designará coisas bem diferentes. O resultado a que a redução nos faz chegar, caso a consideremos do ponto de vista do ser *no* mundo ou do mundo *para* o ser-da-consciência, define tarefas distintas à reflexão filosófica. “Ao analisar, após essa redução fenomenológica, a corrente de vivências puras que permanecem, [o método fenomenológico] constata que a consciência é consciência de algo. Esse algo chama de fenômeno” (ZILLES, 2007, p. 218). Pela redução, o mundo se fenomenaliza, ou, antes, a fenomenalidade própria ao mundo é liberada dos prejuízos objetivistas que comandavam tomá-lo por um *ser* repousando em si mesmo, o que significa, segundo a fórmula “idealista”, fazer aparecer esfera de *ser* unicamente na qual

<sup>14</sup> Cf. Schérer (1974): “A ‘redução’ suprime o ‘valor de ser’ atribuído ao mundo na atitude natural, mas ela revela o seu sentido, o que significa que desempenha um papel de revelador das intencionalidades dissimuladas pela crença ingênua no mundo: ‘nosso olhar liberado por essa *epoché* abre-se então para o fenômeno universal: o universo da consciência puramente como tal’ e, correlativamente, para ‘o fenômeno universal do mundo existente para mim’ (Posfácio às *Ideias*)” (p. 250)

uma coisa pode adquirir sentido, a da subjetividade<sup>15</sup>, e, segundo a fórmula “existencial”, religar o aparecimento do mundo à ordem “pré-objetiva” da qual ela depende, e que ainda não supõe nenhum ato de apreensão subjetiva, mas apenas o aparecer de *alguma coisa* (*Etwas*).

Vejamus rapidamente em que consiste a acepção usual que Husserl dá ao termo “fenômeno”, se é que podemos falar de acepção usual no que diz respeito a uma noção tão complexa e enigmática, a despeito de todas as retificações e escansões às quais ela foi, progressivamente, submetida. Dito de um modo geral, a caracterização husserliana do “fenômeno” parte do fato de que o *aparecer* do mundo, antes de portar em si qualquer índice da existência “real” desse mundo, reenvia originariamente aos “modos” através dos quais ele é visado pela consciência, segundo seus “modos de doação”, ou ainda, segundo o sentido que a consciência lhe confere. E, à medida que o fenômeno é apreendido inicialmente como doação de sentido pela consciência, é forçoso admitir que ele não se refere a “objetos” no sentido do “objetivo”, mas apenas a “significações”, pertencendo, portanto, a uma esfera “anterior àquela do ‘ser’ no sentido de ‘real’” (MOURA, 2001, p. 221), e configurando-se, assim, como “o meio ideal pelo qual temos acesso à realidade” (MOURA, 2006, p. 46). Trata-se de uma determinação essencial do fenômeno: a de que todo *aparecer* implica necessariamente um sujeito para o qual os objetos que nele se manifestam voltam sua face, e de cuja “vivência imanente” todas as transcendências retiram sua evidência. O sujeito designa, desta maneira, a condição prévia de toda aparição, já que seria inconcebível uma aparição que não reenviasse a outra coisa que ela mesma, quer dizer, uma aparição em-si, ou ainda, uma “presença sem modo de apresentação” (MOURA, 2001, p. 228). Toda aparição é aparição *de algo* para uma consciência, donde se segue que a “coisa” nunca é dada tal como ela é em si mesma, mas apenas segundo a maneira pela qual ela é visada, precisamente o que Husserl exprime através da sua teoria da “doação por perfis”. Todavia, que a “coisa” seja dada por perfis, não significa que ela seja uma “aparência subjetiva”, ou que seja absolutamente transcendente em relação à consciência.

É sempre sob o ideal de uma “doação adequada” da “coisa fenomenal” que a teoria husserliana da “doação por perfis” se desenvolve<sup>16</sup>. Enquanto é apenas *visada* pela consciência, a coisa só se mostra através de seus perfis, transcende sempre seus modos de aparição; mas enquanto o sujeito pode, por princípio, voltar-se sobre si, ou seja, sobre suas vivências imanentes, toda a distância entre *ser* e *aparecer* se suprime: ora, diz Barbaras, “contrariamente

<sup>15</sup> Como bem o mostra Barbaras (1999), “dizer de uma realidade que ela aparece, é dizer que ela é apreendida na e por uma consciência e, portanto, que ela é constituída de *vividós*” (p. 34)

<sup>16</sup> Cf. Barbaras, 1999, pp. 75-79



à coisa transcendente, o próprio do vivido é que ele não se dá por esboços: nada nele excede sua aparição, ele não é senão isto que ele parece, identidade absoluta do aparente e da aparição” (BARBARAS, 1999, pp. 75-79). Que a coisa seja dada por perfis, isso não exprime nenhuma imperfeição ou limitação das capacidades cognitivas do sujeito, mas apenas uma “ausência provisória”, que desaparece tão logo o sujeito retorne reflexivamente a si, à esfera absoluta das “vivências imanentes”, na qual a própria coisa é conhecida de maneira original e na evidência da “plena concordância entre o visado e o dado como tal” (HUSSERL, 1959-1963, p. 151).

A *epoché*, momento inaugural da redução fenomenológica, desvela uma esfera absoluta de consciência, diante da qual todo ser é relativo e de onde todo ser retira seu sentido. A redução, tomada em seu mais alto teor idealista, identifica o *aparecer do mundo* a um fluxo de “vivididos” imanentes à consciência, ao mesmo tempo em que faz a *evidência originária* desse aparecer repousar sobre “atos intencionais” de apreensão, dados, também eles, à reflexão imanente. Não que a existência do mundo seja reduzida a um agregado de representações no interior de uma consciência substancial. A transcendência ao mundo é assegurada pela estrutura intencional do fenômeno, pelo fato de que a consciência é sempre consciência *de* algo, sempre orientada para outra coisa que não ela mesma, de vez que os objetos só se apresentam a ela *como* correlatos intencionais, não estão realmente contidos na consciência, estão aí apenas enquanto são *visados*. Mas os próprios “atos intencionais” devem ser *vivididos* pela consciência; na medida em que são em si mesmos desprovidos de conteúdo objetivo, em que só se relacionam ao objeto sobre o modo do vazio, eles exigem, como seu *telos*, atos de “preenchimento” que tornem o objeto presente em sua realidade corpórea, em uma palavra, como *vivido*. É a tendência ao *preenchimento* que, segundo Barbaras, caracteriza a “orientação fundamental da intencionalidade em direção ao conhecimento” (BARBARAS, 1999, p. 19), e é ela que Husserl tinha em mente quando falava nas *Investigações Lógicas* da necessidade de acrescentar aos “atos intencionais significativos”, nos quais o objeto só entra em jogo como representado, como “X idêntico e vazio” (HUSSERL *apud*. MOURA, 2001, p. 224), quer dizer, apenas como *visado*, os “atos intencionais intuitivos”, os quais apresentam o “próprio objeto” em sua evidência imediata<sup>17</sup>. Ora, observa Barbaras, é extraordinariamente difícil compreender como essa função de manifestação que são os “atos intencionais”, se eles próprios são “vivididos

<sup>17</sup> Sobre a distinção que Husserl faz entre “atos significativos” e “atos intuitivos”, *cf.* Barbaras, 1999, pp. 16-20.

imanentes”, dados a si mesmos na reflexão, pode fazer aparecer uma transcendência verdadeira, isto é, permitir à consciência sair de si mesma e abrir-se a um objeto exterior<sup>18</sup>.

Toda a dificuldade, segundo Barbaras, provém do fato de que Husserl passa do “aparecer como tal, liberado pela redução, à *posição de uma consciência* ‘preenchida’ de vividos, encarregada de alguma maneira de sustentar este aparecer” (BARBARAS, 2009, p. 72). Tal passagem, Barbaras denomina “subjetivação husserliana do aparecer” (BARBARAS, 1999, p. 39), no sentido em que circunscreve a fenomenalidade do mundo àquilo que pode, de direito, ser dado com evidência a uma consciência absolutamente transparente a si mesma. Assim, malgrado a intenção de desvelar o mundo segundo a estrutura fenomênica que lhe é própria, a redução termina por se transfigurar no operador da subordinação do aparecer *de alguma coisa*, do “fenômeno do mundo”, a *uma coisa*, a um ser positivo: o “vivido imanente”. Eis, nas palavras de Merleau-Ponty, o sonho de imanência que a redução, em sua versão idealista, testemunha: “o retorno a uma consciência transcendental diante da qual o mundo se desdobra em uma transparência absoluta, animado do começo ao fim por uma série de apercepções que caberia ao filósofo reconstituir a partir de seu resultado” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. VII)

É notável que a reconstituição da estrutura original do *aparecimento do mundo* a partir de “vivências imanentes” entra claramente em choque com aquela primeira caracterização do “fenômeno” como *aparecer de algo* para uma consciência. O princípio da intencionalidade que comandava tal caracterização e prescrevia não tomar *o que* aparece à consciência como realmente “contido” nela, parece não concordar muito bem com a subordinação do *aparecer* à ordem dos “vividos imanentes”. Pois, embora o “imanente” não seja compreendido aí no sentido de “contido-em”<sup>19</sup>, de alguma coisa “interna” à consciência, precisamente o que o conceito de intencionalidade visa afastar, ele serve, de qualquer maneira, para designar algo como uma interioridade, a qual, no momento mesmo em que se estabelece como esfera absoluta de sentido, exterioriza do campo fenomenal a título de “coisa transcendente” tudo o que não satisfaz o critério de “transparência absoluta” com o qual suas evidências são talhadas. A situação se complica ainda mais se atentarmos para o fato de que tomar os “vividos” da consciência como “objetos de reflexão” opõe-se àquilo que a própria imanência pretende

<sup>18</sup> Cf. Barbaras, 2007, pp. 117-120. Cf. Patocka, 2002a, p. 180-184. Segundo Desanti (1976), a fenomenologia husserliana, na medida em que se pretende “filosofia primeira”, sempre se verá confrontada com o problema do solipsismo, por assim dizer, com o mistério da experiência: “como o *Ego* que eu sou pode, enquanto imanente a si-mesmo, constituir o lugar ao qual se ata e se desata toda transcendência, a do mundo tanto quanto a do outro?” (p. 109)

<sup>19</sup> A respeito desta confusão suscitada pelo termo imanência, cf. Moura, 2001, pp. 253-256.

estabelecer: a absoluta inerência da consciência a si mesma, a inexistência de qualquer “distância de si a si próprio”<sup>20</sup>. De outra parte, é o próprio Husserl quem nos lembra, nas suas conferências de 1908, publicadas sob o título de *A Ideia da fenomenologia*, que “o referir-se ao transcendente, o intentá-lo neste ou naquele modo é um caráter intrínseco ao fenômeno” (HUSSERL, 1986, p. 73). Não pretendemos desenvolver aqui essas dificuldades, mas apenas sublinhar a situação paradoxal com a qual nos deparamos quando tentamos articular o caráter intencional e, em certo sentido, transcendente, do “fenômeno”, sua apresentação perspectiva, e o caráter imanente do “vivido”, no qual a distinção entre o “perfil” e a “coisa perfilada” desaparece.

É certamente no bojo do paradoxo da imanência e da transcendência, no que ele radicaliza a tensão entre teoria da constituição e descrição dos fenômenos, entre reflexão transcendental e facticidade irreduzível da experiência, que o projeto de uma *Fenomenologia da percepção* se estabelece. Mais precisamente, sua inscrição é, por assim dizer, uma espécie de *exponenciação* do paradoxo da imanência e da transcendência. Talvez, a reivindicação de um estatuto ontológico para o “fenômeno do mundo” seja apenas a consequência incontornável dessa *exponenciação* do paradoxo, ou se se quiser, de sua radicalização. Vejamos que sentido pode haver em refletir pela via da radicalização de um paradoxo, ou ainda, em começar a reflexão por uma situação na qual, estimou-se frequentemente, é concedido a uma filosofia, quando muito, terminar.

### 3 DO FENÔMENO DA PERCEPÇÃO ÀS ABERTURAS DO SER

A *Fenomenologia da percepção* não é propriamente um livro sobre “princípios de fenomenologia”, ou, pelo menos, não é da tarefa de fornecer tais princípios que ela parte. Se Merleau-Ponty se depara com a necessidade de estabelecer “ideias diretrizes” de seu programa filosófico nessa obra, é em virtude mesmo da exploração do tema que nela é tomado por fundamental. Nossa percepção, garante o filósofo francês, é “animada por uma lógica” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 420), o campo fenomenal não é uma “camada de experiências pré-lógicas ou mágicas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 489). Ocorre apenas que essa lógica não deve jamais ser entendida à maneira de uma ordem de legalidade imposta pelo pensamento à experiência perceptiva; ao contrário, é a experiência a única a nos ensinar a lógica da

<sup>20</sup> Cf. Schéerer, 1974, pp. 247-248.

percepção. Não precisamos aqui fazer economia do pleonasma: a *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty é antes de tudo uma “fenomenologia da percepção”. E o é por uma razão nada trivial. Dito de uma maneira talvez apologética, é que o fenômeno da percepção exprime, em toda sua densidade, a experiência primordial de abertura ao *ser* do mundo. Uma abertura cujo estatuto de verdade decorre de um tipo de *fé*, antes que de uma possessão intelectual.

É preciso afastar, desde já, a possibilidade de que a *Fenomenologia da percepção* seja interpretada como “aplicação” de um método geral de abordagem dos fenômenos a um gênero específico de fenômenos. Aos olhos de Merleau-Ponty, a percepção é, por assim dizer, o fenômeno por excelência, pois atesta a relação de co-pertencimento entre o sujeito e o mundo, entre a imanência do vivido e a transcendência da coisa; como nos diz em *O primado da percepção*, “é o fenômeno paradoxal que nos torna acessível o ser” (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 49). É o “primado da percepção” que nos permite compreender a significação ontológica do “retorno aos fenômenos” merleau-pontyano, na medida em que o fenômeno perceptivo não designa apenas a apresentação perspectiva das coisas segundo um “ponto de vista”, não evidencia apenas a presença de um mundo *para nós*. Para além do perspectivismo, cada percepção traz consigo a marca indelével do que “há”, do *ser* do mundo. “Não se trata de limitar-nos aos fenômenos, de fechar a consciência em seus próprios estados, reservando a possibilidade de um outro ser para além do ser aparente [...], mas de *definir o ser como aquilo que nos aparece*” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 532, grifos nossos).

É somente sobre o fundo da abertura originária efetuada pela percepção que a teoria da “doação por perfis” recebe seu sentido próprio; pois, se é verdade que eu só tenho acesso à coisa através de certos aspectos seus, é verdade também que é a própria coisa que me é dada através de cada um de seus “perfis”. Nesse sentido, “o percebido é apreendido de uma maneira individual como ‘em si’, isto é, como dotado de um interior que eu não acabaria nunca de explorar, e como ‘para mim’, isto é, como dado em pessoa através de seus aspectos momentâneos” (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 220). Na percepção, diz o filósofo francês, “a coisa nos é dada ‘em pessoa’ ou ‘em carne e osso’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 428), e ela não o seria se não reenviasse ao sistema total das coisas, quer dizer, ao mundo tal como “está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. V), antes de toda posição de objeto. O privilégio da percepção na fenomenologia de Merleau-Ponty advém de que ela expõe a essência do campo fenomenal: a de que a transcendência da coisa e a imanência dos “perfis” àquele que percebe reenviam ambas ao *fato da existência*, à evidência originária da presença do “mundo”. De modo que a relação estabelecida no fenômeno não é apenas a da “manifestação” àquilo que se manifesta, mas, antes, a da

“manifestação” ao “mundo” no qual *alguma coisa* pode se manifestar. E a essência desse mundo não é aquilo que *nele* (em seu interior) permanece invariante a despeito das variações de seu aparecer, mas aquilo que atravessa todas as variações do *aparecer de alguma coisa*; em outras palavras, a própria estrutura de sua presença. Eis o que nos diz Barbaras (1999) a esse respeito:

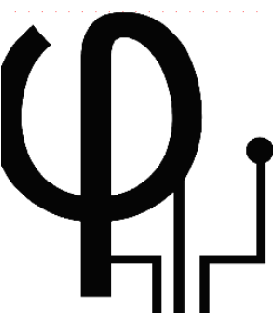
Aparecer é sempre aparecer no seio do mundo; toda aparição de alguma coisa é por princípio *co-aparição de um mundo*. Com efeito, o mundo é esta totalidade aberta, este englobante absoluto, campo de todos os lugares possíveis. Ele não é nem a soma dos entes que aí surgem, nem um tipo de Sobre-objeto – quer o concebamos como um quadro vazio ou como um meio específico independente disto que aparece – mas a seiva de toda aparição, elemento que não se distingue dela, precisamente porque ele não é um objeto, que não é senão o conjunto das aparições e se constitui ao mesmo tempo em que elas (BARBARAS, 1999, p. 83)

Neste sentido, a percepção deve ser apreendida em sua referência a um “mundo” que não pode nem ser concebido como um *Nada* sobre o fundo do qual um *Ser positivo* e idêntico a si mesmo em todas as partes se destacaria, nem dado à maneira de uma “soma de objetos” no interior da qual cada “objeto individual” é fixado. Ao contrário, o mundo é o campo de presença prévio e constitutivo de toda “concepção”, de todo “dado” ou de toda “fixação”, é aquilo que torna possível a ideia de *Nada* e de *Ser positivo*, bem como o aparecimento de algo como um “objeto”. Mais ainda, a presença irreduzível do mundo é o estofado da “transcendência da coisa” na doação por perfis, pois, no fim das contas, a “transcendência da coisa” é apenas um aspecto da “transcendência do mundo”, isto é, do recuo indefinido do mundo face às tentativas apreendê-lo à maneira de um objeto de pensamento. Ora, dizer que a coisa transcende os perfis através dos quais se mostra é dizer que ela não se esgota em seus *modos de aparição*, mas então porque nunca temos o mundo inteiro sob o nosso olhar, porque ele persiste em sua unidade indefinidamente aberta, nunca se desdobra inteiramente<sup>21</sup> – e, portanto, não se totaliza – diante da consciência como um objeto translúcido, “penetrado de todos os lados por uma infinidade atual de olhares que se entrecruzam em sua profundidade e não deixam nada escondido em uma transparência absoluta” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 106). O “objeto translúcido” é apenas a “coisa transcendente” destacada do campo de presença que ela pressupõe.

<sup>21</sup> É importante observar que, malgrado a reversibilidade entre o mundo e as coisas, há uma distinção entre eles que não pode ser negligenciada. Pois, se toda aparição é “co-aparição” de um mundo, isso significa tanto que ele é o pré-dado da doação de qualquer coisa, quanto que ele é o “solo de *todo* conteúdo” e, neste sentido, não pode ser “situado do lado do conteúdo” (BARBARAS, 1999, p. 85). Assim, como mostra Bernet (1992), em *Le sujet dans la nature*, o mundo se distingue de toda coisa porquanto “há uma infinidade de coisas, mas um único mundo” (p. 75).

É verdadeiro, entretanto, diz Merleau-Ponty, que a “percepção abre-se sobre coisas” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 85), chega a objetos, e que “o objeto, uma vez constituído, aparece como a razão de todas as experiências que dele tivemos ou que dele poderíamos ter” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 103). Uma vez fixado ao termo do movimento exploratório do olhar, o objeto recolhe em si todo o espetáculo perceptivo, todas as perspectivas se encadeiam e se contraem em uma experiência presente à qual todos os instantes anteriores parecem ter se dirigido como a seu *telos*. Mas é apenas ao termo do movimento exploratório, através de uma “fixação” do olhar, que o objeto aparece como uma entidade positiva, idêntica a si, destacada do horizonte impreciso em que inicialmente a visão está mergulhada. E é certo, todavia, que a “parada” do olhar é apenas momentânea, ou, melhor dizendo, é uma “modalidade de seu movimento” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104), e a exploração continua no interior do objeto; o que antes era horizonte da visão se torna objeto, mas não sem que “os objetos circundantes se tornem horizonte” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104). Há, segundo Merleau-Ponty, uma *dupla face* do ato de ver: a “clarificação” do objeto não ocorre sem o “obscurcimento” da circunvizinhança, toda visão pressupõe um sistema de objetos articulados de tal maneira que “um não pode se mostrar sem esconder os outros” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104). O prejuízo objetivista consiste precisamente em anular retroativamente o perspectivismo e o caráter exploratório da visão, em benefício da exigência de subsunção do objeto a uma lei única que cubra todos os aspectos parciais e imprecisos que dele nos oferece a experiência perceptiva. O perspectivismo da percepção só aparece como um infortúnio se nos situamos nos quadros de um racionalismo para o qual somente a clareza e a distinção podem conferir um sentido à nossa tomada sobre o mundo. Mas se nos atemos à estrutura mesma do fenômeno perceptivo, o perspectivismo aparece apenas como índice de nossa finitude, ao mesmo tempo em que estabelece as bases para uma transcendência ao mundo que não seja aquela de um espírito absoluto sobrevoando a totalidade das coisas. A fecundidade do perspectivismo é proporcional à recusa em submeter a percepção a uma dimensão exterior à que lhe é própria, ou, o que é o mesmo, é proporcional à decisão de descrevê-la. Procedendo assim, ver-se-á, assegura Merleau-Ponty, que o perspectivismo não se deve a nenhuma contingência da organização corporal, e nem tampouco é uma “deformação” subjetiva que a reflexão rigorosa deveria corrigir.

A estrutura objeto-horizonte, quer dizer, a perspectiva, não me perturba quando quero ver o objeto; se ela é o meio que os objetos têm de se dissimular, é também o meio que eles têm de se desvelar. Ver é entrar em um universo de seres que *se mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar



escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 105).

Que a inerência a um ponto de vista seja um momento constitutivo da experiência perceptiva, isso não significa que o fenômeno da percepção se dê no interior da consciência, ou que, fiando-nos unicamente no testemunho que ele nos oferece, não encontramos nada que permita afirmar qualquer coisa acerca da *existência* dos objetos percebidos. Ao contrário, diz Merleau-Ponty, o “campo fenomenal não é um mundo interior”, nem o fenômeno um “estado de consciência” ou um “fato psíquico” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 90). Ora, como já dissemos, se é certo que eu não posso ver, de um só golpe, todos os lados de um objeto, já que ele só se oferece à minha visão por “perfis”, segundo seus lados visíveis, é certo também que eu os vejo *como* o próprio objeto; não digo que vejo a *face* ou o *dorso* da luminária que está sobre a minha mesa, digo que vejo *a* luminária. Isso porque

A perspectiva é muito mais do que um segredo técnico para representar uma realidade que se daria a todos os homens desta maneira: ela é a própria realização e a invenção de um mundo dominado, possuído de parte a parte, num sistema instantâneo, do qual o olhar espontâneo nos oferece apenas um esboço, quando ele tenta em vão manter juntas todas as coisas, cada qual o exigindo por inteiro (MERLEAU-PONTY, 1969, p. 75).

É *ela mesma* que se antecipa em meu campo de visão. Mas, então, é preciso que eu conte com seus lados não-vistos, que eles me estejam presentes de alguma maneira; ou seja, que na experiência perceptiva haja passagem do dado ao que não está atualmente dado. Com efeito, a experiência perceptiva solicita, é verdade, a intervenção de uma síntese que reúna os “perfis” de *alguma coisa* e faça aparecer no campo perceptivo algo como um “objeto percebido”<sup>22</sup>. Mas não devemos entender por isso que a síntese perceptiva seja um ato de “composição” efetuado pelo espírito, nem que a unidade do objeto seja uma “estrutura invariável”. Ao contrário de uma supressão da multiplicidade em benefício da unidade, a síntese denota uma unidade que se faz ver *no* múltiplo: “não tenho uma visão perspectiva, depois outra e entre elas uma ligação de

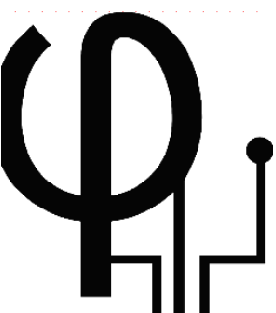
<sup>22</sup> É importante observar que a necessidade de síntese implicada no fenômeno da percepção não advém apenas da estrutura objeto-horizonte, quer dizer, do perspectivismo tomado em sua significação espacial, mas igualmente daquilo que Husserl chamava retenção e protensão, ou seja, da significação temporal da experiência perceptiva. “Quando me ponho a perceber esta mesa, contraio resolutamente a espessura de duração escoada desde que a olho, saio de minha vida individual apreendendo o objeto como objeto para todos, reúno então de um só golpe experiência concordantes mas separadas e repartidas em vários pontos do tempo e em várias temporalidades” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 71). Assim, a síntese perceptiva opera-se, ao mesmo tempo, nos registros espacial e temporal. Na verdade, não se trata de dois gêneros de síntese efetuados em registros distintos, mas de uma única síntese vista sob dois aspectos, ambos conotando a “história da passagem da multiplicidade à unidade” (MOUTINHO, 2006, p. 109).

entendimento, mas cada perspectiva passa na outra e, se ainda se pode falar em síntese, trata-se de uma ‘síntese de transição’” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 442). Falando em síntese, Merleau-Ponty quer aludir ao fato de que a transcendência do mundo não tem por consequência a exterioridade absoluta das perspectivas ou dos horizontes entre si, nem é o índice de qualquer impossibilidade, para aquele que percebe, de apreender o objeto percebido em sua *existência efetiva*. A “doação por perfis” que caracteriza o fenômeno da percepção não é o apanágio de uma teoria do conhecimento na determinação dos modos pelos quais os objetos são doados à consciência, o que significaria rechaçar a título de *especulação metafísica* toda questão relativa ao *ser do mundo*. Nem tampouco a unidade do “objeto percebido” é devida aos atos intelectuais de uma consciência que, reduzida a si mesma, nada tem a dizer acerca da *realidade* dos objetos, que só existem para ela enquanto *visados*.

É nas antípodas de uma filosofia que concede ao fenômeno da percepção um alcance exclusivamente epistemológico que a fenomenologia de Merleau-Ponty se situa. A reivindicação de um estatuto ontológico para o “fenômeno do mundo” é signatária da ambição de restituir ao campo fenomenal a “individualidade, a “existência” e a “facticidade” subjacentes ao movimento da reflexão, as quais impedem a consciência de alguma vez recolher em si todas as aquisições de um *visar* o mundo que é, antes, uma maneira de “ser-no-mundo”.

Existe sentido, algo e não nada, existe um encadeamento indefinido de experiências concordantes, dos quais são testemunhos o cinzeiro que está aqui em sua permanência, a verdade que apercebi ontem e à qual penso poder retornar hoje. Essa evidência do fenômeno, ou ainda do “mundo”, é desconhecida tanto quando se procura alcançar o ser sem passar pelo fenômeno, quer dizer, quando se torna o ser necessário, como quando se separa o fenômeno do ser, quando o degradam para a categoria de simples aparência ou de simples possível (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 531)

Revela-se aí o “operador lógico” da tentativa de dissimular a *evidência originária do mundo*: a disjunção entre “fenômeno” e “ser”. Dogmatismo e ceticismo não carecem de nada mais do que isto para levarem adiante seus desígnios; necessário ou inatingível, o ser é aquilo que se situa abaixo ou acima da ordem do *aparecer*. De vez que o fenômeno é ora subordinado à necessidade absoluta de um ser que apenas “é”, sem que se precise perguntar *como* ele é ora julgado um biombo que se interpõe entre nós e o *ser*. O importante é notarmos que, em todo caso, o aparecer não possui nenhuma significação positiva, está sempre limitado, de um lado, por um ser que absorve o seu caráter contingente, e de outro, por um ser que lhe é absolutamente estranho. Em suma, trata-se do paradigma da diferença metafísica entre





“aparência” e “realidade”, entre “representação” e “coisa”, o qual relega o problema da fenomenalidade do mundo aos confins do senso comum e do imediatismo da opinião.

#### 4 A OBSESSÃO PELO SER NAS INFLEXÕES DA PERCEPÇÃO

Em suas origens, a fenomenologia husserliana é animada pela ambição de mostrar que, no fenômeno, *ser* e *aparecer* são uma e a mesma coisa, que o campo da fenomenalidade é autônomo em relação a todo *ente* que nele se mostra, e, enfim, que a evidência do mundo decorre do fato de que, em seu aparecimento, ele não apenas é *visado*, como também é *dado* de um modo original. Mas, identificando o campo fenomenal ao fluxo dos dados absolutos que são os vividos imanentes da consciência, fonte de todo sentido possível, Husserl nos impele a retomar novamente a tarefa de compreender a natureza da síntese que reúne os “perfis” de alguma coisa e faz surgir no campo perceptivo um “objeto”, cuja presença, no entanto, é indissociável de uma ausência possível (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 133), pois que ele só está “aí” porque poderia não estar, porque pode distanciar-se indefinidamente e desaparecer do campo (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 133).

No início da “Primeira parte” da *Fenomenologia da percepção*, Merleau-Ponty nos oferece uma formulação sobremaneira clara desta conjuntura: “precisamos compreender como a visão pode fazer-se de alguma parte sem estar encerrada em sua perspectiva” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 104). Em virtude de sua “inerência vital”, o olhar “só põe uma face do objeto”. Todavia, graças à sua “intenção racional”, e através dos horizontes, ele “visa todas as outras” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 107). Decorre desta dupla orientação da visão, e, mais geralmente, da percepção, que “a substancialidade do objeto se escoia” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 107). A indissociabilidade do vínculo entre “inerência” e “intenção” é precisamente o que permite a Merleau-Ponty sustentar a tese da “abertura” e do “inacabamento” do objeto, quer dizer, da presença *originária* de um mundo que a categoria de “objeto” não absorve, nem de fato, nem de direito, ou, em uma palavra, que a transcende<sup>23</sup>. Desenha-se, a partir desse movimento de dessubstancialização do objeto, uma noção de síntese e, por conseguinte, de sujeito, por cujo meio a filosofia merleau-pontyana se afasta não apenas do “pensamento objetivo”, mas também das pretensões idealistas de uma fenomenologia transcendental.

<sup>23</sup> Cf. Merleau-Ponty (1999): “[...] a ipseidade da coisa nunca é atingida: cada aspecto da coisa que cai sob a nossa percepção é novamente apenas um convite a perceber para além e uma parada momentânea no processo perceptivo” (p. 313).

O “mundo percebido” é o núcleo em que se entrelaçam a distância irreduzível da manifestação àquilo que se manifesta e a presença “em carne e osso” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 428) do objeto àquele que o percebe. A percepção envolve uma modalidade de ocultação que não é uma negação do “percebido”, mas aquilo mesmo que abre a possibilidade de sua realização efetiva: “o que faz a realidade da coisa é justamente aquilo que a subtrai à nossa posse” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 313). A presença do objeto *a alguém*, não sendo *fusão*, instaura uma distância que, todavia, não é ainda *separação*. É exatamente no bojo da dialética da presença e da ausência que, segundo Merleau-Ponty, constitui-se a experiência perceptiva; dialética que encontra sua melhor expressão no paradoxo da imanência e da transcendência:

Imanência, posto que o percebido não poderá ser estranho àquele que percebe; transcendência posto que comporta sempre um além do que está imediatamente dado. E esses dois elementos da percepção não são contraditórios propriamente falando porque se refletirmos sobre essa noção de perspectiva, se reproduzirmos em pensamento a experiência perceptiva, veremos que a evidência própria do percebido, a aparição de ‘alguma coisa’, exige indivisivelmente essa presença e essa ausência (MERLEAU-PONTY, 1990, p. 48)

Dizer que o fenômeno perceptivo nos oferece de um modo original a evidência de que “há o mundo” é dizer que o *ser* do mundo é *ser percebido*, que “não podemos conceber qualquer coisa que não seja percebida ou perceptível” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 429); “*esse est percipi*”. Desse célebre adágio berkeleiano, Merleau-Ponty tentará extrair consequências que ultrapassem o idealismo subjetivista nele expresso, sem, todavia, recair em um realismo objetivista. Mas não são poucas as dificuldades que nosso autor encontrará neste caminho. Ora, se é verdade que há um parentesco entre as articulações das coisas e as da nossa existência, se, no momento em que ignoramos uma coisa, já a supomos uma coisa *a ser* percebida, é verdade também que “a coisa se apresenta àquele mesmo que a percebe como coisa em si, ela põe o problema de um verdadeiro em-si-para-nós” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 432). Em um sentido, nós ignoramos a coisa, sendo precisamente o que a coloca no campo de nossas percepções possíveis. Em outro, entretanto, a coisa nos ignora, repousa em si, de vez que, quando aparece, tudo se passa como se esse aparecer não afetasse em nada suas propriedades intrínsecas constitutivas. Desde já, a questão se impõe: o *ser* é porque eu o percebo, e, então, minha percepção lhe constituiria de alguma maneira, ou, inversamente, eu o percebo por que ele é, e, neste caso, continuaria a *ser* mesmo que não houvesse ninguém para percebê-lo? O impasse é preempatório e o modo pelo qual se o conduz será decisivo para a

determinação da legitimidade de uma filosofia da percepção, tanto mais se ela se pretende uma fenomenologia, ou seja, se pretende colocar em suspenso a ontologia espontânea do objetivismo para dar lugar à estrutura do *aparecer* do mundo em sua autonomia.

Não é desnecessário repetirmos que, se a significação ontológica do “retorno aos fenômenos” empreendido por Merleau-Ponty prende-se fundamentalmente ao privilégio da percepção na descrição do “campo fenomenal”, é porque o fenômeno perceptivo expressa de maneira particularmente contumaz o duplo envolvimento entre ser e fenomenalidade, isto que a nosso ver constitui a novidade trazida pelo projeto merleau-pontyano. A descrição do “campo fenomenal” implica, por assim dizer, uma “ontologia indireta”, na medida em que não se trata de abordar o *ser* diretamente, sem passar pela estrutura do *aparecer*, pelos modos de *doação das transcendências*, bem como pelos *existentes* que são doados no fenômeno<sup>24</sup>. Mas, por outro lado, trata-se de uma “ontologia” que não reduz simplesmente os *seres* à imanência da consciência intencional, e que, portanto, não recusa como sem sentido a ideia de um *ser em si*. Entrevemos aqui uma resposta à questão que nos colocávamos alhures – a de saber de onde vem a obsessão do “pensamento objetivo” por um Ser inteiramente determinado.

É preciso reconhecer que essa obsessão não advém de uma decisão arbitrária do filósofo, ela já se prepara no nível mais elementar da vida perceptiva, nas próprias coisas, e, sem dúvida, diz Merleau-Ponty, “é o próprio mundo que nos convida a substituir as dimensões e a pensá-lo sem ponto de vista” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 344). Há um “êxtase da experiência” (*ibidem*, p.108) que impele à dissimulação do perspectivismo da percepção, que funde os limites de nosso contato primordial com o mundo, comunicando-nos assim “uma relação obsessiva com o ser” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 24). E, de resto, “a essência da consciência é esquecer seus próprios fenômenos” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 92). Nessa “relação obsessiva com o ser”, coexistem o perspectivismo da percepção e sua dissimulação, o que não denota nenhuma confusão do pensamento objetivo, uma incapacidade em definir-se segundo uma direção unívoca; inversamente, essa coexistência, ou se preferirmos, essa ambiguidade, é a definição mesma da experiência sobre a qual a reflexão se efetua, não sendo o equívoco o signo de uma impotência, mas a mola propulsora da expressão filosófica.

É através dos seus modos de doação que o *ser* se dá à percepção, e, no entanto, a posição de um objeto único é o desconhecimento da relação de co-pertencimento entre o *ser do mundo* e os modos de doação das transcendências. A *inflexão natural* da percepção em direção a um

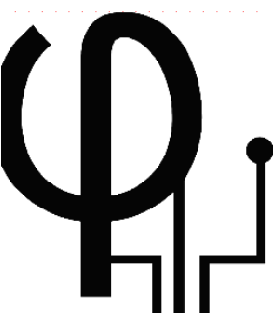
<sup>24</sup> Mais do que uma necessidade metodológica, a reintrodução da estrutura do aparecer e dos modos de doação das transcendências no nível ôntico da experiência denota uma lei da ontologia: “ser sempre indireta, e só conduzir ao ser a partir dos seres” (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 125).

*ser* pleno e inteiramente positivo, a passagem da percepção de *alguma coisa* à percepção de um *objeto*, o movimento que conduz do reconhecimento do momento subjetivo do aparecer à redução da experiência à imanência de uma consciência que, em sua “pureza”, deve ser julgada “um sistema de ser fechado sobre si, um sistema de ser absoluto no qual nada pode penetrar” (HUSSERL, 1950, p. 163); tudo isso nos dá a medida das dificuldades que uma filosofia da percepção precisa enfrentar. Eis o quadro geral dessas dificuldades, tal como Barbaras nos apresenta:

De um lado, a percepção é abertura à realidade: seu objeto se dá como repousando em si mesmo, como precedendo o ato que o faz aparecer e não lhe devendo nada. Não permanece menos verdadeiro, de outra parte, que o acesso a esta realidade é tributário de sua aparição, que isto que se dá como ente não é senão o que aparece. Traduz-se assim o fato de que é alguém que percebe, que o ser do mundo é medido por meu poder de fazê-lo aparecer. Assim, a fenomenalidade envolve o ser, nisto que não há ser que não seja percebido; mas o ser envolve por sua vez a fenomenalidade, já que o próprio do percebido é de sempre se dar como excedendo suas manifestações (BARBARAS, 2002, p. 681)

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

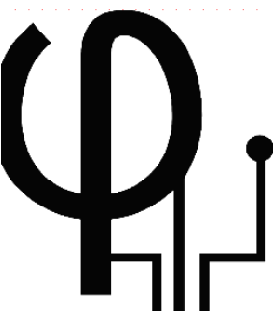
Para o mundo, ser é manifestar-se, aparecer *a alguém* sob um determinado aspecto. Mas, enquanto a manifestação, em virtude da estrutura intencional da consciência, é sempre manifestação de outra coisa que ela mesma, o que se manifesta nunca está inteiramente presente, sempre excede a experiência que temos dele, como se recuasse, a cada vez, para trás de si, precisamente o que devemos entender por “transcendência da coisa”. É realmente paradoxal a situação revelada pelo reconhecimento da apodicticidade do “fenômeno do mundo”: o *ser* do mundo contrai-se inteiramente em seu *aparecer*, o mundo não é nem um *Nada*, nem tampouco uma *Coisa* enclausurada em sua ipseidade, uma rocha impenetrável. Mas, se todo o seu *ser* é aparecer, ele exige alguém para quem apareça, exige, como condição de sua aparição, polarizar-se em um *outro* que não ele mesmo, isto é, em um sujeito. Portanto, o *ser* do mundo supõe uma distância, constitutiva do *aparecer*, entre *o que* aparece e aquele *para quem* aparece, uma zona de não-ser sobre o fundo da qual *alguma coisa* pode manifestar-se. Mas, então, encontramos-nos em uma situação embaraçosa: tentando revelar o caráter positivo do mundo, sua presença irrecusável, recorreremos, todavia, à categoria da negatividade, determinando o aparecer do mundo a partir de um reduto de *não-ser*, de um negativo “encarregado de fazer aparecer, de assumir, de transformar o positivo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 168). Não é desnecessário lembrarmos da armadilha que consiste



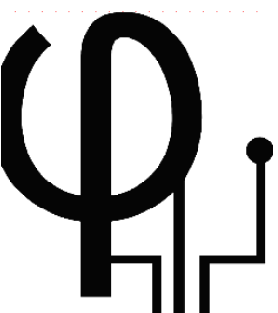
em determinar o “*sentido de ser do ser a partir da posição prejudicial do nada*” (BARBARAS, 1999, p. 65); nas palavras de Merleau-Ponty, em definir a coisa “confrontando-a a possibilidade do nada” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 159), ou ainda, apoiando a “força do ser” na “fraqueza do nada” (MERLEAU-PONTY, 1992, p. 70), o que significa conceder como intransponível, por princípio, a alternativa entre o Ser e o Nada. Por outro lado, permanece a questão: como assegurar ao mundo um caráter positivo sem ceder à exigência metafísica de que o Ser, para ser pensado com clareza e distinção, deve ser exatamente aquilo que ele é, positividade absoluta, pleno em todas as partes, a ideia de um Ser misturado a um Nada sendo, dessa maneira, inteiramente descabida e incompreensível para a razão? Para Merleau-Ponty, a alternativa entre um Ser plenamente positivo e um puro Nada só se coloca para um pensamento que admite como irrevogável a exigência de clareza e distinção, mas, então, porque parte da idealidade do saber, para daí descender à concretude da experiência. Em todo caso, a tensão entre Ser e Nada, entre positivo e negativo, entre presença e ausência, não é gratuita, ela está implicada, como vimos, na ideia que devemos fazer do *fenômeno* quando o examinamos do ponto de vista da percepção.

A exploração do “retorno aos fenômenos” merleau-pontyano permitiu-nos equacionar o inventário da crítica em torno do duplo envolvimento entre ser e sujeito ao qual a descrição da percepção nos conduz. Mas é verdade que, com isso, só assistimos à multiplicação das contradições, dos pares de noções opostas – em-si/para-si, presença/ausência, positivo/negativo – que atravessam a vida perceptiva. Decerto, essas contradições e oposições não remetem ao plano de uma dialética de ideias, e menos ainda a uma dialética das coisas. A se crer que é a junção das ideias e das coisas que interessa a Merleau-Ponty, mais precisamente “a camada primordial” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 296) em que nascem tanto umas quanto as outras, restaria então explicitar em que sentido se pode dizer que o retorno à ordem do *perceber* traduz uma viragem da reflexão filosófica em direção à redefinição do conceito de subjetividade, para além dos escolhos encontrados quando se se propõe a pensar, segundo os paradigmas da modernidade filosófica, o que é um sujeito.

Quaisquer que sejam os desdobramentos da crítica merleau-pontyana à modernidade filosófica, é preciso, em todo caso, reconhecer que é no próprio campo da percepção – “fenômeno paradoxal” que nos torna o ser acessível ao mesmo tempo em que oblitera sua opacidade originária – que encontramos as motivações da aspiração intelectualista de uma Subjetividade e de uma Objetividade absolutas. Há uma *inflexão natural* da percepção, uma *obsessão pelo ser*, que nos abre à dimensão de sua opacidade constitutiva, ao mesmo tempo que nos faz esquecê-la, em benefício da hipóstase do Ser translúcido. O mundo da



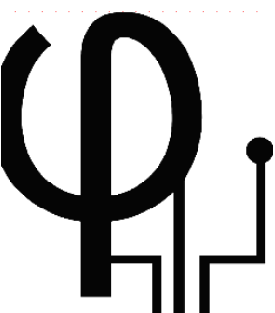
percepção é o solo comum do “pensamento objetivo”, tanto quanto de uma “fenomenologia da percepção”.



## REFERÊNCIAS

- ALQUIÉ, Ferdinand. "Une philosophie de l'ambiguïté. L'existencialisme de Maurice Merleau-Ponty". *Fontaine*. T. XI. n° 59, 1947.
- BARBARAS, Renaud. *Le desir et la distance: introduction à une phénoménologie de la perception*. Paris: Vrin, 1999.
- BARBARAS, Renaud. "Le vivante comme fondement originaire de l'intentionnalité perceptive". In: Petitot, J., Varela, F., Pachoud, B., Roy, J.-M. (orgs.) *Naturaliser la phénoménologie — essais sur la phénoménologie contemporaine et les sciences cognitives*. Paris : CNRS Éditions, 2002.
- BARBARAS, Renaud. *La perception: essai sur le sensible*. Paris : Vrin, 2009.
- BERNET, Rudolf. "Le sujet dans la nature: réflexions sur la phénoménologie de la perception chez Merleau-Ponty". In: RICHIR, Marc; TASSIN, Etienne (Textes réunis par). *Merleau-Ponty, phénoménologie et expériences*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992. p. 57-77.
- BLANCHÉ, Robert. *La notion de fait psychique*. Paris: Felix Alcan, 1935.
- DESANTI, Jean T. *Introduction à la phénoménologie*. Paris: Idées/Gallimard, 1976.
- GALEFFI, Dante. A. "O Que é isto – a fenomenologia de Husserl?". *Revista Ideação*, n. 5, jan/jun, 2000, p. 13-36.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas*. Trad: Frank de Oliveira. São Paulo: Madras Editora, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*. Trad. franç.: H. Elie, A. L. Kelkel et R. Scherer. Paris : PUF, 1959-1963.
- HUSSERL, Edmund. *A Ideia da fenomenologia*. Trad: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie pures*, t. I: *introduction générale à la phénoménologie pure*, trad. Paul Ricoeur. Paris: Gallimard, 1950.
- HUSSERL, Edmund. *Conferências de Paris*. Trad: Artur Morão e António Fidalgo. 1992 Disponível em: <[http://www.lusosofia.net/textos/husserl\\_conferencias\\_de\\_paris.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf)>. Acessado em 04/ 02/ 2021.
- LEVINAS, Emmanuel. *Theorie de L'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Vrin, Paris, 1984.
- LEVINAS, Emmanuel. "Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica", in *Cahiers de Royaumont – Husserl*, Buenos Aires: Paidós, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad: Carlos Alberto R. de Moura. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Estrutura do comportamento*. Trad: José de Anchieta Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. Trad: Maria Ermantina G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Visível e o Invisível*. 4a ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Natureza: curso do Collège de France*. Texto estabelecido e anotado por Dominique Séglaard. Trad: Álvaro Cabral. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: NRF Éditions Gallimard, 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O primado da percepção e suas conseqüências filosóficas*. Trad: Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papirus, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *La prose du monde*. Paris: Tel Gallimard, 1969.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Résumés de cours*. Paris: Gallimard, 1968.

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Éloge de la philosophie et autres essais*. Paris: Gallimard, 1960.
- MOURA, Carlos A. R. *Racionalidade e crise. Ensaio de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001.
- MOURA, Carlos A. R. *A crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella e Edusp, 1989.
- MOURA, Carlos A. R. “Husserl: significação e fenômeno”. *Revista dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, abril, 2006, p. 37-61.
- MOUTINHO, Luiz D. S. *Razão e Experiência: ensaios sobre Merleau-Ponty*. Rio de Janeiro: Editora UNESP, 2006.
- PATOCKA, Jan. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Trad : Erika Abrams. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2002a.
- PATOCKA, Jan. *Introduction à la phénoménologie de Husserl*. Trad : Erika Abrams. Grenoble : Éditions Jérôme Millon, 2002b.
- SACRINI, Marcus. *Fenomenologia e ontologia em Merleau-Ponty*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2008. (Tese de doutorado)
- SCHERER, René. “Husserl, a fenomenologia e seus desenvolvimentos”. In: CHÂTELET, F. (Org.) *História da Filosofia: ideias, doutrinas*. vol. 8. Trad: Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1974, p. 234-261.
- ZILLES, Urbano. “Fenomenologia e Teoria do conhecimento em Husserl”. *Revista de Abordagem Gestáltica*, XIII (2): 216-221, jul-dez, 2007, p. 218-232.





Recebido em: 08/02/2022

Aprovado em: 08/04/2022

Publicado em: 03/05/2022

## DA VALIDADE PSICOLÓGICA DO PROBLEMA DO SENTIDO DA VIDA EM RAYMOND MARTIN

### PSYCHOLOGICAL VALIDITY OF THE PROBLEM OF THE MEANING OF LIFE IN RAYMOND MARTIN

Anamar Moncavo Oliveira<sup>1</sup>  
([anamarmoncavo@gmail.com](mailto:anamarmoncavo@gmail.com))

**Resumo:** No texto *A fast car and a good woman* (1993), Raymond Martin questiona a real importância, do ponto de vista psicológico, do problema do sentido da vida para o indivíduo que o formula: será o problema filosófico o que de fato o preocupa? Isto é, questões concernentes ao propósito do viver ou à existência de valores objetivos que poderiam servir como base para uma vida significativa? Ou tal preocupação, expressa de maneira tão altiva e pomposa, na realidade se resumiria a uma insatisfação quanto à vida desse indivíduo em particular, e, portanto, passível de solução prática? Apresentaremos o pensamento de Martin — ignorado até agora no debate analítico contemporâneo — e o discutiremos criticamente, mostrando que ele *não* consegue sustentar satisfatoriamente todos os pontos de seu raciocínio. Ainda assim, através dessa discussão um novo horizonte parece se abrir para o debate sobre o sentido da vida.

**Palavras-chave:** Sentido da vida. Felicidade. Satisfação. Psicologia.

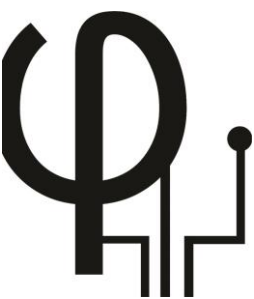
**Abstract:** In the article *A fast car and a good woman* (1993) Raymond Martin questions the real importance, from a psychological point of view, of the problem of the meaning of life for the individual who formulates it: is it the speculative philosophical problem that really concerns him? That is, questions concerning the purpose or the existence of objective values that can serve as a basis for a meaningful life? Or does such a problem, expressed so haughtily and pompously, actually comes down to a dissatisfaction that one feels about one's own life, and therefore capable of a practical solution? We will present Martin's thought — undiscussed so far in the context of contemporary analytical debate — and critically discuss it, showing that Martin cannot satisfactorily sustain all points defended. Even so, through this discussion a new horizon seems to open up for the debate about the meaning of life.

**Keywords:** Meaning of life. Happiness. Satisfaction. Psychology.

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduada em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professora efetiva de Filosofia do Colégio Pedro II.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7108362302797416>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7857-247X>.



## INTRODUÇÃO

No artigo *Os sentidos das vidas*, Susan Wolf – a filósofa mais representativa e como que a porta-voz da corrente de maior peso<sup>2</sup> no debate atual, que se desdobra no interior da filosofia analítica, sobre o sentido da vida – fala da busca humana por sentido como uma evidência empírica:

Jornais, revistas, manuais de autoajuda estão repletos de ensaios sobre como encontrar sentido para sua vida; sermões e terapias são construídos sobre o truísmo de que a felicidade não é apenas uma questão de conforto material, ou prazer sensual, mas também de um tipo mais profundo de realização. Embora os filósofos até hoje tenham tido relativamente pouco a dizer sobre o que dá sentido às vidas individuais, referências de passagem podem ser encontradas em toda a literatura; é geralmente reconhecido como algo inteligível e apropriado de se querer na vida. Na verdade, seria tolo pensar o contrário. (WOLF, 2007, pp. 837-838, tradução nossa)<sup>3</sup>

Wolf sustenta que o desejo por sentido corresponde a uma necessidade humana profunda, de tal modo que, aparentemente, não considerariamos apenas *aceitável* que as pessoas procurem-no, mas sim, algo com o qual todos *deveriam* se preocupar, sendo verdadeiramente “perturbador” ou “lamentável” encontrar quem não se angustie com isso: “Nós não achamos que seja meramente *aceitável* as pessoas quererem sentido em suas vidas – como é aceitável as pessoas gostarem de música country ou se interessarem por patinação artística. Nós achamos que as pessoas deveriam positivamente se importar em ter vidas significativas.” (WOLF, 2007, p. 842, tradução nossa).

Na discussão sobre o sentido da vida, tal posição está, certamente, longe de se constituir como exceção. Apesar de todas as divergências entre as distintas correntes teóricas no debate analítico contemporâneo, parece haver um ponto de esmagadora convergência, a saber, a admissão tácita de uma ideia que pode ser aproximadamente sintetizada nos seguintes termos: é essencial que nos preocupemos em viver uma vida com sentido; a busca pelo sentido da vida responde a uma necessidade humana profunda, um anseio talvez universal; ou, ao menos, trata-se de uma preocupação legítima que todo ser racional e reflexivo (se não tem) deveria ter. Em suma, em torno do problema, desde suas origens, a discussão que permaneceu intocada foi a da sua própria *centralidade e importância*.

<sup>2</sup> A saber, o naturalismo objetivista, segundo o qual 1) a possibilidade de viver uma vida com sentido *não* depende da existência de uma realidade espiritual e 2) existem valores objetivos, e ao nos conectarmos e fomentarmos tais valores nossa vida pode ter objetivamente sentido.

<sup>3</sup> Todas as traduções aqui foram realizadas e são de inteira responsabilidade da autora.

Contudo, as reflexões de Raymond Martin parecem ameaçar a percepção segundo a qual o problema do sentido seria assim tão importante. Apesar de sua pesquisa se concentrar principalmente na filosofia da história e no problema da identidade pessoal, no breve texto *A fast car and a good woman* (1993)<sup>4</sup> o filósofo defende uma visão pouco usual, partindo de uma indagação fundamental: *até que ponto o problema filosófico do sentido da vida é genuíno do ponto de vista psicológico?* Estabelecendo uma distinção entre o problema do sentido da vida e o problema da vida, Martin posiciona-se negativamente no tocante à questão sobre se a problemática do sentido da vida é capaz de gerar uma urgência psicológica genuína, no indivíduo que a formula, para sua resolução.

A ausência de debate na literatura filosófica em torno da perspectiva exposta por Martin, apesar de talvez em parte explicada pela brevíssima abordagem do próprio autor, certamente não se justifica se considerarmos suas possíveis implicações filosóficas – que, por óbvio, só podem ser deduzidas sob a condição de nos debruçarmos sobre suas ideias, lhes lançando um olhar atento e detido. Desta forma, a tarefa consistirá, de início, em tornar inteligível o questionamento e a resposta dada por Martin. Nesse processo, ele dialogará criticamente com diferentes autores (como Thomas Nagel, Richard Taylor e Tolstói). Em alguns casos, nós promoveremos essa aproximação (com Camus e Clarice Lispector, por exemplo) para enriquecer a discussão. Em seguida, levantaremos duas grandes objeções à sua teoria, uma das quais abalará seu próprio cerne. A partir disso, será possível vislumbrar o desafio que se abre – o qual ainda não foi apropriadamente conhecido, identificado e sopesado – para a discussão sobre o sentido da vida na atualidade.

## 1 O PROBLEMA DO SENTIDO DA VIDA E O PROBLEMA DA VIDA

De acordo com Raymond Martin, o problema do sentido da vida consiste, mais exatamente, no questionamento sobre *se e sob que condições* nossas vidas podem valer a pena ser vividas. Geralmente, aponta, suspeitamos que a vida “não vale a pena” em situações de crise e de sofrimento, servindo como ensejo para as questões sobre o sentido da vida. Entretanto, talvez o equívoco esteja precisamente aí, pois tais situações lançam um desafio que é muito mais de ordem prática do que filosófica, concernente a como lidar com o sofrimento (seja o aceitando, evitando ou superando). Martin afirma que, uma vez resolvido isto, parece que

<sup>4</sup> Capítulo do livro *The experience of philosophy*, de Raymond Martin e Daniel Kolak.

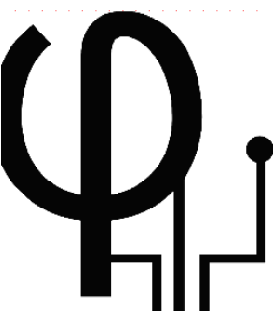
as dificuldades propriamente filosóficas tendem a desaparecer ou, no mínimo, serem postas de lado como mera curiosidade, como um luxo capaz certamente de nos distrair, mas não verdadeiramente de abalar ou perturbar-nos o espírito. O que se depreende daí é o seguinte: para se constituir como uma problemática propriamente filosófica, a questão pelo sentido – ou, em outros termos, a questão pelas condições para que uma vida valha a pena ser vivida – não pode se resumir em um desafio de ordem prática, mas deve-se configurar como um desafio especulativo.

A partir disso, Martin distingue o *problema do sentido da vida* do *problema da vida*:

[O problema do sentido da vida] Diz respeito, por exemplo, a questões especulativas como se há um propósito ou padrão primordial para a vida humana como um todo que confere sentido às nossas vidas individuais, e se há uma fonte objetiva de valor para nossas vidas. O problema da vida, por outro lado, é a questão prática de como viver nossas vidas de modo que elas possam valer a pena de ser vividas tanto quanto podem ser. Claramente o problema da vida é mais importante. (MARTIN, 1993, p. 589, tradução nossa)

Se aquilo que as pessoas chamam de “problema do sentido da vida” se resumir à questão prática de *como* viver a vida de maneira que valha a pena, então, na realidade, estamos falando de um problema (prático) vital, do problema da vida, e não do seu sentido propriamente. O que Martin tenta mostrar é que, rigorosamente, o problema do sentido da vida deve dizer respeito à determinadas questões de ordem especulativa, como “há um propósito para a vida humana como um todo?” e “há algo capaz de conferir objetivamente valor às nossas vidas?”. Mas é daí, propriamente, que surge a dúvida: pode a necessidade de responder de maneira específica a essas questões especulativas se tornar uma *condição* para que a vida valha a pena ser vivida? Isto é, pode a questão filosófica (de ordem teórica, como dito) adquirir uma independência e dominância tais que se torne um problema psicologicamente urgente *mesmo quando solucionamos o problema da vida*? Pode alguém que vive uma vida subjetivamente satisfatória (que, simplificada, a julgue boa) se sentir *genuinamente* perturbado por tais questões especulativas, a tal ponto que deixe de sentir a vida como subjetivamente satisfatória? Será que existem aqueles que, sem a resposta para questionamentos filosóficos relativos ao sentido, não conseguirão viver bem? Caso a resposta seja positiva, é de se supor eles *não* precisariam do estímulo de situações emocionalmente críticas para problematizarem o sentido da vida.

Conforme Martin assinala, Thomas Nagel entende que as questões sobre o sentido e o absurdo da vida que afloram exclusivamente quando e porque as “coisas vão mal” não são verdadeiramente filosóficas, dado que não se configurariam como desafios para o



pensamento e, sim, desafios de ordem prática. A seguir, Nagel aponta como a percepção da falta de sentido da vida (o absurdo) é capaz de surgir por “razões comuns” que dizem respeito às circunstâncias particulares em que alguém se encontra, sem que haja alguma questão filosófica séria em jogo realmente:

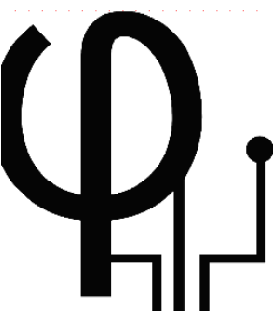
As vidas de muitas pessoas são absurdas, temporária ou permanentemente, por razões comuns que têm que ver com as suas ambições, circunstâncias e relações pessoais. Se há uma acepção filosófica de absurdo, contudo, tem de emergir da percepção de algo universal – um qualquer aspecto no qual a pretensão e a realidade inevitavelmente colidam, seja qual for a pessoa. (NAGEL, 2009, p. 142)

Nagel traça uma distinção entre duas acepções principais segundo as quais podemos questionar (e negar) o sentido da vida como um todo, apontando como ambas seguem por caminhos distintos: o *absurdo*, do ponto de vista rigorosamente filosófico, é resultado de uma colisão entre certas expectativas (que todas as pessoas possuiriam indistintamente) e realidade, não se confundindo com uma ordem de preocupações que dizem respeito às nossas “ambições, circunstâncias e relações pessoais”. Seguindo esse raciocínio, poderíamos levantar o problema filosófico do sentido da vida, e sentirmo-nos profundamente abalados por ele, mesmo quando, com relação a nossas circunstâncias particulares de vida, as coisas correm perfeitamente bem.

Pelas palavras de Desidério Murcho, que compartilha da mesma visão fundamental:

Como foi referido, quando o problema do sentido da vida surge apenas porque a nossa vida corre mal e nos sentimos profundamente infelizes, não estamos ainda a formular o problema filosófico do sentido da vida; estamos apenas infelizes e à procura de uma saída para a situação difícil em que nos encontramos. Mas quando, como Tolstói, temos todas as condições óbvias para sermos felizes mas nos sentimos inquietos com o sentido da vida, isso poderá significar algo mais profundo: estamos a pôr em causa o valor da nossa própria felicidade. ‘Muito bem’, poderemos dizer para conosco, ‘sou feliz – mas que importância tem isso?’ (MURCHO, 2009, p. 23)

Segundo esses autores, o *problema filosófico* do sentido da vida não se confunde com o da felicidade, pois quem se pergunta sobre isso somente quando as coisas vão mal na realidade não está levantando um problema para o pensamento mesmo, apenas traduzindo de forma um tanto quanto mal encaminhada a preocupação (de ordem prática) de sair da situação de sofrimento na qual se encontra. Isso se comprova pelo fato de existirem aqueles que, por outro lado, questionam o sentido da própria vida *mesmo quando tudo o mais lhes corre bem*, e



tal questionamento assume a forma, segundo Murcho, de uma pergunta sobre o *valor* do que é vivido.

Tolstói parece surgir como o exemplo preferido, tanto para Murcho como para Martin, de um desses indivíduos que pinta a própria imagem como de alguém que seria perfeitamente feliz caso as preocupações quanto ao sentido da vida não o perturbassem e o angustiassem a ponto de quase levá-lo ao suicídio:

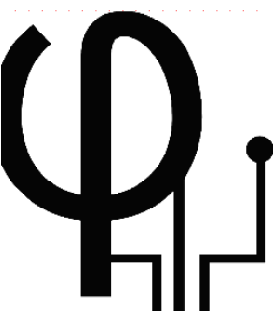
E isso estava acontecendo comigo em uma época em que, ao que tudo indica, eu deveria ser considerado um homem completamente feliz; isso foi quando eu não tinha ainda cinquenta anos. Tive uma esposa boa, amorosa e amada, bons filhos, e uma grande propriedade que estava crescendo e se expandindo sem nenhum esforço de minha parte. Era, mais do que nunca, respeitado por amigos e conhecidos, enaltecido por estranhos, e podia arrogar-me certo renome sem correr o risco de estar me iludindo. Além disso, eu não estava física ou mentalmente enfermo; pelo contrário, gozava de um vigor físico e mental que eu raramente encontrei em outros da minha idade. Fisicamente, poderia acompanhar os camponeses que trabalham no campo; mentalmente, eu poderia trabalhar de oito a dez horas seguidas sem sofrer quaisquer efeitos colaterais do esforço. E em tal estado de coisas cheguei a um ponto no qual não poderia viver; e embora eu temesse a morte, tive que empregar artifícios contra mim mesmo para não cometer suicídio.

[...] Eu não conseguia atribuir qualquer sentido racional a um único ato em toda a minha vida. (TOLSTOY, 1983, pp. 28-30, tradução nossa)

Todavia, na apreciação do caso de Tolstói, diferentemente da recepção positiva de Murcho, Martin se mostra mais desconfiado: “Há algo de suspeito na angústia existencial. Mesmo quando envolta no papel de um questionamento filosófico respeitável, frequentemente cheira suspeitosamente como uma racionalização de problemas não mencionados” (MARTIN, 1993, p. 590). Talvez essa alegada angústia existencial sobre o sentido da vida seja apenas uma maneira de encobrir o verdadeiro problema – uma racionalização, por meio da qual o indivíduo criaria tal justificativa *a posteriori*, permanecendo intocada a real origem de sua angústia e sofrimento.

A suspeita de Martin se baseia no fato de que, se olharmos retrospectivamente para as melhores fases de nossa vida – isto é: quando nos sentíamos plenos, felizes, satisfeitos –, nós simplesmente não nos preocupávamos com o sentido da vida. Tais questões sequer surgiam e, se surgiam, não nos *incomodavam*, não nos eram *problemáticas* de fato, constituindo-se somente como uma distração refinada do intelecto, sendo, por fim, abandonadas à sua irrelevância. Não tínhamos *necessidade* delas.

O que verdadeiramente nos perturbaria, quando tornamos a questão do sentido da vida um problema, não seriam realmente essas difíceis e graves demandas do pensamento,



mas a insatisfação que sentimos com a situação particular de nossa vida, que só é resolvida se conseguirmos de alguma forma modificá-la, saindo de uma situação de dor para a de prazer, ou de sofrimento para a de felicidade. Em suma, pretendes solucionar o problema do sentido da vida? É simples, basta encontrar o que te faz feliz. O problema da vida é, para Martin, muito mais importante do que o do sentido da vida, pois o primeiro se refere à *como viver* de maneira que nossas vidas valham tanto quanto possível a pena, enquanto o segundo se endereça a tópicos especulativos quanto à existência de um propósito maior ou de valores objetivos. Em suma, na perspectiva de Martin, ao resolver o problema da vida é como se *dissolvêssemos* o problema do seu sentido.

O filósofo não nega que, *por vezes*, questões filosóficas *possam* se tornar psicologicamente problemáticas, mas isso aconteceria somente com certos indivíduos de exceção, sendo algo muito menos comum do que se imagina. À parte desses casos, ao deslocarmos nossa atenção para a filosofia não nos permitiríamos confrontar a *verdadeira raiz do problema*. Assim, na análise de Martin, via de regra, a ideia de uma suposta angústia existencial decorrente de reflexões filosóficas sobre o sentido da vida deve ser vista como psicologicamente duvidosa.

Apesar de não ser o intuito desenvolver esse ponto, à luz das considerações de Martin esboça-se uma possibilidade interessante de diálogo com *O mito de Sísifo*; para Camus, com efeito, muitas pessoas tiram a própria vida por julgarem que ela *não vale a pena ser vivida*. Ora, será mesmo que tantas pessoas se matam quando não conseguem encontrar a solução – ou quando encontram uma resposta negativa – para o *questionamento filosófico* do sentido da vida? As palavras, amiúde, pregam peças. Será o suicida, fundamentalmente, aquele atormentado por um *problema filosófico* pungente sem resolução favorável (o que o leva, por extensão, a concluir ou sentir que a vida não merece ser vivida) ou aquele que se dá conta de que *aquela* vida, aquela mesma que ele leva, não vale mais a pena ser vivida? Duas motivações completamente distintas. E não precisamos chegar aos extremos do suicídio para verificá-lo. Admitamos, apenas por hipótese, que, de fato, se chegue à conclusão filosófica definitiva e indiscutível (supondo que fosse possível) de que a vida não tem sentido mesmo, seja pela ausência de um propósito mais amplo, de valores objetivos ou pela inexistência de Deus. Digamos que não restem dúvidas: a vida é derradeira e inevitavelmente destituída de sentido. E então? Quanto, e por quanto tempo, isso é capaz de abater alguém, de comprometer a satisfação que sente com a vida? Talvez, a resposta dependa somente de saber se as coisas estão lhe correndo subjetivamente bem ou não, como Martin indica... ou não? A urgência de resposta diante de questões sobre o sentido não se configuraria como uma necessidade

imperiosa, sem a qual a vida não pode ser bem vivida – a não ser que as abafemos e enganemos a nós mesmos, fingindo que nada se passa, que tudo aparentemente nos corre bem e que, por isso, não há motivo para tanto “drama”, que é vergonhoso nos atormentarmos com uma coisa dessas enquanto a maior parte da humanidade sofre e padece por problemas *realmente reais*?

\*\*\*

Façamos um breve parêntesis, afastando-nos temporariamente do ponto nevrálgico desta investigação. Continuemos acompanhando a construção do pensamento de Martin, para descobrir até onde nos levará e se poderá iluminar, de algum modo, as dúvidas recém levantadas.

Para o filósofo, o que está verdadeiramente em jogo por trás da pergunta pelo sentido é a tentativa de solução do assim chamado *problema da vida*... como viver subjetivamente bem? Como ser feliz? Para isso, a resposta não poderia ser mais simples: fazendo o que gostamos, o que amamos fazer; o que não se confunde necessariamente com o que “queremos”, de maneira vaga, fazer. Em uma acepção fraca, a não ser para um escravo, todos estão fazendo sempre o que “querem”. – As palavras de Martin servem como uma nota crítica<sup>5</sup> a influente perspectiva de Richard Taylor exposta em *The meaning of life* (um dos capítulos de sua obra *Good and Evil*) para o qual vivemos vidas significativas ao fazermos o que queremos. Martin não consegue compartilhar da visão otimista e romântica de Taylor: mais frequentemente do que o oposto, as pessoas realizam suas respectivas atividades rotineiras por razões que pouco ou nada têm a ver com aquilo que efetivamente *gostariam* de estar fazendo.

Olhando em volta, vemos pessoas *intencionalmente* construindo seus castelos e bolhas, por assim dizer, exatamente como Taylor diz que fazem, mas não de forma tão *significativa* quanto ele afirma. Certamente Thoreau não estava de todo errado quando observou que a maioria das pessoas vive em desespero silencioso. [...] A maioria das pessoas não está fazendo o que gosta de fazer, mas sim o que têm que fazer, ou o que elas sentem que têm que fazer. O espetáculo humano não é uma cena de fazendeiros *yeoman* labutando alegremente em seus campos. Inclui uma proporção razoável de pessoas cansadas, infelizes, resignadas a suas vidas dolorosas e maçantes, tentando desesperadamente distraírem e anestesiarem a si mesmas. (MARTIN, 1993, p. 593, tradução nossa)

<sup>5</sup> “Taylor encontra o sentido em todo lugar.” (MARTIN, 1993, p. 593, tradução nossa)



Para ser feliz, não bastaria a pessoa fazer o que quer, mas o que *realmente* quer: o que ama, portanto<sup>6</sup>. Mas essa não é uma solução completa, visto que termina por levar a outro problema: a satisfação que obtemos ao fazer o que gostamos ou conseguir o que verdadeiramente queremos – o que, justamente, traz sentido à vida – *não dura para sempre*, não é permanente. Manifestando um ponto de vista próximo ao de Schopenhauer, Martin afirma o seguinte:

A vida é uma provocação. Promete satisfações mais duradouras do que as que proporciona. Não importa o quão bom seja, eventualmente sempre nos encontramos querendo mais. Se perdemos o que estava nos satisfazendo completamente, queremos de volta. Se o mantivemos, queremos mais dele ou então queremos outra coisa. E nós vamos querer de uma maneira que diminuirá a nossa felicidade. Essa é uma verdade psicológica na qual você pode apostar. Tudo o que você acha que vai satisfazê-lo completamente não vai satisfazê-lo completamente por muito tempo. (MARTIN, 1993, p. 594, tradução nossa)

A falta do que efetivamente queremos ou amamos cria a ilusão de que a satisfação, uma vez alcançada, seria duradoura, mas nunca é. O que pode explicar o caso de Tolstói, pois talvez sua falta de respostas não seja a causa, mas um sintoma do problema (MARTIN, 1993, p. 594): ele tinha tudo, e por um tempo (quicá até bastante longo) isso o satisfez; mas, a partir de determinado ponto, não pôde *continuar* satisfeito. Ele queria mais, mas já tinha tudo! Começou, então, a desdenhar de sua felicidade e conquistas (afinal, já os *possuía*), concluindo que não valiam nada. Não havia mais, à sua volta, o que querer, de modo que suas exigências aumentaram: passou a desejar a *imortalidade*, um “propósito maior”. Talvez então tenha pensado algo como: “De fato, cansei-me do que adquiri. Tudo que me trazia alegria e bonança se afigura agora vulgar e pequeno, porque já os tenho, e os tive por tempo suficiente. Mas, ah! Pensando bem, há uma coisa que ainda não tenho! Essa tal de imortalidade. Sim, isso sim, que ainda não tenho, me trará satisfação, uma satisfação muito maior do que as outras, completa, e definitiva – não agora, decerto. Mas só de imaginá-la, meu peito se enche já de alegria pela alegria futura, e a esperança aquece meu coração” – Terá sido isso o que se passava no íntimo de Tolstói, e que permaneceu oculto até para ele mesmo? Será este o significado profundo por trás do tormento do escritor, o real sentido por trás da *busca pelo sentido*, traduzido por e para ele mesmo de forma infinitamente mais grave e solene, como uma angústia e um suplício causados pela falta de respostas referentes ao problema do sentido da vida? Talvez, Tolstói

<sup>6</sup> Porém, Martin reconhece que sua formulação se insinua e é sugerida a partir da própria posição de Taylor.

quisesse apenas voltar a ficar satisfeito, o que o fez enveredar por tantas e intrincadas questões.

De fato, é para essa resposta que Martin se inclina. As fontes de satisfação seriam temporárias e frágeis. Mas o filósofo não aposta na via da negação da vontade e do querer, como propôs Schopenhauer, por considerá-la demasiado irrealista. Os que afirmam estar no caminho da negação da vontade somente adicionariam aos quererem usuais um de tipo particular: querem *não querer*. Assim, não há “solução plenamente satisfatória para o problema da vida” (MARTIN, 1993, p. 594): não se pode negar o querer, mas, afirmando-o, estamos condenados a continuamente nos (re)satisfazer ou nos distrair de nossas insatisfações. De todo modo, nós podemos ser relativamente bem-sucedidos nisso. Certamente, entenderia mal Martin quem julgasse, a partir dele, que devemos abrir mão de tentar alcançar a felicidade. Fazer o que se gosta é “provavelmente a mais importante contribuição que você pode fazer ao sentido da sua vida”. (MARTIN, 1993, p. 594)

Ainda assim, o problema da vida permaneceria sem solução plena porque, por mais que nos esforcemos e tenhamos êxito em viver uma vida satisfatória, existe algo *em nós* que não consegue se satisfazer por tanto tempo; isso significa que não se extingue por completo a *raiz* do problema, que faz com que quase todos estejam insatisfeitos mesmo quando as coisas estão indo bem. Para Martin, guardamos – por vezes secretamente – dentro de nós a esperança de atingir um estado de satisfação eterna, que, contudo, não tem como ser alcançado.<sup>7</sup>

Mas há o lado positivo de se perceber a real causa do problema:

---

<sup>7</sup> Por outro lado, não está claro porque seria tão terrível assim deixar de se satisfazer com alguma coisa (se for verdade que não conseguimos nos satisfazer por muito tempo) e procurar outra. E será mesmo de tamanha obviedade que não conseguimos nos satisfazer por muito tempo? O próprio Tolstói não terá sido feliz por muito tempo talvez, por anos inclusive, até começarem suas tormentosas questões pelo sentido – até que se apercebesse realmente insatisfeito? Não parece tão raro assim encontrar aqueles que nutrem uma visão positiva de suas vidas, enxergando o que viveram como satisfatório no todo, *apesar* da dor e do sofrimento. Então, o que significa precisamente esse “não por muito tempo” do filósofo? Isso não é demasiado vago? Será que Martin não é um desses que sofre por antecipação, que sofre por saber que *uma hora* acabará – mesmo que não saiba *quando* –, e por isso mesmo aquilo que lhe trazia satisfação já aparece de tal modo diminuído, sob uma aura pálida e desiludida? Será Martin um daqueles que sabotam o próprio contentamento, sempre o comparando àquela *grande satisfação máxima e duradoura* que, segundo ele, *todos* temos a esperança de alcançar? Será que suas expectativas é que não estão injustificadamente altas? O filósofo gostaria de extinguir por completo as tensões do existir, qualquer coisa que interrompa a continuidade ininterrupta do prazer – nada de muito novo, é verdade, se considerarmos a história da filosofia. Por um lado, há nele sempre um *porém*, quase uma tentativa de mostrar que nada pode ser *tão bom assim* – a satisfação é possível, porém temporária; podemos ter êxito na busca e manutenção relativa desses estados de satisfação, porém, *a raiz do mal* ainda está lá, pronta para corromper os momentos de felicidade. Por outro lado, Martin parece admitir que “é o que temos”. Se pudermos aceitar, ou ao menos nos acostumar a isso, e sermos bem sucedidos em encontrar fontes de satisfação ao longo da vida, não será um destino de *todo ruim*. Ainda assim, no fim a morte mostra que sempre seremos derrotados na busca pela satisfação completa. Martin deseja (e pressupõe que todos também desejem) um tipo de satisfação nitidamente impossível. Em vez de localizar o problema nessas expectativas irreais, Martin identifica-o na própria condição humana e no caráter do mundo.

Reconhecer que esse é o problema pode nos trazer de volta de nossas altitudes filosóficas. De volta à Terra, podemos redirecionar nossas energias para resolver o problema da vida. Para fazer isso, seguimos nossas receitas individuais para a felicidade: um carro veloz e uma boa mulher, ou o que quer que ache que vai funcionar para você. (MARTIN, 1993, p. 595, tradução nossa)

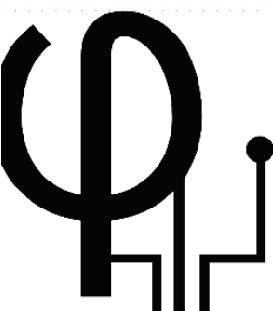
Verifica-se que problema do sentido da vida, em Martin, tende a ser *subsumido no problema da felicidade*. Uma vida com sentido seria, assim, uma vida feliz, e a satisfação seria, na esmagadora maioria dos casos, a real preocupação que se esconde, camuflada, por trás da busca de sentido. O que contaria para o sentido é atingir um estado mental positivo (obtido ao fazermos o que gostamos). Ademais, não haveria condições objetivas para a felicidade – não importaria o objeto de nossa afeição, e sim o estado mental resultante. A questão, para Martin, não é *do que* nós gostamos, mas sim *que* nós gostamos de alguma coisa. Se o que Martin pensa está correto, então devemos inferir que o problema filosófico do sentido da vida não é genuíno do ponto de vista psicológico, dado que encobriria a real preocupação, concernente à felicidade.

Agora, já com uma visão mais acurada do pensamento de Martin, podemos perceber que surgem algumas dificuldades. As seções seguintes serão dedicadas a levantar e explorar objeções possíveis ao argumento do filósofo, tentando verificar se elas se sustentam ou não à luz de sua própria teoria filosófica.

## 2 PRIMEIRA OBJEÇÃO AO ARGUMENTO DE MARTIN E RESPOSTAS POSSÍVEIS

A primeira objeção possível ao argumento de Martin é a dúvida quanto à sua *sustentabilidade do ponto de vista psicológico*; e, dado que ao longo de todo o raciocínio do filósofo esse viés se mostra especialmente importante – já que a indagação fundamental que anima sua investigação mesma diz respeito justamente à relevância da questão sobre o sentido da vida do ponto de vista psicológico –, essa objeção torna-se, igualmente, acentadamente relevante.

Voltemos ao ponto do argumento de Martin em que ele sustenta que enveredar por questões filosóficas seria uma forma de *esquivar-se* e *refugiar-se* do verdadeiro problema, de ordem prática. Ora, seria razoável acreditar nisso? Não é o que a maioria normalmente tenta evitar a todo custo, a saber, a reflexão atenta, questões intrincadas e desconfortáveis que interrompem o fluxo da ação? Em geral, a maioria não está sempre muito mais



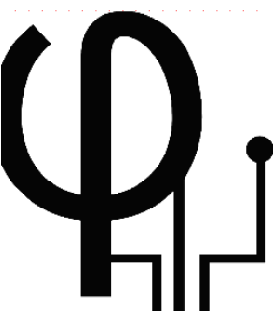
preocupada em resolver exatamente o dito “problema da vida”, ou simplesmente se deixa guiar pelo influxo das preocupações diárias e pela rotina, que solicitam sempre energia e atenção? Tal como faz a dona de casa do conto *Amor* de Clarice Lispector:

Sua precaução reduzia-se a tomar cuidado na hora perigosa da tarde, quando a casa estava vazia sem precisar mais dela, o sol alto, cada membro da família distribuído nas suas funções. Olhando os móveis limpos, seu coração se apertava um pouco em espanto. Mas na sua vida não havia lugar para que sentisse ternura pelo seu espanto – ela o abafava com a mesma habilidade que as lides em casa lhe haviam transmitido. Saía então para fazer compras ou levar objetos para consertar, cuidando do lar e da família à revelia deles. Quando voltasse era o fim da tarde e as crianças vindas do colégio exigiam-na. Assim chegaria a noite, com sua tranquila vibração. De manhã acordaria aureolada pelos calmos deveres. Encontrava os móveis de novo empoeirados e sujos, como se voltassem arrependidos. Quanto a ela mesma, fazia obscuramente parte das raízes negras e suaves do mundo. E alimentava anonimamente a vida. Estava bom assim. Assim ela o quisera e escolhera. (LISPECTOR, 1998, pp. 11-12)

Lispector mostra que os momentos de maior angústia existencial daquela dona de casa surgiam justamente quando ela não tinha mais nada a fazer, quando as questões práticas não a sugavam – e, daí, o espanto, o *thauma*, a possibilidade do início do filosofar, desde Aristóteles. Seu alívio era ser sempre novamente solicitada pela rotina diária, abafando dúvidas e reflexões.

Mas talvez essa seja uma forma demasiado simplista de colocar as coisas. Que a própria teoria de Martin alimente nossas reflexões: se *não* estamos fazendo o que *realmente gostaríamos* de fazer (caso que bem pode se aplicar à dona de casa do conto de Clarice), se fazemos apenas o que sentimos que *devemos fazer*, então o questionamento sobre o sentido da vida bem que seria capaz de ocupar o lugar de reflexões desconfortáveis que nos levariam a, de outro modo, ter que lidar diretamente com a insatisfação profunda que sentimos com nossas próprias vidas, cujas condições talvez não sintamos que esteja em nosso poder alterar. A mulher do conto de Lispector, por exemplo, sente que deve desempenhar os afazeres e funções usualmente atribuídos ao seu gênero, vinculados aos cuidados domésticos e com os filhos – atividades estas que, por outro lado, não necessariamente correspondem aquilo que lhe dá prazer fazer. No entanto, essa mulher tem sempre uma rotina exigente para a qual voltar e que demanda toda a sua atenção, então não precisa sequer se dar ao trabalho de ocupar essas angústias com a reflexão sobre o sentido da vida.

Mas Tolstói, por exemplo, não é a mulher descrita em *Amor*. Ele vive uma vida confortável com alguma boa dose de tempo ocioso, que lhe permite se dedicar ao pensamento e à escrita. Tolstói é um homem com pendor contemplativo que, decerto,



possui algum orgulho intelectual. Para uma personalidade desse tipo, o que seria mais provável: buscar afazeres que não lhe competem, para os quais não nutre qualquer inclinação particular, e já são realizados apropriadamente por outros? Ou expressar a insatisfação com a vida que leva – diante da qual, note-se bem, *não* encontra motivos racionais e objetivos para o próprio descontentamento e, portanto, *não consegue* compreender e assimilar a insatisfação que sente *como uma insatisfação com relação à vida que tem* – nos termos de um grande desafio intelectual?

A teoria de Martin parece, agora, razoavelmente sustentável a nível psicológico. A tarefa de nos manter em um estado apropriado de satisfação envolve dificuldades inúmeras, exige esforço constante, além de boa vontade para aceitar que, mesmo na melhor das hipóteses, essa satisfação está sempre sob a ameaça de terminar (seja por circunstâncias internas ou externas) e nunca é eterna. Se para a maioria a vida é na realidade um *desespero silencioso* (por não fazermos em geral o que amamos, mas sim o que devemos fazer), então questões filosóficas de difícil resolução seriam na realidade uma ótima maneira de evitar o verdadeiro problema, de ordem prática.

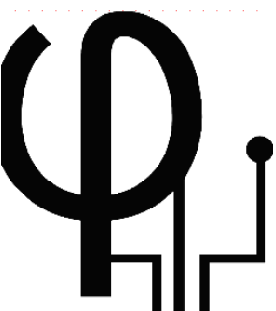
Mas é isso, então? Devemos concordar que, no fundo, a problemática do sentido dissolve-se na da felicidade (que viver uma vida com sentido é viver uma vida satisfatória ou feliz ou que vale a pena), e não há nada mais em jogo? Se Martin estiver correto, isso tem uma implicação não de todo trivial: a ausência de qualquer razão profunda para continuarmos usando a expressão “sentido da vida”, tão vaga e controversa. Na discussão analítica contemporânea, inclusive, uma parte não desprezível do debate diz respeito à exigência de precisar o que está em jogo quando utilizamos tal expressão. Filósofos como Susan Wolf e David Wiggins, por exemplo, entendem que o sentido não pode se resumir a uma acepção puramente subjetiva; nas palavras de Wolf: “Quando nos perguntamos se nossas vidas têm sentido, não estamos engajados em uma empreitada totalmente introspectiva, e quando buscamos uma maneira de dar sentido a nossas vidas, não estamos procurando uma pílula que nos faça felizes”.<sup>8</sup> Mas se a distinção entre uma vida com ou sem sentido equivale, na realidade, como quer Martin, à diferenciação entre uma vida subjetivamente satisfatória e outra que é o oposto disso, então por que continuar usando uma expressão que gera tantos mal entendidos como “vida com sentido”, em vez de falar precisamente de uma vida feliz ou boa? Pois, neste caso, não haveria nada de distintivo na expressão “sentido da vida” que a diferenciasse de outros termos já conhecidos e menos controversos. Por extensão, perdendo sua especificidade, boa parte do debate em

<sup>8</sup> Essa passagem de Susan Wolf foi citada da versão online do *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, disponível em <https://www.rep.routledge.com> através da busca pela palavra-chave “meaning of life”.

torno do sentido da vida também acabaria por ser dissolvido, constituindo-se talvez, na melhor das hipóteses, como matéria de curiosidade para a compreensão desses indivíduos de exceção (e que Martin chama de “intelectualmente sensíveis”) para os quais a questão filosófica se mostra de fato importante.

O curioso é que, ao mesmo tempo em que Martin pretende dissolver o sentido da vida como problema teórico, ele não se mostra disposto a abandonar o *vocabulário* do sentido. Ao negar a seriedade da problemática filosófica, afirma: “Quando estamos felizes, *questões* sobre o sentido da vida raramente se tornam *problemas*. A solução para o *problema* do sentido da vida é, então, simples: seja feliz. A questão realmente importante é: como?” (MARTIN, 1993, p. 592, tradução nossa). A solução do problema do sentido da vida é a felicidade exatamente porque, como dito, ela *o dissolve*, revela o que estaria *por trás* do anseio pelo sentido, reduzindo-o a uma racionalização que encobre a dificuldade de lidar com o *problema da vida*. Tudo isso foi observado pelo próprio Martin, mas, através de um procedimento psicologicamente curioso – e que parece até mesmo um tanto quanto inconsistente à luz de sua própria teoria –, ao invés de chegar à conclusão lógica óbvia (isto é: *abandonar* a ideia do sentido da vida e se concentrar na da *felicidade*), o filósofo opta por sustentar que, ao alcançar a felicidade ou a satisfação, estaremos trazendo *sentido* às nossas vidas.

Por meio de tudo o que foi exposto, percebe-se que Martin não nega seriedade à busca pelo sentido *desde que* estejamos entendendo sentido sob determinada acepção (de viés subjetivista), a qual, porém, de fato retira o peso da problemática como desafio filosófico ou especulativo e o converte em uma questão prática. Nesse ponto, está em contraste completo com filósofos como Wolf e Wiggins, que assumem que a busca por sentido é importante para as pessoas *e* que o conceito não se resume à felicidade, envolvendo justamente uma teoria sobre valores objetivos capazes de sustentar uma vida significativa. Dessa forma, se tivesse que endereçar uma resposta à Martin, Wolf diria que o problema *filosófico* do sentido da vida é sim psicologicamente urgente para a maior parte das pessoas, ainda que inarticuladamente, isto é, ainda que isto nem sempre esteja totalmente claro para elas, e ainda que não recorram a um vocabulário propriamente filosófico ou especializado para expressar essa ordem de preocupações. Mas o intuito com tais comentários não é, nem de longe, dar início a uma contraposição detalhada dos pensamentos de Martin e Wolf, mas simplesmente contribuir na clarificação do problema que foi posto em seu brevíssimo, porém profícuo, artigo *A fast car and a good woman* para a discussão contemporânea.



### 3 SEGUNDA OBJEÇÃO AO ARGUMENTO DE MARTIN E RESPOSTAS POSSÍVEIS

Outra objeção possível é levantada e rebatida pelo próprio Martin. Ele afirma que alguém, tentando refutar sua tese, talvez tentasse mostrar que aqueles indivíduos excepcionais que se sentem movidos pela problemática propriamente filosófica não constituem propriamente casos de exceção: tome-se o exemplo daquele ingênuo que põe subitamente em dúvida as crenças religiosas até então inquestionadas e que lhe ofereciam segurança, e começa a indagar sobre o sentido da vida. Ora, este é um exemplo que nos parece familiar, e não raro. Contudo, Martin julga ser mais apropriado deixar esse tipo de caso de lado, visto que, geralmente, tal sofrimento “não vem de algum problema filosófico insolúvel mas da súbita percepção de que nossas ideologias pessoais se baseiam em suposições duvidosas” (MARTIN, 1993, p. 590). O questionamento desafiaria não tanto o sentido de nossa vida, mas sim as crenças que nos proporcionam segurança (MARTIN, 1993, p. 590).

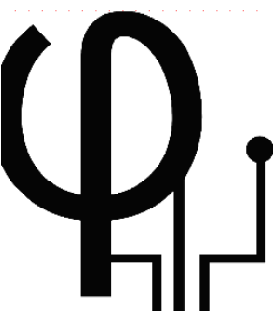
Todavia, talvez Martin tenha sido (convenientemente) muito precipitado ao descartar tal objeção, pressupondo um distanciamento demasiadamente rígido – o qual não colocamos em dúvida até agora – entre o problema do sentido da vida e o problema da vida. Até podemos conceder a Martin que muitas vezes basta que a pessoa alcance uma situação subjetivamente satisfatória em sua vida para que os problemas filosóficos sejam postos de lado; mas se, por outro lado, houver qualquer possibilidade desses mesmos problemas serem psicologicamente relevantes e genuínos, não seria *exatamente* porque a forma como respondemos ou não a eles impactaria direta e significativamente *na nossa vida em particular*, no modo como a sentimos e percebemos? Ora, se a maneira como respondemos a questão do sentido é capaz de abater nosso senso de segurança e diminuir nossa apreciação da vida, então verificamos o quanto a problemática filosófica está profundamente atrelada a aspirações profundas e vitais que possuímos. Afinal, por que as “crenças que nos proporcionam segurança” *não* poderiam igualmente ser aquelas que dão sentido à nossa vida, na medida em que ofereceriam respostas positivas quanto ao propósito da vida e quanto aquilo que pode lhe dar um valor objetivo?

Martin inicialmente tentou demonstrar que o que está realmente em jogo quando questionamos o sentido da vida é a busca subjetiva pela felicidade – que, de acordo com ele, é obtida, lembremos, *ao fazermos o que gostamos e que nos trará satisfação* – que, uma vez modificada a situação particular de nossa vida, o problema é posto de lado. Para isso, precisou sustentar, pela via oposta, que o problema do sentido da vida só seria psicologicamente genuíno se surgisse mesmo quando estamos subjetivamente felizes.

Leia-se: mesmo quando estamos fazendo o que gostamos, o que nos traz alegria, satisfação, contentamento etc. Tal possibilidade, sabemos, foi negada por ele. Isto é: Martin sustenta que o problema do sentido da vida *não* é psicologicamente genuíno (a não ser para pouquíssimos casos de exceção) porque quando estamos felizes ele é ignorado. Importante observar que Martin *não* apresentou argumentos suficientes para embasar essa tese, apenas sugeriu que, se cada um olhar para dentro de si e recorrer à memória das melhores fases da própria vida, perceberá que as questões sobre o sentido não surgiam ou, se surgiam, não eram de fato incômodas. Mas, por amor à discussão, concedamos este ponto; digamos que ele esteja correto. Nesse caso, o problema do sentido da vida se referiria a um erro qualquer, um mal encaminhamento do pensamento, ou até mesmo um subterfúgio respeitável que procuramos para não termos que lidar com o que realmente nos perturba.

Na sequência, Martin afirma – implicitamente, ao sugerir que o sofrimento do ingênuo *deveria* decorrer de um “problema filosófico insolúvel” para que o questionamento fosse psicologicamente válido – algo ligeiramente distinto: que a questão do sentido não é genuína *porque não é movida por uma preocupação exclusivamente teórica ou contemplativa*. Essa conclusão foi tirada através de pressuposições incorretas que estão na base do seu pensamento. O erro de Martin começou a partir de um estreitamento de perspectiva: supor que todos os problemas ditos “práticos” (ou, melhor colocando, que emanam da concretude da nossa realidade) que podemos ter dizem respeito à felicidade, ou à satisfação subjetiva, entendida em última instância a partir de uma contraposição entre prazer e dor, e que seria totalmente devedora da situação particular de nossa vida (estamos fazendo o que gostamos, o que realmente queremos? Estamos passando por alguma dificuldade, algum evento está nos causando dor ou sofrimento?). Com essas noções, Martin contrapõe o “problema do sentido da vida” ao “problema da vida”, e daí decorre necessariamente o outro erro, mais grave: o de julgar que o problema genuinamente *filosófico* do sentido da vida, que não deveria ser passível de solução através de uma mera modificação de nossa situação particular (o que está correto), *não pode ter qualquer coisa a ver com a concretude da nossa realidade* (uma extrapolação, uma conclusão apressada), ou seja, com qualquer coisa que se poderia dizer “prática”.

Isso mostra como “prático” é um termo muito vago. O que seria, por sua vez, uma preocupação estritamente teórica? Um problema matemático, talvez? Considerando isso, não seria muito esquisito julgar que um problema filosófico que diz respeito ao *sentido da vida* poderia se resumir a preocupações meramente especulativas e reflexivas, totalmente apartadas de problemas vitais, do assim chamado “problema da vida”? Não é até estranho dizer que o problema só seria genuíno de um ponto de vista psicológico se estivermos





perfeitamente felizes e satisfeitos, ou seja, *desde* que *não* tenhamos motivos vitais (ou motivos *realmente reais*) animando tais reflexões? Lembremos que é o próprio Martin quem afirma que a questão do sentido é a questão pelas condições para que uma vida *valha a pena ser vivida*.

É possível admitir que o problema do sentido da vida surge na tentativa de solucionar uma demanda vital, de certa forma “prática” então, mas isso não o invalida como questão filosófica – é o que precisamente o *anima* como tal; o que *não* equivale a assumir, por outro lado, e de forma rasa, que podemos solucionar o problema simplesmente ao modificar uma situação particular desagradável em nossa vida, saindo de um estado de dor ou insatisfação para o de prazer.<sup>9</sup>

Retornemos a um ponto que não recebeu a devida atenção de nossa parte: Martin nega a genuinidade psicológica do problema do sentido da vida sob o argumento de que quando resolvemos o problema da vida (leia-se: quando estamos felizes) aquele deixa de existir. Mas e se a percepção subjetiva (mesmo que não articulada a nível consciente) de que nossa vida já tem sentido for uma *condição de possibilidade para nossa felicidade*? Então estaria claro o motivo pelo qual o problema não surge quando estamos perfeitamente felizes: pois só conseguimos nos sentir perfeitamente felizes quando assumimos ou sentimos, de algum modo, que ele está *resolvido*! A *sensação*, ainda que não elaborada explicitamente de maneira consciente, de que a vida *tem* sentido – de que, em suma, há um propósito para nossa vida ou que existam coisas que lhe conferem um valor objetivo – serve como alicerce psicológico, fornecendo a segurança diante do mundo que nos permite perseguir o subjetivamente satisfatório.

Como demonstrar tais afirmações? Retomemos o exemplo que o próprio Martin levantou e supostamente refutou: o crédulo ingênuo que cai em tormento, incapaz de manter suas crenças favoritas após a reflexão e o questionamento. Para Martin, lembremo-nos, o sofrimento não se daria em decorrência da dificuldade de solucionar o problema filosófico, mas do fato de que as *ideologias que lhe davam segurança* se mostraram duvidosas. Ora, mas parece ser justamente do caráter da religião (e não conhecemos até hoje uma sociedade sem religião) oferecer respostas positivas para aquelas questões “especulativas” concernentes ao sentido da vida, ou seja, para perguntas sobre se há um propósito para a vida humana e se há algo capaz de conferir, de maneira objetiva, valor às nossas vidas. De acordo com Kurt Baier, o cristianismo, por exemplo,

<sup>9</sup> Ou, caso se julgue a o termo “prazer” muito raso, qualquer outro sinônimo que, em última instância, diga respeito a um estado mental de satisfação: alegria, contentamento, felicidade, realização...

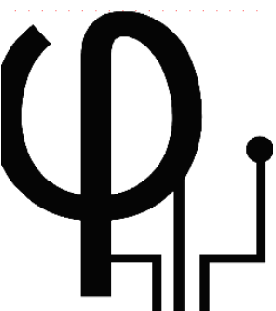
[...] pode nos dizer o sentido da vida porque nos diz o grande e nobre fim para o qual Deus criou o universo e os humanos. Nenhuma vida humana, por mais despropositada que pareça, é sem sentido, porque, por fazer parte do plano de Deus, toda vida é garantidamente significativa. (BAIER, 1991, p. 33, tradução nossa)

Como mostra Baier, a religião oferece respostas positivas às questões vinculadas ao propósito e valor da vida humana. Isso parece indicar que tais questões especulativas não são assim tão abstratas; se tais “ideologias”, por assim dizer, são importantes para que o indivíduo se sinta seguro e ancorado no mundo, então elas se constituem como condições importantes para que as pessoas julguem que a vida vale a pena ser vivida. Em virtude de, na maior parte das vezes, já sermos criados no interior de alguma concepção religiosa – tomada como um *truísmo*, como uma verdade absoluta e perfeitamente evidente –, amiúde realmente não vemos necessidade de estabelecer um questionamento quanto ao sentido da vida, pois assumimos implicitamente que ele está dado e *garantido*. E não se problematiza sobre aquilo que não fomenta dúvidas ou incertezas.

Esse posicionamento possui um embasamento psicológico. O psicólogo Abraham Maslow estabeleceu uma hierarquia das necessidades humanas básicas dentro da sua teoria da motivação, e, acima das necessidades fisiológicas, ligadas à sobrevivência, estariam a de *segurança*, seguida por pertencimento, estima e, finalmente, *realização pessoal*. O próprio Maslow sugere implicitamente a relação entre a necessidade de segurança e a busca pelo sentido:

Outro aspecto mais amplo da tentativa de buscar segurança e estabilidade no mundo é visto na própria preferência comum por coisas familiares, e não estranhas, ou pelo conhecido, e não pelo desconhecido. A tendência a ter alguma religião ou filosofia de mundo que organize o universo e os homens nele em algum tipo de todo satisfatoriamente coerente e significativo é também em parte motivada pela busca por segurança. Aqui também podemos listar a ciência e a filosofia em geral como parcialmente motivadas por necessidades de segurança. (MASLOW, 1943, p. 379, tradução nossa)

As crenças relativas ao sentido da vida proporcionam aos indivíduos, seja pela via da religião ou da filosofia, um senso de segurança e familiaridade, base para que possam avançar com confiança na vida em busca da realização pessoal, da felicidade. – Por fugir do tema central dessas investigações, deixaremos para outra ocasião a discussão sobre a universalidade da necessidade de sentido na vida; afinal, a busca por sentido seria uma forma *essencial* ou *fundamental* de satisfazer essa necessidade de segurança que nós seres humanos temos? Quanto a isso, é interessante observar que Maslow nega que a hierarquia que estabeleceu seja fixa e rígida; ele afirma que, apesar da maioria das pessoas apresentarem tais



necessidades básicas aproximadamente nesta ordem, as variações estão sempre presentes: casos em que a necessidade de autoestima supera todas as outras; contextos em que o indivíduo tem certa necessidade satisfeita por longo período de tempo podem fazê-lo subestimar ou diminuir o valor dessa necessidade etc.

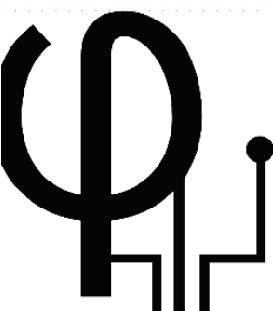
Dessa forma, o que se percebe é que, quando Martin tenta descartar a segunda objeção ao sustentar que o questionamento do “ingênuo” desafiaria não tanto o sentido da vida, mas sim as crenças que lhe proporcionam segurança, ele confere *mais força* ao nosso argumento. Martin não consegue responder de maneira satisfatória, portanto, à segunda objeção.

#### 4 CONCLUSÃO

Refaçamos, pois, o trajeto percorrido nessas investigações. Inicialmente acompanhamos o pensamento de Martin, que questiona a urgência psicológica da questão pelo sentido da vida – contrariando a visão da maioria dos filósofos que compõe o debate hoje, para os quais o problema é absolutamente central para a existência humana. Em seguida, Martin distingue o “problema do sentido da vida” do “problema da vida”: o primeiro diz respeito a questões de ordem especulativa sobre o propósito do viver e sobre a existência de algo que dê valor objetivo às nossas vidas. O segundo aponta para o desafio prático de *como* viver uma vida que valha a pena, ou seja, como ser feliz. Questionar a urgência psicológica da questão pelo sentido é questionar sobre se obter uma resposta positiva para essas questões especulativas seria uma *condição* para que a vida valha a pena ser vivida, mesmo quando solucionado o problema da vida.

Conforme visto, a resposta de Martin é negativa: focando nossa energia no problema do sentido da vida nos afastaríamos da raiz do problema: a insatisfação com a vida que vivemos. E isso só se resolve de modo prático, isto é, com a modificação de nossa situação particular de tal modo que nos tornemos felizes, o que alcançamos ao fazer o que verdadeiramente gostamos. O problema do sentido da vida pode abalar genuinamente talvez um ou outro indivíduo de exceção; mas, afora tais casos (que inclusive podem ser deixados de lado), um indivíduo feliz e satisfeito não coloca *seriamente* o sentido da vida em questão. O problema simplesmente deixa de existir.

Martin apresenta também sua concepção, um tanto quanto pessimista, sobre a satisfação subjetiva, mostrando como ela é sempre efêmera. Não somente porque a situação de vida particular pode mudar, mas também porque não conseguimos nos

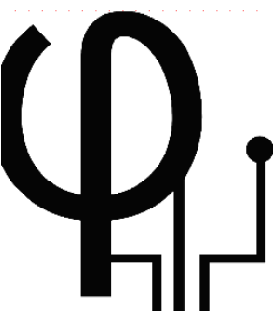


satisfazer por muito tempo. Ainda assim, a busca pela felicidade é a nossa melhor aposta para vivermos uma vida que valha a pena – uma vida com sentido.

A partir daí, discutimos criticamente as ideias de Martin, levantando duas grandes objeções e analisando até que ponto sua filosofia consegue respondê-las satisfatoriamente. Na primeira, duvidamos da sustentabilidade da teoria de Martin a nível psicológico: é estranho considerar que reflexões difíceis e intrincadas quanto ao sentido da vida, das quais as pessoas geralmente tentam escapar, possam servir, ao contrário, como um refúgio para o real problema que as aflige. Chegamos à conclusão de que isso dependerá muito do tipo de indivíduo de que falamos: para a mulher do conto de Clarice, por exemplo, isso é verdade; mas para alguém com pendor teórico, como Tolstói, a respeitabilidade de questões filosóficas elevadas bem que seriam capazes de distraí-lo do problema prático de lidar com a insatisfação quanto a própria vida. De todo modo, ainda que a teoria de Martin seja psicologicamente coerente, curiosamente ela parece muito mais apropriada para abranger casos de indivíduos de *exceção*, e não os da maioria. E, uma vez que o próprio filósofo se mostra preocupado em lidar com o problema do sentido da vida a partir do que se verifica para a *maioria*, a objeção feita, ainda que não abale de maneira decisiva o que ele defende, certamente é capaz de fragilizá-la.

Ainda assim, mesmo que sejamos simpáticos à concepção de Martin, vimos que ela traz uma implicação relevante: a ausência de motivos claros para continuar utilizando o vocabulário do “sentido da vida”. Se realmente tudo o que está em jogo é viver uma vida feliz ou satisfeita, por que não utilizar exatamente esses termos? Por que, ao dissolver a preocupação filosófica quanto ao sentido, Martin continua sustentando que, ao alcançarmos a felicidade, estamos trazendo *sentido* às nossas vidas? Isso também não conta como um argumento decisivo contra a teoria *per se*, mas certamente é uma conclusão estranha, dada as premissas. Por que o apego a uma noção que se mostrou psicologicamente vazia?

A segunda objeção, mais grave, é considerada pelo próprio Martin, que, contudo, foi muito apressado ao acreditar tê-la rebatido. A pressuposição errônea de uma separação muito rígida entre o problema do sentido da vida e o problema da vida faz Martin, no desdobramento de seu raciocínio, extrapolar suas premissas iniciais, julgando que o problema do sentido da vida, para ser psicologicamente genuíno, deve ser movido por uma inclinação puramente teórica, apartado das questões vitais e práticas. Isso ocorre porque ele considerou (ainda que implicitamente) que qualquer problema prático da vida está vinculado à busca pela felicidade (entendida como um estado de satisfação subjetiva), que por sua vez é alcançada, especificamente, quando estamos fazendo o que gostamos ou amamos.



Martin não considerou a possibilidade de que, talvez, o problema do sentido da vida não seja levantado quando estamos perfeitamente felizes decorra de já sentirmos, silenciosamente, que esse sentido está garantido. Situações particulares de dor e sofrimento nos forçam a ver que não vivemos em um mundo seguro, familiar, feito para se adequar às nossas expectativas e desejos;<sup>10</sup> nos forçam a ver que nada está garantido, que caminhamos sobre areia movediça. A discussão sobre o sentido da vida não se endereça a tópicos abstratos e exclusivamente teóricos, afastados da realidade. O exemplo do “ingênuo desiludido” o atesta: convicções pessoais a respeito do sentido moldam nossa percepção da vida e de como ocupamos esse lugar de viventes. A questão do sentido da vida está intrínseca e indissociavelmente atada às questões vitais (podemos dizer, usando a expressão de maneira abrangente: aos problemas da vida). Trata-se de um desafio ao mesmo tempo especulativo e prático.

A filosofia de Martin lança um desafio interessante para a concepção mais comumente compartilhada sobre o problema do sentido da vida, segundo a qual este possuiria uma gravidade que transcende a mera preocupação com o bem-estar, a felicidade ou o prazer, apontando para questões especulativas que dizem respeito a um propósito para a vida ou a existência de uma fonte de valores que objetivamente dê sustentação a uma vida significativa. De acordo com o filósofo, a busca pelo sentido até pode ser fundamental e universal, não obstante, *desde* que a compreendamos como uma busca pela felicidade ou satisfação — e nada mais.

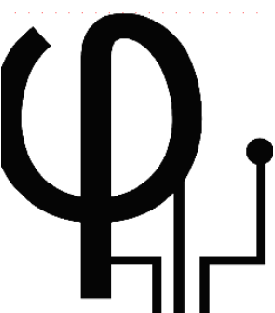
Ainda que a teoria de Martin tenha se mostrado mais frágil do que à primeira vista poderia talvez parecer, ela abriu, contudo, um novo e rico horizonte através do qual recolocar a discussão sobre o sentido da vida. Verificamos que o questionamento pelo sentido *não pode* ser dissolvido de maneira rasa na ideia vaga de “busca pela felicidade” (como quer Martin) mas tampouco pode ser apartado das preocupações e necessidades vitais humanas, como se o questionamento apenas fosse sério e genuíno se movido por uma inclinação exclusivamente contemplativa, desinteressada e “pura” (caminho para o qual Wolf sente-se seduzida).

Responder positivamente ao problema do sentido da vida é importante por estar ligado a necessidades psicológicas básicas, o que é amparado pela teoria de Maslow. A busca pelo sentido é movida em parte por uma necessidade de segurança, uma das mais profundas, estando imediatamente acima das necessidades ligadas à sobrevivência física. No topo da pirâmide de Maslow estaria a necessidade de realização pessoal, na qual se inclui a busca pela felicidade.

<sup>10</sup> Quanto a isso, ver Thomas Nagel (*The absurd*) em sua análise primorosa sobre o absurdo. A percepção da falta de sentido da vida seria decorrente, precisamente, de uma discrepância entre certa expectativa que temos das coisas e a realidade.

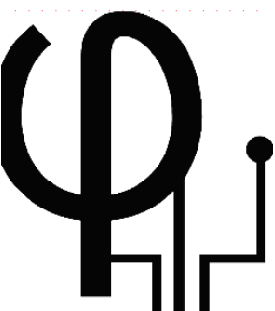
Uma série de camadas psicológicas, anseios, pressupostos inconscientes e truísmos escondem-se dentro de nós, fornecendo as condições subjetivas para o espetáculo que contemplamos na superfície e ao qual damos o nome de busca pela felicidade, satisfação, realização pessoal.

Talvez, à luz de tais considerações, possamos compreender melhor agora o estranho apego de Martin ao vocabulário do sentido, que nos pareceu incoerente com todo o percurso de seu pensamento. A noção de sentido mexe, mesmo que inadvertidamente, com algo profundo dentro de nós, do qual pode ser difícil se descolar. Para o prosseguimento dessas investigações, no entanto, a primeira questão que se abre diz respeito precisamente à universalidade da necessidade de sentido. Se, conforme concluímos, a busca pelo sentido da vida responde à necessidades humanas básicas, então, ao que tudo indica, pensadores como Wolf estão certos ao valorizá-la como algo positivo e absolutamente central, digna dos nossos maiores esforços. Ou não?



## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metaphysica*. Ed. W. Jaeger. Oxford: Oxford Classical Texts, 1988.
- BAIER, K. “O sentido da vida”. In: MURCHO, Desidério (Org.) *Viver para quê? - Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009, pp. 47-101.
- BAIER, K. “The meaning of life”. In: JECKER, Nancy S (Ed.) *Aging and Ethics: philosophical problems in gerontology*. New Jersey: Humana Press, 1992, pp. 3-49.
- CAMUS, A. *O mito de Sísifo*. 3. Ed. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- EAGLETON, T. *The meaning of life: a very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- JECKER, N. S. (Ed.) *Aging and Ethics: philosophical problems in gerontology*. New Jersey: Humana Press, 1992.
- KLEMKE, E. D.; CAHN, S. M. (Ed.) *The meaning of life: a reader*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- LISPECTOR, C. “Amor”. In: *Laços de família*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- MARTIN, R. “A fast car and a good woman”. In: KOLAK, Daniel.; MARTIN, Raymond (Ed.). *The experience of philosophy*. 4. Ed. Belmont: Wadsworth Publishing, Co, 1999. Pp. 589-596.
- MASLOW, Abraham. A theory of human motivation. *Psychological Review*, vol. 50, pp. 370-396, 1943.
- METZ, T. “The concept of a meaningful life”. *American Philosophical Quarterly*, Vol. 38, n. 2, 2001, pp. 137-153.
- METZ, T. “The meaningful and the worthwhile: clarifying the relationships”. *The Philosophical Forum*, 43, 2012, pp. 435-48.
- METZ, T. “Recent work on the meaning of life”. *Ethics*. 112, 2002, pp.781-814.
- MURCHO, D. (Org.) *Viver para quê? - Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009.
- NAGEL, T. “O absurdo”. In: MURCHO, Desidério (Org.) *Viver para quê? – Ensaios sobre o sentido da vida*. Lisboa: Dinalivro, 2009, pp. 139-155.
- NAGEL, T. “The absurd”. *The Journal of Philosophy*, vol. 68, n. 20, 1971, pp. 716-727.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- TAYLOR, R. “The meaning of life”. In: *Good and Evil*. New York: Macmillan Publishing Co., 1970.
- TOLSTOY, L. *Confession*. New York: Norton & Company, 1983.
- WIGGINS, D. “Truth, invention and the meaning of life”. In: *Needs, values, truth: essays in the philosophy of value*. 3. Ed. Oxford: Blackwell, 2002.
- WOLF, S. “Meaning of life”. In: CRAIG, E. (Ed.) *Routledge encyclopedia of philosophy*. Londres: Routledge, 1998.
- WOLF, S. “The meanings of lives”. In: PERRY, J.; BRATMAN, M.; FISCHER, J. M. *Introduction to philosophy: classical and contemporary readings*. Oxford: Oxford University Press, 2007, pp. 837-848.



Recebido em: 09/11/2021

Aprovado em: 18/04/2022

Publicado em: 03/05/2022

## FENOMENOLOGIA E ARTE

### a invisibilidade da vida na pintura abstrata de Kandinsky

## PHENOMENOLOGY AND ART

### the invisibility of life in Kandinsky's abstract painting

Janessa Pagnussat<sup>1</sup>

([janessapagnussat@hotmail.com](mailto:janessapagnussat@hotmail.com))

Adriano André Maslowski<sup>2</sup>

([adrianolowski13@gmail.com](mailto:adrianolowski13@gmail.com))

**Resumo:** O presente artigo tem como objetivo descrever a arte interpretada pela fenomenologia da vida de Michel Henry. Estabelecer-se-á uma leitura henryana da concepção de pintura abstrata e dos escritos de Kandinsky a partir da obra *Ver o invisível*. Assim, pretende-se descrever a relação fenomenológica com a arte através dos conceitos de interioridade, exterioridade, invisível e visível. A arte abstrata se justifica pela sensibilidade da vida invisível que se torna visível a partir dos elementos pictóricos existentes no mundo, portanto se originam por meio do ser autoafectado pelas emoções na obscuridade da vida. Nesse sentido, a fenomenologia de Henry nos ajuda a compreender a pintura abstrata de Kandinsky pela vida que se revela no *pathos* e em sua singularidade imanente. Portanto, o acesso a invisibilidade da vida se dá no sentir fenomenológico de modo distinto e originário em cada *pathos*, sendo a arte o modo de revelação do invisível.

**Palavras-chave:** Pintura abstrata. Michel Henry. Fenomenologia. Vida.

**Abstract:** This article aims to describe an art interpreted by Michel Henry's phenomenology of life. A Henryan reading of the concept of abstract painting and Kandinsky's writings will be established based on the work *See the invisible*. Thus, it is intended to define a phenomenological relationship with art through the concepts of interiority, exteriority, invisible and visible. Abstract art is justified by the sensitivity of the invisible life that becomes visible from the existing pictorial elements in the world, therefore, originate from being self-affected by emotions in the obscurity of life. In this sense, Henry's phenomenology helps us to understand Kandinsky's abstract painting through the life that is revealed in *pathos* and in its immanent singularity. Therefore, access to the invisibility of life does not give any phenomenological feeling in a distinct and original way in each *pathos*, with art being the way of revealing the invisible.

**Keywords:** Abstract painting. Michel Henry. Phenomenology. Life.

<sup>1</sup> Doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Mestre em Ciências Humanas pela Universidade Federal da Fronteira Sul. Graduada em licenciatura pela mesma instituição.

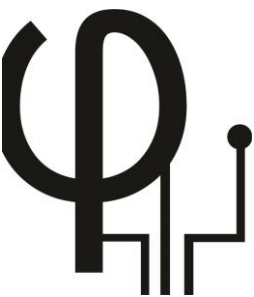
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3717122113904588>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9381-5097>.

<sup>2</sup> Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Maria. Mestre pela mesma instituição. Graduado em Filosofia pelo Instituto Superior de Filosofia Berthier.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4735978468198751>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7521-7771>.





No início do século XX, surgiu uma nova tendência na concepção de arte a partir de Kandinsky, Klee e Matisse. Particularmente, Wassily Kandinsky<sup>3</sup> foi um artista plástico e um dos principais teóricos que introduziu a abstração nas artes visuais. Ele inaugurou uma nova perspectiva na arte pictórica passando a ser considerada abstrata por suas cores e formas indefinidas. Segundo ele, suas pinturas retratavam a interioridade da vida, sem que fossem cópias dos objetos existentes no mundo. Portanto, a partir deste contexto, Michel Henry<sup>4</sup> encontra inspiração na teoria kandinskyana da arte abstrata para interpretá-la pelo viés fenomenológico em *Ver o invisível – Sobre Kandinsky*.

Ele apresenta a concepção estética da arte de Kandinsky através de uma fenomenologia vinculada a revelação da vida invisível pela sua sensibilidade. Será abordado, a seguir, a conceituação genérica de exterioridade, interioridade, visível e invisível para que possamos estabelecer uma relação com a singularidade de cada obra de arte manifestada de forma abstrata. A pintura, por exemplo, possui elementos que são abstratos revelados na visibilidade do mundo através das mãos do artista que projeta o invisível da vida pela doação da sua sensibilidade. Nesse sentido, a arte é a essência da vida, essa abstração, sem forma definida, assim como são as emoções e os sentimentos pelos quais cada ser manifesta no seu *pathos*. A pintura abstrata é a representação de nossa vida interior, tornando visível o invisível, estabelecendo-se a relação fenomenológica estética de Henry com Kandinsky.

Para tanto, seguindo a teoria da Fenomenologia da Vida de Henry, descrever-se-á essa relação entre a arte como revelação do invisível pelo sentir-se a si mesmo fenomenológico, imanente, originário e puro. Nessa autoafecção de si, a vida na sua sensibilidade se desvela na

---

<sup>3</sup> Wassily Kandinsky nasceu em 04 de dezembro de 1866 em Moscou, Rússia. Foi um dos maiores pintores do século XX. Em 1876, mudou-se para Odessa com o pai e uma tia. Influenciado pela família, em 1886, ingressou na Universidade de Moscou, onde estudou e lecionou direito no período de 1886 a 1896. Seu interesse pelas obras de arte foi despertado em 1895 durante uma exposição de Impressionistas franceses. Devido ao seu casamento ocorrido em 1896 mudou-se para Munique, Alemanha, e dedica-se ao estudo da pintura. Em 1910, Kandinsky iniciou a abstração em sua pintura, em que agrupou basicamente em três categorias: “impressões”, “composições” e “improvisações”. Estas últimas derivam de eventos de caráter emotivo e interior. Juntamente com Piet Mondrian e Kazimir Malevich fez parte do chamado “trio sagrado da abstração”. Faleceu em 1944 na França.

<sup>4</sup> Michel Henry nasceu em 10 de janeiro de 1922 em Haiphong, na Indochina Francesa (atual Vietnã). Com aproximadamente sete anos e após a morte de seu pai se mudou juntamente com sua mãe para a França, onde passou a estudar em Paris e, então, descobriu sua paixão pela filosofia. Doutorou-se na Universidade de Lille, sob orientação de Jean Hyppolite, Jean Wahl, aos quais juntamente com Paul Ricoeur, Ferdinand Alquié e Henri Gouhier formaram o júri. Entre 1960 e 1987 foi professor da Universidade de Paul Valéry em Montpellier e professor convidado da École Normale Supérieure e da Sorbonne em Paris, da Universidade Católica de Louvain, da Universidade de Washington e da Universidade de Tóquio. Faleceu em 2002 na França. Durante sua vida foi criador do pensamento filosófico original, denominado Fenomenologia da Vida, tema significativo desenvolvido em sua extensa tese. A teoria da subjetividade permeia todos seus escritos, sendo que seu primeiro trabalho significativo publicado foi sobre a essência da manifestação e a fenomenologia do corpo. Sua teoria tem sido sugerida como a mais profunda do século XX.

abstração da arte, vindo de sua obscuridade para a luz do mundo. Portanto, interpretar-se-á a fenomenologia henryana e sua relação com Kandinsky para a designação do que ele chama de Vida.

## 1 HENRY E KANDINSKY: UMA INTERPRETAÇÃO DA PINTURA ABSTRATA

A obra de Michel Henry *Ver o invisível – Sobre Kandinsky* retrata desde seu início a relação com o artista russo pela admiração de suas pinturas e de seus escritos na interpretação da arte abstrata. Segundo Henry (2012, p. 9), apesar de inicialmente não ter sido compreendido pelos críticos modernos, Kandinsky foi o “desbravador” da pintura abstrata, “essa arte tão nova” e “tão insólita”. A relação que se pretende estabelecer entre esses dois importantes autores se apresenta por meio de uma leitura fenomenológica de Henry da pintura abstrata kandinskyana.

Inicialmente, Henry expõe as duas maneiras pelas quais o fenômeno pode ser vivido, seja, o interior e o exterior.

Levando em consideração as objeções do filósofo a fenomenologia histórica de Husserl e de Heidegger, possibilitando o acesso à fenomenalidade do fenômeno a partir do que aparece ao ser, sua teoria se estabelece pela imanência pura e originária, ignorando tudo o que é externo para a afirmação da existência ontológica. A concepção de fenomenologia histórica se detém aos estudos de Edmund Husserl, Martin Heidegger, Emmanuel Levinas, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur, entre outros fenomenólogos, e se justifica ao que Henry procura apresentar objeções em sua teoria ao trazer sua tese originária de uma nova concepção de fenomenologia baseada em uma fenomenalidade pura subjetiva, chamada de Fenomenologia Material ou Fenomenologia da Vida. Conforme ele mesmo justifica, “se retornarmos à fenomenologia histórica, compreenderemos por quê: precisamente porque ela deixou indeterminada as pressuposições fenomenológicas sobre as quais repousa. Porque o aparecer para o qual convergem tais pressuposições não foi objeto de uma elucidação levada até o fim. O que é necessário é um desnudamento disso a que, no aparecer, nós chamamos sua matéria fenomenológica pura” (HENRY, 2014, p. 50). Deste modo, ele afirma a subjetividade pura que se manifesta em sua própria fenomenalidade, considerando o corpo também como subjetivo<sup>5</sup>, dotado de poderes pela capacidade de ver, ouvir, se movimentar e viver em sua interioridade,

<sup>5</sup> Para uma análise conceitual detalhada sobre o tema do corpo subjetivo na fenomenologia de Michel Henry consultar a seguinte obra: HENRY, Michel. *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana*. São Paulo: É realizações, 2012b.

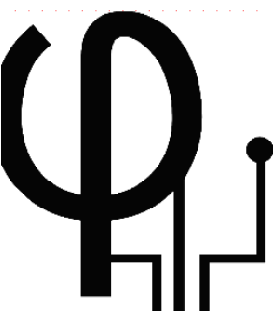
já que “é por meio do corpo que os movimentos se realizam, a vida se dá como afeto num corpo dotado de sentido, é no corpo que se dá as impressões do ser da vida” (PRASERES, 2014, p. 14). Portanto, a interioridade é tudo o que aparece em minha imanência, antes de ser exposta ao aparecer do mundo; é o que não se mostra, a invisibilidade que se opõe a exterioridade.

Já a exterioridade, para tanto, se refere a tudo o que é visível, ao exterior que se manifesta ao ser enquanto fenômeno que se mostra. Assim, o corpo se apresenta como objetivo [*Körper*] em que posso vê-lo e tocá-lo em uma relação com os outros objetos existentes no mundo. Toda a exterioridade se mostra no mundo da visibilidade. Deste modo, o fenômeno é interpretado por Henry enquanto dois modos de aparecer: aparecer a si mesmo e aparecer no mundo (HENRY, 2012, p. 14). Para ele, tudo se manifesta na interioridade do ser como modo de aparecer a si mesmo para posteriormente se exteriorizar no mundo.

Partindo dessas concepções abordadas na teoria da Fenomenologia da Vida de Henry, sua leitura da estética de Kandinsky se torna mais suscetível de ser compreendida, já que “é o que aparece a nós, justamente chamado fenômeno, que permite essa distinção das ‘duas maneiras’” (HENRY, 2012, p. 14). A interioridade interpretada como tudo o que é invisível aos nossos olhos por não se mostrar ao mundo relaciona-se ao fenômeno que aparece ao ser em sua imanência. Assim, “uma revelação imanente sendo necessariamente presença de si, não poderia ser senão invisível, pois nenhuma presença visível no horizonte do mundo ou da consciência pode ser presença de si a si: ver é ver à distância de si” (FURTADO, 2008, p. 237). Nesse sentido, como interpretar uma obra de arte em sua invisibilidade? Como ter acesso a essa interioridade que não se mostra? Veremos a seguir a partir da leitura fenomenológica henryana da pintura abstrata de Kandinsky.

Kandinsky já afirmara a abstração pictórica através da fusão entre o Interior e o Exterior como uma forma inevitável para a criação de uma obra de arte. Se a exterioridade é tudo o que se mostra e a interioridade sendo o invisível, “como então se revela o Interior, se nem se assemelha a um mundo? Como a vida” (HENRY, 2012, p. 15). A vida é a interioridade, o invisível, a manifestação da fenomenalidade pura e imanente do ser. Segundo Henry (2012, p. 20), “Kandinsky chama abstrato o conteúdo que a pintura deve expressar, ou seja, essa vida, invisível que somos”. A pintura abstrata se mostra ao mundo enquanto revelação do invisível da vida.

Seguindo essa interpretação, a pintura são as “aparições sensíveis” que vem à luz do mundo a partir da obscuridade da Noite fenomenológica do ser. Henry faz uma leitura da afirmação kandinskyana de que ele “não pinta estados de alma”, mas são os poderes da vida que se manifestam para a arte, ou seja, o poder da vida que se manifesta na abstração



da arte. Nesse sentido, a pintura abstrata torna-se significativa a partir da invisibilidade da vida que se desvela nos elementos pictóricos, como cor, formas e desenho. Mas, “o que pode ela, então, pintar? O invisível, o que Kandinsky chama o Interior” (HENRY, 2012, p. 17). A interioridade e invisibilidade se tornam conceitos relacionados entre si por estabelecerem a mesma função na pintura abstrata: a revelação da vida ontológica.

Para tanto, há uma dissociação no modo de representação de uma pintura, entre o seu conteúdo artístico e os seus meios de expressar o conteúdo. As formas pictóricas puras não possuem uma consistência objetiva, nem se referem aos objetos visíveis e existentes no mundo, elas são a abstração do que surge da invisibilidade. A forma que determina o conteúdo abstrato da arte ignora toda a objetividade do mundo, pois parte da interioridade. Assim, “dizer que o conteúdo abstrato – o invisível da subjetividade – deve determinar a forma é dizer que essa não deve mais se modelar pelo conteúdo aparente dos objetos do mundo da percepção ordinária, pelas estruturas visíveis do universo objetivo” (HENRY, 2012, p. 35). A abstração é determinada pelo que vem da profundidade do ser, a manifestação fenomenológica da ontologia. Expomos um exemplo que possa ajudar a explicitar o que estamos descrevendo aqui.

Na Conferência de 1914, Kandinsky afirmara que sabemos a existência da obra abstrata antes dela ser materializada e antes do alcance ontológico. A exemplo de Kandinsky citado por Henry (2012, p. 27), ao caminhar em um bosque e ser despertado por uma cor percebida ali, esse sentimento resulta na pintura de uma arte abstrata como meio de representar essas emoções, assim como também revelar a vida invisível manifestada no *pathos*. A cor como um elemento pictórico abstrato gerou um sentimento afetivo na interioridade da vida e seu modo de representá-lo será sempre um desvelamento sensível abstrato. As várias tonalidades sentimentais invisíveis da vida são as várias tonalidades pictóricas que passamos a emoldurar na arte.

Alguns filósofos como Platão, Aristóteles, Hegel, Heidegger não perceberam a arte tal qual Kandinsky a define: como pintura abstrata. A abstração é a referência da invisibilidade da vida que jamais poderá ser conhecida<sup>6</sup>, somente sentida na subjetividade imanente de cada ser.

---

<sup>6</sup> A teoria da Fenomenologia da Vida de Henry descreve que a vida em sua sabedoria própria, em que o ser não precisa de conhecimento de si para afirmar sua existência, ele é autoafectado em sua própria fenomenalidade pura e imanente. Conforme explica Grzibowski (2019, p. 59), “Henry afirma em diversos momentos que a vida não precisa de formas, regras ou da ciência para saber o que ela mesma é, ou como vivê-la, se conhece com sua própria sabedoria”. Ainda acrescenta que “a análise ontológica fenomenológica do corpo subjetivo, mostra que há um corpo subjetivo e uma sabedoria própria que é dele mesmo. É anterior, primordial ao ato de aparecer e não pode ser eliminada pois, é um poder que se manifesta em cada Si singular, em cada vivente”.

O artista desenha e pinta a partir dos seus sentimentos que o impulsionam para fazer determinado traço ou utilizar determinada cor.

Uma cor tem um poder emocional. Este tema é fundamental para Kandinsky, que se refere ao amarelo como uma cor agressiva que vem ao espectador e ao azul como uma cor apaciguadora que se afasta dele. O vermelho que se vê sobre a tela do pintor não se limita a esta mancha, mas sua essência verdadeira é a impressão que cria. (WALTON, 2020, p. 21, tradução nossa)

Assim, as produções artísticas surgem como uma resposta a necessidade interior da vida de manifestar-se. A pintura abstrata é um modo de materializar o invisível, representar o *pathos*, representar o sentir a vida, já que “esse ‘conteúdo abstrato’ é a vida invisível em sua incansável volta a si mesma” (HENRY, 2012, p. 25). O conteúdo abstrato encontra sua forma verdadeira na subjetividade absoluta, em sua interioridade e, então, “só há arte quando a vida não se propõe na condição de objeto. E essa de fato é a intuição última de Kandinsky: *é porque a vida não é jamais, por si, objeto, que ela pode e deve formar o único conteúdo da arte e da pintura* – por ser esse conteúdo abstrato, invisível” (HENRY, 2012, p. 157).

Seguindo essa argumentação, a arte não é a imitação da vida, tal como o conceito de *mimese*<sup>7</sup> ou representação fiel das coisas existentes no mundo, mas a arte é a revelação da vida, do seu invisível que vêm a luz do mundo tornando-se visível, ela nos remete a ver o invisível, eis o significado da obra henryana, em que “o autor de *Ver o Invisível* quer dar atenção à forma como a vida se dá num vivente” (HELENO, 2016, p. 109). Assim, a arte é uma forma de manifestação das emoções, dos afetos da vida que se encontram no horizonte da obscuridade. Através da pintura, o invisível se torna visível como modo de aparecer ao mundo em sua exterioridade.

A análise da pintura abstrata nos conduz à sua essência, ou seja, ao elemento pictórico puro da vida invisível. O modo de conhecimento da arte se dá pelo acesso à vida e pelas emoções que intensificam esse acesso. Deste modo, “o conhecimento propiciado pela arte é totalmente diferente: não tem objeto. Seu meio ontológico é a vida – que abarca a si mesma, jamais se separando de si, sem se colocar diante de si ao modo de um ob-jeto” (HENRY, 2012, p. 29). Assim, a teoria kandinskyana retrata essa origem das pinturas abstratas como arte em que o artista passa a voltar-se para si e pinta a partir de suas emoções e não a partir da cópia dos objetos existentes no mundo. Henry nos remete que essas pinturas abstratas são a revelação das

<sup>7</sup> O conceito de *mimese* tal qual é criticado aqui trata-se da teoria da pintura desenvolvida na visão Renascentista do Ocidente, já que, segundo Henry (2012, p. 156) “*a arte não é mimese da vida, do mesmo modo que não o é da natureza*”.

tonalidades afetivas do ser em sua interioridade, passando a defender a tese fenomenológica estética.

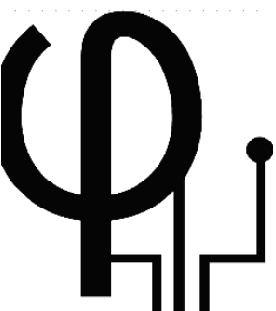
## 2 ESTÉTICA FENOMENOLÓGICA: A ARTE COMO REVELAÇÃO DA VIDA INVISÍVEL

Henry formula a teoria sobre a Estética a partir de Kandinsky que também reconhecia que as leis da arte partem da vida em sua pura manifestação. Pretende-se estabelecer nesta parte do texto um enfoque maior na fenomenologia estética, descrevendo como acessamos a vida através da arte pelo desvelamento da interioridade do ser.

O contato com a fenomenologia estética gera um laço interior subjetivo que o indivíduo experimenta em si como uma tonalidade afetiva, a verdade da arte que transforma a vida do indivíduo e sua realização como prática, a própria ética. Assim, “o lugar do desenvolvimento da estética é a vida invisível: uma vida que exclui de si o mundo” (MARTINS; SALDANHA, 2014, p. 56). A arte só existe fora dos conceitos materiais e a revelação da pintura abstrata se dá pelo desvelamento ontológico. Para tanto, “desvelar significa aqui o desvelar da vida e, como a última é em si tal desvelar, como ela é, na interioridade de seu *páthos*, revelação de si, é de fato ao mais incontornável de seus poderes que a pintura reconduz a vida, sedo sua verdadeira exaltação” (HENRY, 2012, p. 54). O artista tem seu impulso pelo poder da vida de pintar e criar a arte com seus elementos pictóricos de uma forma singular devido a maneira pela qual as tonalidades se revelam em sua fenomenalidade ontológica.

A arte antes de ser exposta ao mundo visível, ela acontece na invisibilidade e na sensibilidade da vida. A essência da arte, a pictoricidade, pertence a sensibilidade em seus elementos abstratos. Para Henry (2011, p. 584, tradução nossa), sensibilidade é “o poder de sentir algo, ou seja, de o receber e ser afectado por ele, desde que esta afecção se realize através de um sentido e, finalmente, do sentido interno”. Pelo sentimento de Si, o ser se autorrevela em sua própria imanência pura, originária, na manifestação sensível e abstrata da vida.

Segundo Henry (2012, p. 51), a morada da vida é a dimensão do Invisível. O que a arte apresenta à contemplação é a visão do invisível que se exalta. A essência da arte está no contemplar as cores e seus elementos abstratos e encontrar ali a essência da vida, o experimentar e sentir a si mesmo, a felicidade no *pathos*. Então, as emoções só são sentidas e despertadas por aquele que vê nas cores a sensibilidade para a criação da obra artística abstrata. Assim, sendo a arte como essência da vida vai se desenvolvendo como cultura



enquanto “resposta da vida às exigências decorrentes de sua natureza às suas prescrições – à sua Necessidade Interior” (HENRY, 2012, p. 161).

A forma como contemplamos e sentimos nossas emoções é a revelação da vida no *pathos* como afetividade. Esta se insere na arte em sua abstração tanto ao pintar uma tela quanto ao ver ou vislumbrar uma arte. Assim, “a vida é sentida e experienciada imediatamente, coincidindo consigo em cada ponto de seu ser, totalmente imersa em si e, esgotando-se nesse sentimento de si, ela se cumpre como *páthos*” (HENRY, 2012, p. 15). O *pathos* é paixão, é afeto, as tonalidades afetivas<sup>8</sup> manifestadas pelo autoafetar e autoimpressionar diante da arte abstrata, sendo que “é esse *páthos*, que funda toda força, que a pintura ‘expressa’ [...] que a arte aparece como a realização da essência da vida” (2012, p. 160). Ainda, segundo Canullo (2014, p. 06), “*pathos é autoafecção*”. Sua concepção se relaciona ao modo como experimentamos a nós mesmos em nossos afetos, já que a criação e a contemplação da arte não se explicam, está na vida, advém dela. Aqui, não só a pintura abstrata, mas podemos inserir toda obra de arte que justifica a autoafecção do ser que se sensibiliza de uma maneira distinta, como exemplo a literatura, a música, a dança, as esculturas.

A vida possui uma sabedoria própria que dá acesso a sensibilidade de revelação nos elementos abstratos da arte. O saber propicia a criatividade para a representação das emoções na arte pictórica abstrata. Deste modo, a criatividade das cores e formas é a revelação da interioridade da vida de onde advém todo conhecimento originário e que resulta na objetividade em sua visibilidade. Essa criatividade se manifesta através da sabedoria própria da vida e não de algo exterior a ela ou algo racional. Essa “experiência estética, cujo conteúdo abstrato invisível, igualmente sagrado, é a tonalidade afetiva da percepção das formas desconhecidas captadas por si, revelando-se a ele nessa tonalidade e por ela” (HENRY, 2012, p.49). Assim, a pintura feita pelo artista a partir das cores e elementos dos objetos existentes no mundo se origina das emoções que esses objetos suscitam, já que “as leis da estética são as leis da sensibilidade, leis que reenviam à afetividade” (MARTINS; SALDANHA, 2014, pp. 58-59). A originalidade da arte de Kandinsky é enfatizada por Henry justamente por retratar a revelação da vida, não representando a objetividade do mundo, mas a subjetividade que se revela pela sensibilidade de sermos tocados por nossos afetos.

Nessa mesma perspectiva henryana, a afetividade se insere na invisibilidade do ser, pelo seu autorrevelar-se em imanência absoluta. Essa autorrevelação afetiva é doada ao ser no seu *pathos* e não é visível aos olhos, já que não podemos ver a alegria, a dor, o sofrimento,

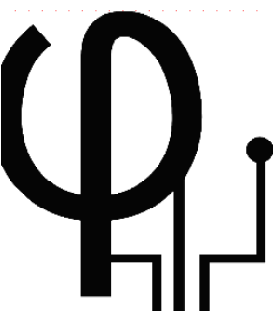
<sup>8</sup> O estudo que Henry apresenta sobre o tema da afetividade: *L'essence de la manifestation*. (HENRY, 2011, pp. 573-823).

apenas senti-los. Por mais que possamos tentar representá-los, é uma tentativa vaga, pois essas tonalidades são subjetivas, autofectadas no ser. A escolha das cores e formas e a apreciação de uma pintura abstrata ocorre pelo sentir o *pathos*, é ali que se revela o verdadeiro significado da arte em sua invisibilidade: pelo sentir a sensibilidade e a manifestação das emoções no ser (HENRY, 2012, pp. 15-25). Portanto, “ao querer mostrar o mistério da cor, Kandinsky celebra a vida e confessa que aquilo que se esforçou por mostrar pictoricamente foi uma velha obsessão sua: a do próprio mundo da vida, com o seu jogo de cores e os sons que ressaltam cada vez que as cores se conjugam com outras” (HELENO, 2016, p. 93). A estética kandinskyana confirma esse aspecto fenomenológico henryano de que cada vida se sente a si mesma de modo distinto. Então, ao olharmos para uma obra de arte ela pode despertar em mim o sofrimento, assim como pode despertar no outro a alegria, ou ainda a transição de uma tonalidade para outra em que o sofrimento pode se tornar fruição.

Nessa experimentação de si mesmo a vida vem a si no movimento de Sofrer e Fruir que se manifestam de modo primitivo no *pathos*. Assim, a arte sendo a manifestação da vida é esse movimento, “é o devir da vida, o modo pelo qual esse porvir se cumpre” (HENRY, 2012, p. 159). Deste modo, a essência da vida é a autoafecção, no manifestar-se a si mesmo, no vir a si e ser afetado a si mesmo.

Porém, se analisarmos como uma objeção a leitura de Michel Henry a Kandinsky percebemos que as cores e elementos pictóricos por si só manifestam poderes vitais que compõem a obra de arte. Nesse sentido, a necessidade da manifestação da vida para compor uma arte não seria plausível. Mas, para a própria análise de uma obra de arte precisamos senti-la em nosso ser e isso retoma a tese henryana da afetividade da vida doada no *pathos*, refutando a tentativa de uma objeção. O sentido da obra de arte está na subjetividade pura de cada ser ao ser afetado pela abstração pictórica. A partir da sensibilidade, a vida se abre para o visível em que uma obra de arte é interpretada e moldada no desvelar de suas cores, traços e molduras.

Nossa relação com o mundo e com a obra de arte só podem ser dados originariamente a partir de nossos sentidos pela autoimpressionalidade ou autoafecção, em que sou afetado, tocado pela sensibilidade. Segundo Florinda Martins e Marcelo Saldanha (2014, p. 58), “a arte não é apenas expressão da nossa abertura ao mundo, mas mais ainda: ela é o modo como somos tocados pela vida”. A autoafecção nos permite ser tocados a nós mesmos em todas as formas possíveis, assim como nos permite afetar o outro. O poder de sentir-se a si mesmo e ser autoafetado é a afetividade que se dá pelas tonalidades afetivas de Sofrimento e Fruição. A sensibilidade pode nos dar a abertura ao mundo, enquanto os afetos só podem ser





sentidos na subjetividade, já que a fenomenologia da vida de Henry é também da subjetividade (HENRY, 2011b).

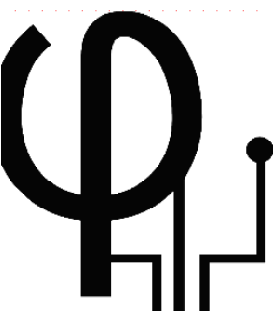
Já o corpo como subjetivo é de onde parte todo poder de manifestação (HENRY, 2012b), dá acesso as atividades que permitem desenvolver uma obra artística e que também constitui a cultura. Por exemplo, a mão “é expressão de uma vida tocada nos seus mesmos poderes” (MARTINS; SALDANHA, 2014, p. 58), os poderes do corpo que se manifestam pelos movimentos subjetivos de seus membros.

A arte e a cultura se relacionam pelo fato de que ambas surgem como acréscimo da vida manifestada pela sensibilidade e que se torna visível a partir da obscuridade. A sensibilidade da vida leva o artista a manifestar suas propriedades por meio de elementos abstratos moldando as pinturas e os traços artísticos. Não só uma obra de arte como a pintura, mas também outras exposições artísticas como a dança, por exemplo. A dança ocorre pelo sentimento do si que se manifesta em sua sabedoria e criatividade. O que torna a dança uma arte é seu modo de se revelar a partir das emoções que impulsionam os movimentos subjetivos do ser dados na sua fenomenalidade.

Além disso, o poder da vida em traçar um risco em um papel surge a partir do movimento de sentir-se a si mesmo, mesmo sendo um traço abstrato sem forma definida, a arte ali desenhada é a inspiração do artista a partir de suas emoções que o afetam, seja sentimento de alegria ou de tristeza. O que torna a arte uma produção artística é essa autorrevelação singular e originária de cada artista, o que corresponde a fenomenologia estética de Michel Henry a partir dos três princípios apresentados, a vida, a sensibilidade e a afetividade. Por fim, a estética para a análise ou para a criação de uma obra de arte descreve-se pela afecção da vida em seu movimento e sentimento originário que dá prova a sensibilidade subjetiva de cada ser.

Assim, como o artista pinta, molda uma arte, o espectador jamais terá acesso ao sentido verdadeiro e real da arte que o inspirou no momento da criação artística. O que o espectador poderá ver é como essa arte o afeta pelo sentir da vida, o seu sentir-se. Pois, como afirma Henry (2011; 2012), a vida jamais poderá ser conhecida, ela é como uma noite obscura, ela é invisível, é imanente e tudo provém a partir dela. A arte é o modo de manifestação que leva o artista a descrever a partir de sua afetividade manifestada no *pathos*, mas a vida não tem forma, nem cor, ela é abstrata. O pintar é mostrar-se a vida, fazer ver o *pathos* imanente, que se revela fenomenologicamente por meio da estética.

Tomando a interpretação da arte a partir do contexto imanente da fenomenologia da vida, Henry designa que a compreensão da abstração pictórica e de toda obra de arte se dá a partir da autoafecção da vida em si mesma. Relacionando-se com Kandinsky e



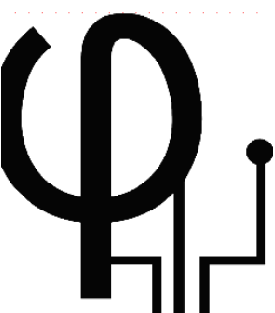
partindo de uma leitura fenomenológica de suas obras de artes abstratas e de seus escritos, ele o interpreta a partir da relação do sentir-se a si mesmo pelo manifestar-se das emoções que afetam o ser em sua imanência, sendo a arte abstrata um modo de exteriorizar esses sentimentos que se revelam na interioridade ontológica.

### 3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desse texto, procurou-se descrever a concepção de Henry ao seu modo de interpretação da Estética fenomenológica através de Kandinsky. Por meio da pintura abstrata ele relaciona-a com o significado da vida como a autoafecção que se desvela no mundo. A arte é a expressão sensível subjetiva, sendo a vida o local de descoberta de toda arte, de toda criatividade das obras artísticas e de toda a sensibilidade do artista em manifestar suas emoções. A sensibilidade permite o ver do invisível, a abertura da arte no aparecer do mundo e toda a criatividade é manifestada no visível pelo invisível da vida, sua afetividade como o sentimento do si que se revela.

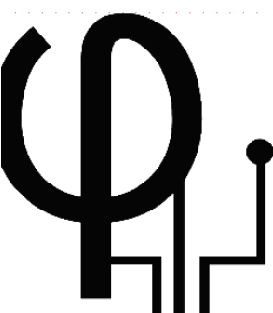
Desse modo, a arte representa a vida, já que a vida como fenomenalidade pura e imanente não pode ser vista, ela é dada no aparecer do ser. As cores e os elementos pictóricos moldam uma obra de arte abstrata pelos sentimentos que afetam o ser em sua interioridade, sendo expressados por meio da arte. Não são cópias que imitam os objetos existentes do mundo, mas abstrações com desenhos e formas indefinidas que expressam o sentir-se a si mesmo. Assim, o modo de compreensão da sensibilidade do sujeito se dá pela arte que vai compondo a cultura no horizonte visível da vida.

Portanto, a leitura que Michel Henry faz de Kandinsky se torna evidente pela pintura abstrata como modo de expressão do invisível e da sensibilidade da vida que se manifesta em sua forma mais pura e abstrata, tornando-se manifesta. O ser é autoafectado por sentimentos e emoções que se exteriorizam pela arte como revelação da Vida.



## REFERÊNCIAS

- CANULLO, Carla. A barbárie na cultura e na clínica. In: REBLIN, Iuri Andréas; DAM, Júlio Adam (Orgs). *Religião, mídia e cultura*. São Leopoldo: EST, 2014, p. 43-59.
- FURTADO, Luiz José. *A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia*. Dissertatio, p. 231-249, inverno/verão de 2008. Disponível em: <[http://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/2106/1/ARTIGO\\_FilosofiaMichelHenry.pdf](http://www.repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/2106/1/ARTIGO_FilosofiaMichelHenry.pdf)>.
- GRZIBOWSKI, Silvestre. Fenomenologia do corpo subjetivo em Michel Henry: uma leitura a partir da imanência subjetiva. *Voluntas*, Santa Maria, v.10, n.1, 2019, p. 53-61.
- HELENO, José Manuel. Michel Henry e a noção de arte. *Revista Filosófica de Coimbra*, n.49, 2016, p. 91-110.
- HENRY, Michel. *L'essence de la manifestation*. Paris: Épipiméthée, PUF, 2011.
- HENRY, Michel. *De la subjectivité*. Tome II. Phénoménologie de la vie. Paris: Épipiméthée, PUF, 2011b.
- HENRY, Michel. *Ver o invisível. Sobre Kandinsky*. Trad. Marcelo Rouanet. São Paulo: É Realizações, 2012.
- HENRY, Michel. *Filosofia e Fenomenologia do corpo: ensaio sobre a ontologia Biraniana*. São Paulo: É realizações, 2012b.
- HENRY, Michel. *Encarnação: uma filosofia da carne*. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: É Realizações, 2014.
- HENRY, Michel. *La esencia de la manifestación*. Traducido por Mercedes H. Luxán y Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2015.
- MARTINS, Florinda; SALDANHA, Marcelo. Michel Henry: critérios para avaliação de uma obra de arte. *Revista da Fundarte*, n.27, janeiro/junho 2014, p. 55-64.
- PRASERES, Janilce Silva. Michel Henry, vida e o corpo subjetivo: uma leitura fenomenológica. *Literarius*, Santa Maria, v.13, n.3, 2014, p. 1-17.
- WALTON, Roberto J. Subjetividad y cosmos. In: ANTÚNEZ, Andrés E. A.; LIPSITZ, Mario (Orgs). *Cadernos 2: III Jornadas Internacionais Michel Henry e textos sobre Saúde Mental*. USP: São Paulo, 2020, p. 19-33.



Recebido em: 11/01/2022  
Aprovado em: 28/01/2022  
Publicado em: 03/05/2022

## FORMATION AND EROS<sup>1</sup>

### FORMAÇÃO E EROS

Paula Furtado Goulart<sup>2</sup>  
([paulie.goulart@gmail.com](mailto:paulie.goulart@gmail.com))

**Abstract:** This paper aims to present the concept of alterity and its implications both in Gadamer's perspective, especially, regarding the concept of formation and in Han's thought bearing in mind the concept of Eros and the dichotomy between positivity/negativity, a central theme in *The Agony of Eros*. Based on the analysis of the concepts of alterity, it will be possible to recognize how and to what extent they are convergent and complementary, but also distinct, thoughts. That's the reason why this article will be divided into two parts. The first one will focus on showing the context in which alterity appears in *Truth and Method* (TM), related to the concept of formation, memory, and sciences of the spirit. The second part presents alterity as the pole of negativity, of the difference, of the pain inherent to our human experience. According to Han, alterity as one of the manifestations of negativity has been slyly annihilated by the massive use of new communication technologies. After going through the two parts, it will be possible for us to see the relations between the approaches of the two authors, who share as a common horizon Heidegger's and Hegel's thought.

**Key-words:** Alterity. Byung-Chul Han. Eros. Formation (*Bildung*). Gadamer.

**Resumo:** Este artigo tem como objetivo apresentar o conceito de alteridade e as suas implicações tanto na perspectiva de Gadamer, especialmente no que diz respeito ao conceito de formação, como no pensamento de Han, tendo em mente o conceito de Eros e a dicotomia entre positividade/negatividade, tema central em *A Agonia de Eros*. Com base na análise dos conceitos de alteridade, será possível reconhecer como e em que medida ambas as acepções são convergentes e complementares, mas também que fazem parte de abordagens filosóficas distintas. Esta é a razão pela qual este artigo será dividido em duas partes. A primeira mostrará o contexto em que a alteridade aparece em *Verdade e Método* (VM), relacionada com o conceito de formação, memória, e ciências do espírito. A segunda parte apresenta a alteridade como o polo da negatividade, da diferença, da dor inerente à nossa experiência humana. De acordo com Han, a alteridade, como uma manifestação da negatividade, tem sido sub-repticiamente aniquilada pelo uso massivo das novas tecnologias de comunicação. Após as duas exposições sobre o conceito de alteridade, nos será possível enxergar as relações entre as abordagens dos dois autores, que partilham como horizonte comum especialmente o pensamento de Heidegger e de Hegel.

**Palavras-chave:** Alteridade. Byung-Chul Han. Eros. Formação (*Bildung*). Gadamer.

<sup>1</sup> This study was financed by *Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil* (CAPES, finance code 001). Besides CAPES, I would like to thank Prof. Dr. Jean Grondin for his support and words of encouragement.

<sup>2</sup> PhD at the Post-Graduation Program in Philosophy at the University of Brasilia with Sandwich internship program at the Philosophy Department of the University of Montreal. Master degree in Philosophy at University of Brasilia. Philosophy degree at the same institution. Law degree at the University Center of Brasilia.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2446016925105012>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5453-9867>.



## INTRODUCTION

Alterity is a concept whose potency is a double-edged sword. If we can find it worn out, due to its almost futile use in several themes and areas, on the other hand, alterity continues to conceal a possibility of renewal. It has a potenciality whose epistemological value still opens up space for the exercise of Western thought, which we call philosophy. The alterity epitomized in the idea of negativity can show itself in various ways and relates to various concepts, such as the idea of difference and identity. Looking for the role of alterity is looking for the role of ethics in one's philosophy.

The approach to alterity - and therefore its ethical approach - in Gadamer's philosophical hermeneutics, especially, in *Truth and Method* is not so evident. The book is divided in three major sections, which deal respectively with the experience of truth in art; the legitimacy of the truth claimed by the sciences of the spirit and, finally, the ontological character of hermeneutics and language. Even so, Gadamer begins the first section by making a true ode to the idea of alterity.

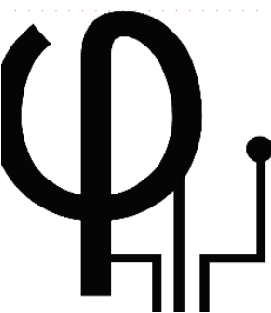
Alterity is presented as a part of the analysis of the concept of formation. It is an aspect of a movement of self-abstraction, which is intimately related to the meaning of hermeneutics as a process of leaving and returning to oneself. Based on this passage, that mainly covers pages 9 to 25 (*Wahrheit und Methode*), I will present the concept of alterity in Gadamer, who has made an appropriation of the Hegelian idea of formation. The awareness of the presence and the importance of the ethics and alterity in Gadamerian hermeneutics has allowed me to recognize relations with many aspects of Byung-Chul Han's thought. In his many books, there are pulsating and fragmentary ideas about the human condition constituted in the contemporary world, permeated by the *medium* established by digital communication. He refers here to those forms of communication that emerged after the widespread establishment of the internet. It is important to note that alterity is a present figure – if not in all – in most of Byung-Chul Han's works. For the purposes of this article, I will rely especially on the book *The Agony of Eros* (2019a)<sup>3</sup>, but also on *In the Swarm: Perspectives from the Digital* (2019c)<sup>4</sup>, without disregarding relevant passages and references in other texts, for example *Hyperculturality* (2019b)<sup>5</sup> and *Society of Transparency* (2019d)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Agonia do Eros (2019a).

<sup>4</sup> No enxame: perspectivas do digital (2019c).

<sup>5</sup> Hiper-culturalidade (2019b).

<sup>6</sup> Sociedade da transparência (2019d).



Finally, I emphasize that the convergence and complementarity of both stem not only from their belonging to the phenomenological tradition and German thought, but also from a certain understanding of the human condition and its particular relationship with technology. If Byung-Chul Han has not the slightest inhibition in denouncing the effects of the contemporary capitalist mode of production in our life mediated by digital technique and the decay of the quality of our dealing with alterity, the Gadamerian perspective is more restrained, even though suspicion towards technique exists and as well as other political themes, in sparse works (for example, *Reason in the Age of Science, Europe's Legacy*, etc.). I would also like to draw attention to a text of Gadamer's called *On the Inability for Dialogue* (1972). This text casts suspicion on how technique (in this case, the telephone) can conform a certain form of relation with alterity:

The question of the inability to dialogue refers more to the possibility of opening up to the other person and finding in him an opening so that the thread of conversation can flow freely. [...] On the telephone, it is almost impossible to hear the other person's openness to dialogue [...] (GADAMER, 2011, p. 245, free translation)<sup>7</sup>.

For both Gadamer and Han it is clear that the use of technology transforms the relationship with alterity and, more broadly, with the negative aspect present in all philosophical dichotomies, like unity/multiplicity, universal/singular, potency/act, etc. What Gadamer above presents as a complementary text to his *magnum opus*, Byung-Chul Han transforms into his main task: how technique and technology (de)form ourselves by deforming our potency of relation with alterity, that is, our relation with negativity. Ultimately, both authors are pointing out the process of dehumanization and they are assuming that the human condition is about being in a relationship, being connected with one another, with a community. “Being human is, therefore, being in a relationship” (HAN, 2019b, p. 98, free translation). For Gadamer, language as a *medium* presupposes a type of hermeneutic relationship with otherness, that is, the one that truly allows dialogue. Language lives in the midst of social exchanges, that is, in the midst of relations. In other words, for both authors, the way we relate to alterity shapes our possibility to acquire and to develop humanity.

In addition, Han proposes to analyze the most different themes pertinent to digital communication and how it configures a way of life that harmfully inflates the identical, the *self*, that is, the positive polarity of human experiences at the same time it obliterates the

<sup>7</sup> The translations presented here are of own authorship and full responsibility of the author.

relationship and the confrontation with the negative polarity, that is, alterity. In summary, aiming to show the theme of alterity in the mentioned authors, the article will be divided into two sections: the first about Gadamer's thought; the second about Byung-Chul Han's perspective, in order to articulate it with the first one.

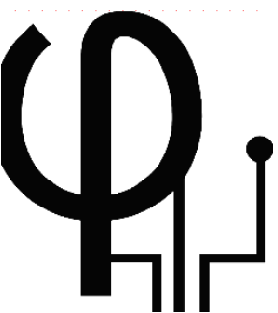
## 1 ALTERITY AND FORMATION: HERMENEUTICS AS OPENNESS, DETACHMENT AND RETURNING TO ONESELF

The investigation contained in *Truth and Method* begins with the question of the method of the sciences of the spirit and the Gadamerian critique of the attempts to subsume them into the logic of the sciences of nature. “The logical self-reflection of the sciences of the spirit, which accompanies their effective development in the nineteenth century, is completely dominated by the model of the sciences of nature” (GADAMER, 2014, p. 37, free translation).

The question of the method of the sciences of the spirit is the question of its essence. Looking for its main characteristics, he begins to weave his reflection on the relationship between the sciences of the spirit, humanism, and the concept of formation. According to Gadamer, what philosophical thought has not realized about the question of the legitimacy of the sciences of the spirit is the fact that formation is the concept that characterizes the element in which the sciences of the spirit live and in which they develop (GADAMER, 2014, p. 44).

Although we can think of two major meanings of formation, the first, the oldest one, linked to the concept of nature (*physis*), and the second one linked to culture, for Gadamer, the last one has prevailed. Formation as *Bildung* (*paideia*) means, in general, the development and the acquisition of talents and skills. Explicitly or not, this new and cultural meaning of formation was present in Hegel, Kant and Humboldt, the latter being the one responsible for verbalizing formation as a personal improvement of talents and skills. Taken in this sense, formation is understood more as the result than the process of becoming what one is. However, what Gadamer wants to point out is formation as a disinterested process. The aspect of being a process is what Gadamer finds interesting here. The idea of process and movement reveals the recognition of its historicity, of its subjection to temporality, which is the key to understanding the sciences of the spirit.

Note that Gadamer subtly moves away from the meaning of formation as the development of capacities and talents, insofar as he points out that formation is not related to a prior end, a utilitarian end. The pragmatism that is usually linked to the idea



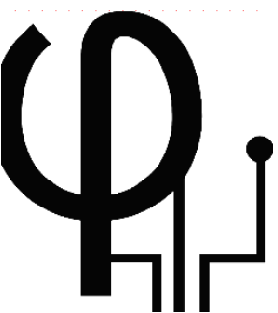
of formation conceals the ongoing and temporal aspect of the idea of being formed. In this specific aspect of Gadamer's understanding of formation, there is a subtle similarity to the idea of formation as *physis* than it is to formation as the development of talents and skills (the cultural meaning): they embrace temporality and the absence of a pragmatical scope. I also emphasize the following aspect, which deals with the being of formation as a disinterested process: how does formation form something or someone, at the same time as it forms itself?

Here enters the theme of memory in a broad sense, understood as retention, forgetfulness and remembrance. All of these aspects relate to the conservation and transformation of what comes to be. Formation, and the sciences of the spirit are related to the play of memory, remembering, and forgetting, whose movement generates transformation, each time.

In fact, we will not be able to correctly apprehend the essence of memory itself if we see in it only a disposition or a generic capacity. Remembering, forgetting, and re-remembering belong to the historical constitution of man, and are part of his history and formation. Whoever exercises his memory as a mere capacity - and every memory technique is such an exercise - still does not possess what is most proper to memory. Memory needs to be formed, because memory is not memory in general and for everything. [...] It is about time to free the phenomenon of memory from the capacitative leveling that psychology has imposed on it, and to recognize it as an essential feature of man's historical and limited being. (GADAMER, 2014, p. 52, free translation)

“Memory needs to be formed”: the relationship between memory and formation is ambiguous, or rather co-relational. At the same time that the work of memory, forgetting, and remembering (in the broad sense of memory) presents itself as the structure of formation, memory is also formed in the process. In this sense, formation seems to be just another way of understanding memory that is still conceptually a prisoner of psychology, which reduces it to the faculty of “storage”, to the faculty of mere retention. Memory and formation come together: memory is the working part of the process of formation. In other words, it is through memory's work of retention, forgetting, and recollection that we shape our predisposition to otherness, insofar as the work of memory is a narrative and thus a meaningful work. We are in constant signifying movement of our self-understanding, which is challenged with each experience and each encounter with otherness.

Formation as the development of one's humanity without any pragmatical scope, through memory (in the broad sense) is also related to the concepts of tradition and fusion of horizons, themes present especially in the second part of *Truth and Method*. The play of memory that unfolds in retention and forgetfulness is a dynamic that makes room for a first form of fusion of horizons to occur in the spirit. Retention is ambiguous because in





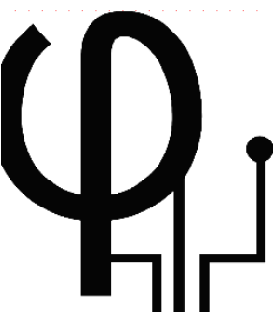
it there is a constant work of re-signification, for each new broadening of horizons. Each true experience shows us something of the reality that we did not know in someone else's experience of the world. This means that in a more fundamental sense, the fusion of horizons is part of the characterization of memory's way of being and, thus, of the process of formation (GADAMER, 2014, pp. 404-405).

From these considerations, we can better understand how the concepts of formation and memory relate to the way of being of the sciences of the spirit. For Gadamer, while the natural sciences aim at the discovery and elaboration of general laws and models, for the subsumption of the particular to general rules, the sciences of spirit aim at understanding the process of constitution of how something came to become to be something. The sciences of the spirit thus aim to reflect on the processes of formation and memory. What is at stake here is the recognition of the procedural, historical, continuous, and open character of the being of the sciences of the spirit (GADAMER, 2014, p. 39).

The recognition of the characterization of the human sciences as an investigation of the work of memory and formation comes close to the Gadamerian meaning of hermeneutics. To a lesser or greater extent, both hermeneutics and the sciences of the spirit, refer to the dialectical relationship between projects of meaning over time, which is embodied in the notion of historical process. Hermeneutics is thus constituted as a *metaspeech*, *metadiscourse*, of the process of constitution of the sciences of the spirit, the discourse of how we understand the way we understand historically. In other words, how comprehension is formed and how it shapes our understanding over time.

Synthetically, it is important to retain the idea that formation is the concept that characterizes the vital element of the sciences of the spirit. In other words, formation is the element, the environment in which and throughout which the being of oneself could constitutes itself (GADAMER, 2014, p. 52). In light of the above, we now move on to the relation between formation and alterity, starting with the analysis of the Gadamerian appropriation of Hegel's concepts of practical and theoretical formation.

According to Hegel, the humanity of the human is affected by the immediate response, by our instinctive reaction that reassures our animality, in other words, with the natural aspect of the human constitution. Hegel recognizes in formation a form of ascension to the universal, mediated by culture. By being in formation we are allowed to transcend our natural state of animality, violence, selfishness and rage. That is how we can get rid of being subject to the inconstancy of the affections. The humanity of the human being is the result of the



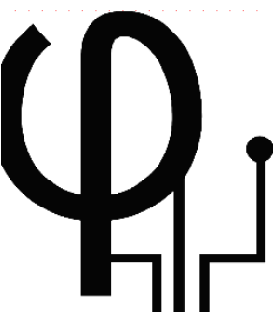
process of formation, by the development of the faculty of abstraction. Being capable of abstraction means to be able of distancing oneself from the immediacy of natural reaction.

In fact, it was Hegel who elaborated in the clearest way what formation is, *and we follow his definition*. He also saw that philosophy has its condition of "existence" in formation, and we add: with it, also *the sciences of the spirit, because the being of the spirit is essentially linked to the idea of formation*. Man is characterized by the rupture with the immediate and the natural, a vocation given to him by the rational and spiritual aspect of his nature". (GADAMER, 2014, p. 47, free translation and *my emphasis*).

Drawing on Hegelian thought, Gadamer analyzes the idea of practical and theoretical formation in order to underline not a fundamental difference between them, but, above all, their common basis: the detachment from oneself, that is, a distancing, and a returning to oneself. The capacity for abstraction is the ability to break through the immediacy of affections: to distance oneself from our most basic and natural tendencies. Abstraction is a faculty that needs to be formed in culture, therefore it is the condition of possibility of the passage from animality to humanity (GADAMER, 2014, p. 48). Ultimately, the formation and capacity of abstraction reveal noble moral values in shaping our humanity. It is about the process of acquiring humanity, that is, the process of constantly demanding for a universal meaning, to the detriment of the concrete, selfish and singular demands.

Practical formation refers not only to a distancing from oneself, but also to the giving attention to something strange, to something outside oneself (GADAMER, 2014, p. 49). Alterity manifests itself in many ways and, in the case of practical formation, alterity is about experiencing and understanding a craft. It is an acquired know-how allied to the professional experiences through which we are trained, while forming a corpus of practical knowledge. Formation is a process that depends on openness to a kind of relation with alterity, so that it is possible to recognize the fundamental determination of the historical spirit, that of reconciling with oneself and recognizing itself in being-other (GADAMER, 2014, p. 49). The analysis of theoretical formation makes this character of movement even more evident: it is about a process of abstraction toward the recognition of the other. It is about letting oneself be transformed without losing one's identity, which is in constant re-signification. It is about letting oneself go and return (GADAMER, 2014, p. 49). It is about dying and arising.

This concept of formation has two sides. The first one relates to the idea of formation, as an action we made. The second one relates to the idea of formation as something we suffer: letting oneself be formed and transformed by dealing with otherness. At the end, it



is an exchange. Acquiring humanity is about social trading ourselves, as described in the idea of practical and theoretical formation and, even more accurately, in the description of the faculty of abstraction and detachment. Now we can see a more complete sense of abstraction: it is the fundamental vocation of the historical spirit to be able to detach itself from itself, to be open to otherness, self-recognize in the otherness, and self-reconciliate.

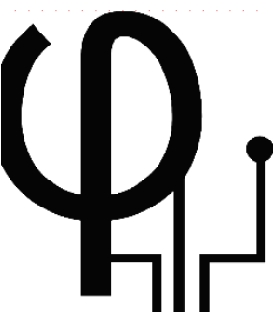
Recognizing yourself in the stranger, to become familiar with it, this is the fundamental movement of the spirit, whose being is only itself from being-other. [...] Thus, each individual is always on the way to the formation and overcoming of his naturalness, insofar as the world in which he is growing up is humanly formed in language and customs. [...] This makes it clear that the essence of formation is not alienation as such, but the return to the self, which naturally presupposes alienation. The detachment from the self and from the immediate that requires the development of the faculty of abstraction is what allows the transcendence from animality to humanity” (GADAMER, 2014, 47, free translation).

This is the most important passage for understanding the role of alterity in the comprehension of the concept of formation. For example, it is the process underlying the *Anthropophagic Manifest* by Oswald de Andrade and the work *Abaporu* [Tupi expression: “abaporu - aba-poru: pt. *homem-comer* (man who eats people, anthropophagic)]’ by Tarsila do Amaral, which reminds us of a *symbolic cannibalism*, in the sense of absorbing, eating otherness and being transformed by it to become another of oneself.

Figure 1 – *Abaporu*



Source: AMARAL, Tarsila do. *Abaporu*, 1928, oil on canvas, 85x72cm.  
Available on: <https://www.artsy.net/artwork/tarsila-do-amaral-abaporu>



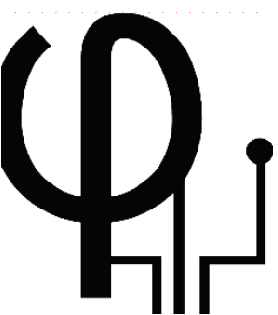
## Manifest of Anthropophagy [Manifesto Antropófago]

[...]. Anthropophagy. Absorption of the sacred enemy. To transform it into a totem. The human adventure. [...]. (ANDRADE, 1976, p. 6, free translation).

I call attention to the holiness of alterity (“sacred enemy”) that must be absorbed in order to transform ourselves for good, that is, for being more human. Oswald de Andrade emphasizes the divinity of alterity as it is transformed in a totem, a sacred symbol of a social group. The two Brazilian intellectuals, Tarsila and Oswald, were part of the *Week of Modern Art*, in 1922, which proposed to experience and absorb otherness in order to recognize the national identity of Brazilian popular art and culture. To let oneself be influenced by European culture, to absorb it in order to accommodate it in our own culture, in our own way. It is about being in a continuous process of death and rebirth. That is an example of the idea of formation: the movement of recognizing the role of the difference in shaping a fluid idea of identity, always in the process of being formed, without letting identity fall apart.

The negative aspect of death is the space of freedom to host otherness in the self. In Gadamerian terms, it is the space generated by the recognition and abandonment of pernicious prejudices, the rectification of projects of meaning, and the opening for this to occur again. The fusion of horizons could be seen as the being aware of the transformation suffered, that is, the recognition of a new layer of formation. In catholic terms, it is the Christian process of communion and purification in Christ by the consumption of the host and the wine, which symbolize the flesh and blood of Jesus. Eating the host and drinking the wine, symbolically transfigured, transforms us in a way that shapes us and lifts us beyond our humanity (PAULO II, 2003, § 1). It is another expression of symbolic and sacred cannibalism. In mythical terms, it is the process of Ulysses who recognized the essence of the Greek man as a wine drinker and bread eater after his long journey of encounters with different kinds of alterity, as well as the return to Ithaca, that is, to himself. Ulysses is a great myth to illustrate the process of hermeneutics as openness to alterity, transformation through alterity and reconciliation with oneself, from which an experience of truth ensues. After this process of knowing, he could come up with the meaning of being a Greek man.

Formation, thus, understood as a process and as a provisional result, is one of the aspects of the relation with alterity. Formation is the movement in which the play with alterity and the self occurs. In Byung-Chul Han's terms, formation is a play between the positivity of identity and the negativity of alterity, of otherness. Importantly, formation even encompasses a return to identity and an opening to new play. In relation to alterity,



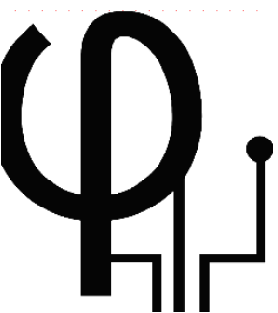
ultimately the human sciences investigate our history of relation to otherness, whether that alterity manifests itself as history, as dialogue, as politics, as art. It is about the search for how we become what we are by our relation at every turn to a distinct kind of otherness. Humanity should be seen as a social and collective project. Being human is a process of being cultivated by alterity. Through the eyes of hermeneutics, the understanding of our understanding underlines the ethical character from the play with alterity.

In this case, formation must not only be understood as the process that realizes the historical elevation of the spirit to the universal, but it is also the element in which the one who is formed moves. What is this element? (GADAMER, 2014, p. 50, free translation).

What is this element? According to Gadamer, the process of formation, of memory, and of dealing with otherness occurs in language understood as a *medium*, an element, which constitutes us each time we constitute it, or rather, which constitutes us while we use it. But what is language as an element? Gadamer presents a summary of his thought in the following elucidative passage, present in the text *The heritage of Hegel*:

Language is not an instrumental setup, a tool, that we apply, but the element in which we live and which we can never objectify to the extent that it ceases to surround us. This element that surrounds us, nevertheless, is nothing like an enclosure from which we could ever strive to escape. The element of language is not a mere empty medium in which one thing or another can be found. It is the quintessence of all that can encounter us at all. What surrounds us is language as what has been spoken, the universe of discourse [...]. To dwell in language means to be moved in speaking about something and in speaking to someone. (GADAMER, 1982, p. 50)

From this excerpt we can draw some characteristics of what language as *medium* and, subsequently, how it relates to the ideas of formation, memory and alterity. The first characteristic is that language cannot be understood as an instrument. Taking language as an instrument is reducing it to natural language, that I, to a code. Language as a medium is the formed by the daily use of a linguistic community, its language taken from its vitality. Language lives in dialogue and social exchanges. Acquiring language is the first step for being formed as human, since the process of formation and of memory are discursive processes. For Gadamer, to live in language means to be moved by speech, which says something about something, to someone. If the concept of truth and knowledge emerges when we say something, the concept of ethics and alterity emerges when our saying has an addressee, a recipient, that is, an otherness.



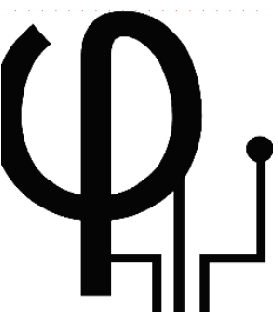
The act of thinking understood as a dialogue of the soul with itself, presupposes the play of two kinds of the same self. If dialogue is the moment of play in which language flourishes as a *medium*, the kind of experience of truth that a dialogical relation engenders depends on the form in which otherness can manifest itself: as another of oneself (thought), as art, as nature, as a person, etc. Finally, what I would like to highlight here is the hermeneutical function of alterity that allows us to always challenge identity, positivity, our historical consciousness, our prejudices, in order to transform ourselves. Having presented the relation between the concepts of formation and alterity, according to Gadamer's thought, it is time to move on to the exposition of alterity for Byung-Chul Han.

## 2 ALTERITY AND IDENTITY UNDER THE DOMAIN OF POSITIVITY: THE AGONY OF EROS

In order to present Byung-Chul Han's critique of the relation between alterity and Eros, it is necessary to present, first, the context in which his thought emerges, and to which it is related. Thus, initially, I will present a brief characterization of the conformation of alterity in contemporary life from the perspective of digital communication, according to the work *In the swarm: perspectives of the digital* (2019c). Subsequently, I will present the most immediate effects on the question of otherness arising from the digital communication and configuration of life. Finally, having presented the context from which the critiques in relation to alterity emerge, it will present the arguments contained in *The Agony of Eros* (2019a) with respect to alterity.

### 2.1 Digital communication: characteristics of digital configuration of life from the perspective of alterity

When we think of digital communication, through the Internet, the absence of physical presence is a striking lack. There could be the image, the audio, and the synchrony, but there is no body or tactility [*Taktilität*]. One of the most important characteristics of digital communication is the absence of the body, of corporeality, of tactility between the interlocutors, that is, the experience of being able to touch and be touched, in addition to all the various biological effects when in the presence of a person. Furthermore, it is essential to note that human communication takes place much more through non-linguistic aspects than

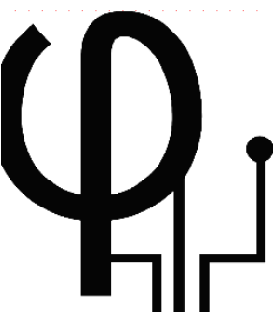


through linguistic ones. Verbal communication is only one component of live human communication, which also includes non-verbal elements such as gestures, facial expressions, tone of voice, smell perceptions, and body language. Digital communication “robs communication of tactility and corporeality” (HAN, 2019c, p. 44, free translation). It is always prudent to remember the materiality of the digital, insofar as the digital environment exists from a whole physical complex that supports and enables the functioning of the internet: devices, electrical energy, connection cables, etc.

Moreover, if digital communication allows us to interact in a communicative environment without the full experience of human communication, it also makes it easier to lose the face and identity of the recipients and our interlocutors (HAN, 2019c, p. 44). Beyond the loss of corporeality, we can also point out the use of numbers and avatars to identify people or the choice of being anonymous in digital space. As we will see later, this aspect corroborates the loss of recognition of the holiness of alterity.

If touching and tasting are obliterated, on the other hand, the vision is overstimulated. This is the fundament of a second characteristic of digital communication, which the author calls “totalization of the imaginary”. It does not mean a hypertrophy of the faculty of imagination, on the contrary. The totalization of the imagination is about exhaustion, regarding the consumption of images and videos, so that the active exercise of the imagination becomes dispensable, hence its atrophy. This leads to the being detached from the material world of presence. What you see as being a faithful digital representation of the real is not what we find out with our own eyes and senses. The imagination is exhausted by consuming images, in a passive and fragmentary work (HAN, 2019c, p. 45). Digital communication fosters the induction into belief of an “imagnetic” reality that does not correspond to the visual experience of non-digital reality. The author calls “iconic inversion” the fact that digital images appear to be more vivid, more beautiful, and better than the reality deficiently perceived by our senses (HAN, 2019c, p. 53).

This is why the author equates digital photography with painting: in both, there is a separation of what was recorded in the photograph and the object of the record: “[...] In it [digital photography] is no longer contained any reference to the real. Thus, digital photography approaches painting again” (HAN, 2019c, p. 111, free translation). The major difference between painting and digital photography, beyond the scope of the underlying technique, is the fact that painting allows itself to be recognized as painting, even if ultra-realistic. Digital photography, on the other hand, intends to be recognized as a faithful copy of reality. And despite knowing all the possible manipulations that can be done in digital photographs,



we still find it difficult to feel them as paintings; we consume them as if they were reality as the one we can perceive with our eyes.

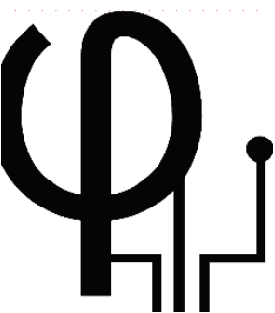
The exhaustion of our capacity to absorb and consume images has been challenged by the quantity and variety of images - and, in general, of information, since everything has become publishable and consumable. If the television images of the Vietnam War were responsible for shocking and mobilizing American civil society, today we are subjected to images that are just as shocking or more so, without the same social engagement effect, according to the author. The constant exposure to images has caused us to lose sensitivity, in a certain degree. “Images today provoke no astonishment [...]. Even repulsive images must entertain us” (HAN, 2019c, p. 103, free translation).

In other words, our barbarity threshold has become higher. It takes more barbarism to mobilize us pragmatically. That is, we have lost a certain holiness and a certain respect of presence since it became an image, a vague idea. Potentially, everything can become an image or a piece of information. Therefore, everything can be published and commercially exploited. The immense amount of information and images, now that we are all consumers and producers, mentally exhausts us (HAN, 2019c, p. 104). This phenomenon has been already investigated by the health sciences: they called it “IFS – Information Fatigue Syndrome”, which is nothing more than the fatigue – at a pathological level - arising from the consumption of information in excess. “Those afflicted complain of increasing stupor of analytical skills, attention deficits, generalized restlessness, or an inability to take responsibility” (HAN, 2019c, p. 104, free translation).

In other words, engagement (attention spent on digital communication) (LANIER, 2018, p. 6) and the over-availability and over-consumption of information impairs the functioning of analytical, reflective, and judgmental skills, which is ultimately the “ability to distinguish the essential from the non-essential.” (HAN, 2019c, p. 105, free translation). Now the following excerpt from Han’s own foreword to the book becomes clearer:

We drag ourselves behind the digital media, which, beyond conscious decision, decisively transforms our behavior, our perception, our sensation, our thinking, our life together. We get drunk on digital media today, without being able to fully assess the consequences of this drunkenness. This blindness and stupidity constitute the current crisis. (HAN, 2019c, p. 10, free translation)

The damage to our faculty of judgment; the depletion and atrophy of the imagination not only entails the loss of knowledge about non-digital reality, but also fosters the loss of minimum common horizons shared among people. The scope of a





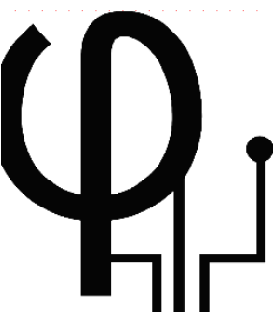
minimum common horizon, which is a requirement for the existence of a community, is becoming more and more restricted and fragmented. We have small groups and bubbles that share minimal common horizons. The loss of consensual horizons makes communication difficult, which distances us even more, beyond the fact of the lack of corporeality and, therefore, the experience of communication in all its potentiality. What we are left with as a living body is just ourselves: we are isolated and anxious.

Smartphones, spaces of practicing narcissism, are used as a tool for distorted exercise of what remains of the imagination, which is dedicated to fostering and inflating the self-image, since we have been drawn to this culture where the self desperately seeks social validation, in the digital *medium*. Physically isolated from each other, we create room for the development of an imaginary world detached from actual reality, of which we unhealthily want to be a part, with unreachable parameters. Social isolation constantly puts our identity, our positivity, in check, since we are always feeling threatened by facing this imaginary world in which we don't fully communicate. We are continually vulnerable in digital life; we are continually seeking validation in each post/publication. A misspoken word or sentence can lead to eternal self-exile and can be the victim of *cancel culture*, which is nothing more than the old ostracism penalty.

In short, the feeling of experiencing vulnerability constantly entails the counterpart of always being in search of signs of validation of our identity. Of course, the big corporations of the new communication technologies offer us the possibility of *heterovalidation*, as a form of engagement, such as *likes* or, in ironically behaviorist terms, *cookies*. Someone who has published a catchy post is craving for social approbation: *cookies*, just like the mice craving to its reward, after a behaviorist experiment (LANIER, 2018, p. 3).

Moreover, for the reinforcement of the positive, the author also refers to the processes of filtering and recommendation of images, videos, information that validate the user's identity, in view of the performance of algorithms capable of continuously learning and adapting, through the information available from social networks, historical accesses, for example. Note that identity reinforcement can occur positively, that is, by recommending identity reinforcing elements, but it can also occur negatively, through the evocation of the feeling of rivalry, threat and fear in the presentation of the negative. One way or another, the experience in the digital realm “stifles all forms of negativity” (HAN, 2019c, p. 45, free translation), to the extent that it harasses alterity, the negativity, while reinforcing identity and positivity.

In other words, there are no favorable conditions of possibility for the formation process to occur in digital communication, as the one described in the Gadamerian perspective, since alterity and negativity are prone to be shut down. *Without formation*

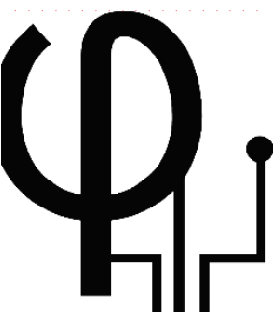


*there is no healthy relationship with alterity* and, therefore, to ourselves. Without formation there is no humanity, there is neither the necessary detachment, nor the abstraction capable of rupturing our condition of animality, of leaving the realm of the immediate reactions and feelings. Humanity needs to be conquered, acquired, formed. It takes time and social exchanges. In short, the digital realm promotes a space of positivity and identity, at the same time that it does not allow a healthy opening to negativity.

The possibility of transformation, of re-signification is undermined, since we are always adrift in relation to positivity, to identity. Although the digital environment can potentially be used for discovery, knowledge, and to integrate the most different points of view, in practical terms this is not usually the case. The algorithms used are true filters, which select what kind of information will be made available or will be in evidence, in view of the user's engagement. The sad point is that negative feelings and the reinforcement of the familiar, the identical, are the most efficient in this task. The engagement promoted by digital communication benefits itself precisely by the lack of a complete communicative experience. It is in this lack of the other aspects of communication that the insecurity, the yearning, and, of course, the need to be always in the process of confirmation arise. The constant need for validation of the positive tends to inhibit openness to alterity, and thus to undermine the possibility of transformation and the fusion of horizons. What is there to be transformed if there is no certainty of identity?

In addition, there is always the incentive to remain the same, which we crave to reach in each *F5* (keyboard update button). In short, in digital communication there is a tendency of losing the possibility of the exercise of being formed, by leaving oneself and returning transformed. All the richness and potentiality of the experience with alterity and negativity is at least harmed (HAN, 2019c, p. 48). It is as if Ulysses never left his ship. What would the Odyssey be without the loss and the finding of Greek self through alterity on the way home? Of course, he didn't aim that, he just wanted to go home – that reinforces the Gadamerian approach: formation does not have a previously goal. He was formed little by little, with each new experience with otherness.

Digital communication provides us with a possibility of an instantaneous discharge of affections. Formation is the required process to achieve humanity and its ability of distancing ourselves of immediate reaction, characteristic of our animality. We are deprived to a greater or lesser extent of that capacity for abstraction, of distancing, which is pertinent to the exercise of reason and the gradual acquisition of humanity that Hegel spoke of, according to Gadamer. This derives not only from the digital architecture, but above all from the exhaustion of our faculties of judgment and imagination in living and communicating



thought this kind of media. In addition, there is also the fact of the absence of the physical presence of people in this type of communication: distancing, loss of tactility and corporeality, and insecurity about one's own identity, as already presented.

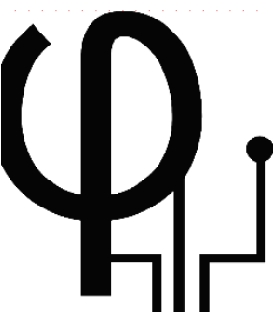
Whoever indulges in particularity is uneducated (*ungebildet*), it is the case of the one who gives in to a blind rage without measure or posture. Hegel shows that, at bottom, such a person lacks the power of abstraction: he cannot abstract from himself and have in view a universal meaning, by which to guide his particularity with measure and posture. (GADAMER, 2014, p. 48, free translation)

There is no time to reflect, to calm down, to digest the experiencing of life and of time. Digital communication provides us with another sort of time experience, in which there isn't room for experiencing time in a lasting and continuous process. The continuity, the cadence of time is interrupted with each update that bursts us into present time. And there is no silence either. Silence and space are necessary conditions for thought, creation, and judgment.

The *new media* are worthy of admiration, but they cause a hell of a noise. The *medium* of the spirit is silence. Clearly, digital communication destroys silence. The additive, which produces the communicative noise, is not the spirit's way of being today. (HAN, 2019c, p. 42, free translation).

It has become a powerful illusion of time control and a tool for the outflow of anxiety and our immediately reactions. “Digital media is, from this point of view, a media of affects” (HAN, 2019c, p. 15, free translation). The immediacy of reactions relates not only to a tendency of *deformation* since there is the opposite movement of abstraction, but also with the idea of respect [*Zurückblicken*]. For Han, its etymology reveals that “respect” refers to controlling our sight [*Hinsehen*], so that we keep our distance from the intimate sphere of others. This distance presupposes the separation between what is called the public sphere and the private sphere. The distance required for respecting is an effect of formation, as Gadamerian thought has shown us. The absence of distancing and the lack of developing a proper formation also corroborates the tendency to make our public and private lives transparent. The dichotomy between the public and private spheres dissolve from each other and become one (HAN, 2019c, p. 12). Another interesting aspect about respect is its relationship to name, to authorship, to trust, and to promises. “Digital media, which separates the message from the messenger, the message from the sender, annihilates the name”. (HAN, 2019c, p. 15, free translation).

If we become products and display ourselves in digital showcases, the name no longer has a function; it becomes a brand that will be subjected to the public validation.

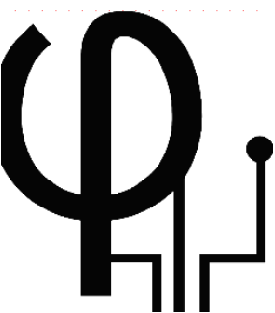


The name, which signifies recognition of a historical individuality, is the source of trust, as an act of faith. “Trust makes possible relationships with others without precise knowledge about them” (HAN, 2019c, p. 121, free translation). Trust is an attitude that embraces the negative, otherness, that takes risks in the face of the unknown. For the transparency society, trust is a childish belief, useless and harmful to business since it carries a certain risk in itself, which can be almost entirely eliminated by tracking and analyzing data and probabilities. After the spread of disponibility of the amount of data and digital public judgment, it is not efficient and productive to base business relationships on trust. The certainty of what is offered by positivity, of the controllable, is more comfortable and more profitable and safer. Trust is to become obsolete: today we have access to the data, the historical accesses, the personal and public life of any person or company, so we know in advance with whom what to expect. Probability has become the source of this new kind of comfortable, assisted trusting.

Every click I make is saved. Every step I take is traceable. We leave digital traces everywhere. Our digital lives are formed precisely on the net. The possibility of a total record of life replaces trust entirely with control. In place of Big Brother comes Big Data. The complete and unbroken record of life is the consummation of the society of transparency. (HAN, 2019c, p. 122).

Trust has been replaced by the control of data and information, at the personal, commercial and, above all, institutional and state levels. In this kind of society, where people are driven to establish any kind of relation through digital communication and in which there is no need for trusting, for name, and for faith, transparency, control, and surveillance sustain social relations. Han calls “Digital Panopticon” this new political-social configuration in which surveillance is carried out by all and in relation to all, from traceable information made available by the users themselves, who operate for transparency of the digital by connecting with each other in such an intense way (“hypercommunication”) (HAN, 2019c, p. 123).

The sophistication brought by digital communication consists in the self-perception that users have of themselves: they are not prisoners; rather, they believe themselves to be free and more: they want to be watched. Being watched has become profitable. To be seen and to promote engagement has become profitable. Information is provided freely and willingly on various platforms – not to mention the various terms of prior consent that we have to accept in order to access services. “They supply the digital panopticon with information that they voluntarily issue and expose. Self-exposure is more efficient than exposure through another” (HAN, 2019c, p. 123, free translation). Considering the main characteristics of



digital communication related to the theme of alterity, we now move on to understand alterity, in the view of the pair negativity/positivity, and its relation to Eros.

## 2.2 The Agony of Eros: the annihilation of negativity and otherness

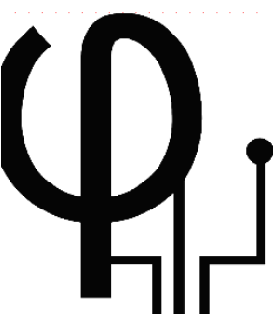
Given what we have seen in the previous section, it is now possible to understand more attentively how the play between negativity and positivity is established and how it can be manifested by the pair of alterity and identity. Digital communication has transformed the way we live and, especially, the way we relate to negativity, a concept that encompasses the semantic field of pain, in its various manifestations: death, finitude, disease, otherness, risk, mystery, and concealment, among others.

Negativity is the expression of human vulnerability and limitation, and its potentiality at the same time. On the other hand, there is the concept of positivity, which embraces the semantic field of human achievements: culture, science, knowledge, technique, technology, identity, efficiency, production. Negativity and positivity are poles of a tension from which human life in community unfolds itself. Negativity and positivity are in a constant exchange and dialectical play. The dichotomies can be thought of from this reading key: light (positivity) and shadow (negativity), being (positivity) and Being (negativity), language as instrument (positivity) and language as *medium* (negativity). What is important here is to underline that negativity has an infinite, veiled potency that ultimately allows positivity to posit, to postulate itself, each time. It is also significant to note that being in contact with negativity is a condition of possibility for the maintenance of positivity. The agony of Eros, a mythic symbol of negativity, is a euphemism for contemporary human agony: we all know how the myth of Narcissus ends – death by drowning.

The overpowering development of positivity denounced by Han's thought, in truth, is a warning not of the undoing of negativity, but of how and when our addiction to positivity will make us pay its price, regarding our refusal of the vitality offered by negativity. Each of us, to a greater or lesser extent, is already paying this bill: depression and other mental illnesses have proved to be the indelible mark of contemporaneity, accordantly to Han.

We are all Prometheus in pain.

Digital communications and the configuration of life they promote are admirable for several reasons. The aim here is not to demonize digital technology, but to try to understand ourselves in relation to this new configuration of life. One of its ambiguous advantages is the fact that everything can be transformed in data and information and,



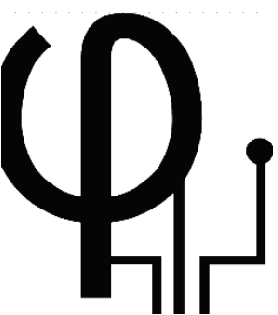
finally, control. The immense databases give support to something more reliable than trusting: probability. Perhaps more interesting than the idea of transparency that comes with controlled information and probability is the idea of clarity. The fire stolen from the gods has been amplified and configured into clarity: we can see too much, but we forget that clarity also blinds. This is why Oedipus and many other mythical figures burn their eyes out, precisely to see better. Clarity is a form of positivity, whose violence can be described as saturating and exhausting (HAN, 2019e, p. 20).

The violence of clarity saturates and exhausts our cognitive capacities and ultimately our discernment, which is the ability to judge the essential from the non-essential. Clarity has left us blind, yet with a sense of freedom and choice. At the same time, it imprisons us in an endless need for the simple fact that we cannot see the other, that we cannot access the vitality present in the relationship with negativity. The vitality of the positive resides in the possibility of the negative to actualize itself: “The strength of negativity consists in the fact that things are vivified precisely by their opposite. Mere positivity lacks this [aspect]” (HAN, 2019a, p. 28, free translation).

Positive love is comfortable. It is optimized. It is risk-free, and it is painless. All its negativity erased. Therefore, Han does not even consider this form of relationship as love: “[...] love would be disappearing because of the infinite freedom of choice, the multiplicity of options, and the coercion of optimization” (HAN, 2019a, p. 7, free translation). The love that disappears is the one that gives room to positive love. Regarding the aspect of pain and its relation to love, why deal with any kind of pain and risk if we have at our disposal an infinity of options at the reach of a finger?

On the contrary, in the course of a positivation of all areas of life, it [love] is domesticated into a formula of consumption devoid of risk and daring, without excess and delirium. Any and all negativity, any negative feeling is avoided. Suffering and passion are replaced by pleasant feelings and excitements without major consequences. In the age of the “quickie”, of opportunistic sex and of relaxing sex, sexuality also loses all negativity. The total absence of negativity today transforms love into an object of consumption and reduces it to a hedonistic calculation. The cupidity of the other gives way to the comfort of the equal. What is sought is the comfortable, ultimately, the thick immanence of the equal. Today's love lacks any transcendence and transgression. (HAN, 2019a, p. 40, free translation)

The physical distancing promoted by digital communications has made people disposable. If the alterity is disposable, so it is identity, because its validity comes from the acceptance by the otherness. This disdain of alterity is a disdain of identity. It leads to



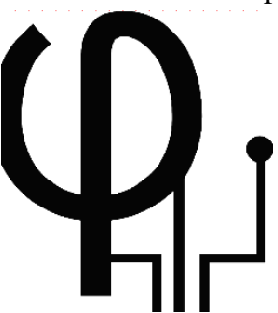
anguish and anxiety due to the constant need for validation by the imagined otherness. If the positivity is constantly threatened, narcissism seems to be the easiest path to which we are thrown. Hence “erosion of the otherness” is how Han names the dramatic and sneaky process that promotes “narcissification of the self” and thus the “hell of the equal” by diminishing our healthy relation with negativity (HAN, 2019a, p. 8, free translation).

Narcissism is a symptom of this social configuration in which each identity cannot get outside itself. “Hell is other people”, announced Sartre. This phrase by which his existentialist philosophy became known represents well the toxic relationship between positivity and negativity that Han denounces. For Gadamer and Han, one could say that paradise is the others. All possibility of surrender resides in the openness to the other and in the understanding that the relationship with identity must be one of detachment and *transformation*.

The Gadamerian idea of formation as a process and result of being in constant relation to the negative is harmed in its real concretization. The Gadamerian approach is the opposite of narcissism. It must be recalled here that identity can only recognize itself after contrasting itself with the negative, with alterity. Ulysses can only recognize the essence of Greek man when he saw the way of life of all creatures during his return home. Immersed in himself, “The narcissistic subject on the contrary cannot clearly establish his boundaries. Thus, the limits between him and the other disappear. The world appears to him as a projected shadow of himself” (HAN, 2019a, p. 10, free translation). Another trait of contemporary life that often accompanies the narcissist is depression, according to Han. Note that doesn’t mean that depression and narcissism did not exist before the emergence of digital communication, but rather that these traits were accentuated by this type of communication.

Depression is a narcissistic illness. What leads to depression is an overly burdened relationship with oneself, based on an exaggerated and unhealthy control. The depressive-narcissistic subject is exhausted and tired of himself. He has no world and is abandoned by the other. Eros and depression are mutually opposed to each other. Eros pulls the subject out of himself and directs him toward the other. Depression, on the contrary, dives into itself. (HAN, 2019a, p. 10, free translation).

Formation is an erotic process, since it allows us to be open to alterity, each time. Depression is an expression of the bored and paralyzed identity in its own positive self. Depression is an excess of stagnant and closed positivity. The theme of Eros finally emerged, and we can understand it as the negative aspect of love. The negativity of love is desire, which is founded on the ideas of impossibility, of uncertainty, of risk because it is simply



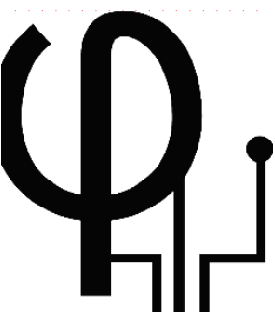
an offering to alterity. Desire is a kind of openness, of offer to alterity. It is beyond the control of identity and positivity. It is like a question made.

Eros, on the contrary, enables an experience of the other in his otherness, which rescues him from the narcissistic hell. It gives rise to a spontaneous denial of the self, a voluntary emptying of the self. A subject of love is seized by a weak becoming all its own, which is accompanied at the same time by a feeling of fortitude. But this feeling is not the performance of the self, but the gift of the other. (HAN, 2019a, p. 11, free translation).

*If hermeneutics can be understood as the comprehension of the process of formation of oneself, and if by formation we mean the process of getting out, of transforming and of returning to the self, to identity, we can conclude that hermeneutics and Eros are part of the same phenomenon.* What makes the formation process possible, what truly moves the positivity towards an exit from the self-centered subject is love, embodied in the figure of Eros. In this sense, *Eros and Hermes seem to be closer than expected.* Curious to note that although it is more accepted that Eros is the son of Aphrodite and Ares, there is also a mythological version in which Eros would be the son of Aphrodite and Hermes, what we know as the figure of Cupid (BRANDÃO, 1988, p. 250).

Cupid's arrow is what allows the mobilization of a state to come out of oneself toward otherness, toward negativity. Cupid's arrow makes love happen and removes fear. Narcissus is finally able to see beyond his reflection in the mirror. This is why: “Eros conquers depression” (HAN, 2019a, p. 12, free translation). Eros, understood as the negativity aspect of love, promotes an experience of alterity, from the point of view of otherness, which is not extinguished after being in the relationship. We cannot capture otherness in its totality; the positive cannot annul, neutralize the negativity. It is not a zero-sum game. The negativity is what remains. Meanwhile, positivity is ephemeral; it lasts until it's replaced. “[...] If it were possible to possess, apprehend, and recognize the other, the other would not be other. Possessing, recognizing, and learning are synonymous with being able” (HAN, 2019a, p. 26, free translation). If Byung-Chul Han presents the point of view of the otherness that is neither absorbed, nor possessed, nor apprehended, Gadamer presents the aspect of this relation in which there is some transformation in the identity of each of the othernesses: a fusion of horizons.

Despite the impossibility of two othernesses to be subsumed into each other, relations between them can happen: this is why one can think of the possibility of communication, resignification and transformation. The permanence of negativity does not prevent





communication, and communication does not make negativity less negative. The communication is a way to come out of oneself and to maintain the vitality of positivity.

Another aspect that I would like to draw attention to is the theme of temporality, especially from the concept of memory, which Han also addresses. Eros and negativity have a proper relation with time. Let's see:

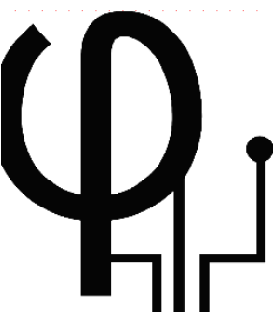
[...] Memory is not a mere organ of mere recomposition, with which the past is presentified. In memory, the past is constantly changing. It is a progressive, living, narrative process. In this it differs from data storage. In this technical mechanism, the past is deprived of any vivacity. It is devoid of time. (HAN, 2019a, p. 32, free translation).

As already seen, memory has a central character in the concept of formation in the philosophical hermeneutics of Gadamer. The incessant work of memory, understood in a broad sense, that is, as retention, forgetting and remembering, is the mode of being of formation, understood as a process of the relationship of coming out of oneself and returning to oneself, after playing with otherness.

For Han, memory should also not be restricted to the mere faculty of retention. Memory (in the broad sense) is the source of the spirit's vivacity, for both authors, because in it resides the capacity to deal with the negative temporality called future. If the past is made of narratives and a present instant that always vanishes into the past as aspects of the positivity of our temporality, the future presents itself as negative, uncertain, as a possibility of renewal, of re-signification. The narrative, the discourse are always negative because we always have the possibility of re-signification through time. The negativity of language is its ability of opening, that rips the tissue of language, in order to create space for new meanings.

The fact that 'meaning' clarifies something does not make it positive; for a thing that is said, all the rest remains unspoken. The hermeneutic task is about an incessant approach to the unspoken, to the silence, to what awaits to be said. Coming up with a meaning is a negative movement of the spirit, that releases an apparent and ephemeral meaning. Language as a medium is negative since it is a potentiality. A written text is an object in positivity. Reading and understanding this text is negative action. The evident meaning that emerges is positive, the unsaid is the counterpart of its negativity. Hermeneutics and language are always in the movement of negativity insofar as they never allow themselves to be fully apprehended. The

discursiveness of memory, its relation to the future, and, ironically, the ever-forgotten aspect of memory as forgetting are aspects of negativity that digital communications attempt to avoid.



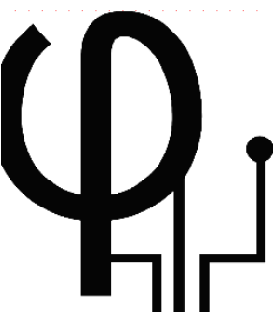
From data tracking to personal profiles: digital communications allow neither the exercise of forgetting nor that of selection about what one wants to keep in memory. Human memory is the discourse of our inner word. It is limited and aging, unlike the memory capacity of digital devices. The transfer of records to these instruments does not make us more capable of processing, that is, of working with memory. We only exhaust it. There is no more room for forgetting, and the narrative of the past becomes concealed; the process of re-signification, so necessary for formation, is paralyzed. This is why Han says that digital communications promote a time of actuality that is “merely additive” (HAN, 2019a, p. 33, free translation). He denounces a loss of the significative cadence of our experience of time. It is also a loss of the ability of playing. The temporality of human experience needs space, needs silence, and needs forgetting in order to happen and be a source of formation, storytelling, speech, understanding, and knowledge. Digital communication encapsulates the experience of human temporality in memory as retention and in the current - *actualizable* - present.

### 3 CONCLUSION

The coincidence and complementarity between the perspective on alterity of Gadamer and Byung-Chul Han caught my attention especially from four points:

1) Eros and formation – The first one consists in the Gadamerian concept of formation as a movement of distancing, returning and abstraction that places identity in relation to otherness and the complementary counterpoint in Han of the figure of Eros and Narcissus; 2) Memory – the concept of memory for both authors, to whom memory should be understood as narrative process played by the spirit between these three moments retention, forgetfulness and remembrance. 3) Humanity – the formation as acquisition of humanity and how this has been put in check in the isolation promoted by digital communication; 4) Media of affects – the coincidence between the loss of a tendency to formation and the characterization of digital communication as a media of affects; 5) the adequacy of the dichotomy of positivity and negativity, as an explanatory perspective of alterity in Gadamer.

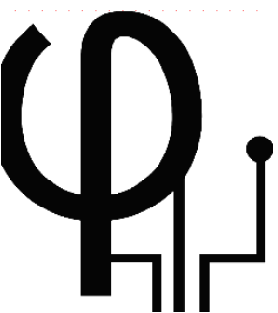
All these aspects reveal that the authors, by starting from common perspectives, especially from Hegel and Heidegger, complement each other in their analyses. The positivity/negativity key is very powerful, but in fact, it is actually another manifestation of the dichotomy between Parmenides and Heraclitus, that is, between unity and multiplicity. Heraclitian thought certainly inhabits the field of negativity and the



potentiality of becoming, of being transformed. It contrasts with our daily experiencing that is related to the primacy of Parmenides' thought: positivity and what it is given.

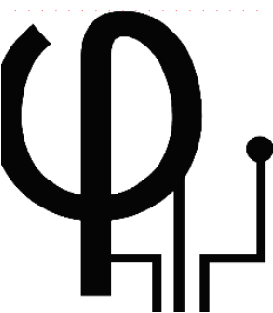
If negativity presupposes an idea of movement and transformation, positivity is static. If the negative allows the play between present, past and future, the positive stubbornly resists in an eternal present. Gadamer's philosophical hermeneutics, especially from the point of view of formation as a process, as a movement, a dialectical play between identity and alterity, which promotes not only the return to identity, but also the acquisition of humanity. Humanity can thus be understood as our formation in relating to negativity and otherness and our return to ourselves. Humanity is closer to Heraclitus than to Parmenides.

The suffocation of the negative is a suffocation of positivity itself, ultimately. In short, the movement out of oneself, the play with otherness and the return to oneself, in a transformed way translates into a new signification of identity, in the experience of its historicity. It is through the work of re-signifying memory (in a broad sense) that formation occurs as an open process of continuous appropriation and relationship with otherness. Appropriation does not mean here an active action, but rather allowing oneself to be transformed, that is, being open to renouncing to a part of oneself, being open to suffering, to risk, to uncertainty, to a kind of death. Negativity inhabits the time of myth: “the time of myth is when you still have no anguish of certainty” (KRENAK, year not disponible, free translation). The hermeneutical position of openness to otherness and negativity means allowing oneself to die and be reborn each time. This ever-continuous process Gadamer calls formation. Han calls it Eros.



## REFERENCES

- ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. In: TELES, Gilberto Mendonça. *Vanguarda européia e modernismo brasileiro: apresentação e crítica dos principais manifestos vanguardistas*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes; Brasília: INL, 1976. Disponível em: <<https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>>.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*. Rio de Janeiro: Vozes, 1988.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1999a. (Gesammelte Werke 1).
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode: Ergänzungen und Register*. Tübingen: Mohr, 1999b. (Gesammelte Werke 2)
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II: Complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Edusf, 2011.
- GADAMER, Hans-Georg. The Heritage of Hegel. In: *Reason in the Age of Science*. Cambridge: MIT Pressa, 1982, p.38-68.
- HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. 3ª reimpressão. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2019a.
- HAN, Byung-Chul. *Hiperculturalidade: cultura e globalização*. Tradução de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2019b.
- HAN, Byung-Chul. *No enxame: perspectivas do digital*. 1ª reimpressão. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2019c.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade da transparência*. 4ª reimpressão. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2019d.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. 4ª reimpressão. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2019e.
- KRENAK, Ailton. *A Potência do Sujeito Coletivo - Parte II* [Entrevista concedida a Jailson de Souza e Silva. Revista Periferias. Disponível em: <<https://revistaperiferias.org/materia/ailton-krenak-a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-ii/>>.
- LANIER, Jaron. *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right NOW*. New York: Henry Holt and Company, 2018.
- PAULO II. *Carta encíclica ecclesia de eucharistia*, 2003. Disponível em: <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_20030417\\_eccl-de-euch.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_20030417_eccl-de-euch.html)>.



Recebido em: 25/02/2022

Aprovado em: 08/04/2022

Publicado em: 03/05/2022

## PRESSUPOSTOS DO PROJETO TRANS-HUMANISMO

uma investigação filosófico-interdisciplinar

## PRESUPPOSITIONS OF THE TRANSHUMANISM PROJECT

a philosophical-interdisciplinary investigation

Jorge Luiz Domiciano<sup>1</sup>

([jorge.domiciano@unesp.br](mailto:jorge.domiciano@unesp.br))

Maria Eunice Quilici Gonzalez<sup>2</sup>

([eunice.gonzalez@unesp.br](mailto:eunice.gonzalez@unesp.br))

**Resumo:** O objetivo do presente artigo é investigar a concepção de técnica subjacente ao projeto denominado *Trans-humanismo*. A questão central que guia nossa reflexão pode ser assim enunciada: Quais são os pressupostos e as possíveis consequências pragmáticas do desenvolvimento do projeto *Trans-humanismo* na esfera social? Essa questão será discutida em três etapas: Inicialmente introduzimos os pressupostos centrais do projeto *Trans-humanismo* para, em seguida, problematizar a concepção de técnica a ele subjacente, na perspectiva da Filosofia da Tecnologia apresentada por Feenberg (2015) e Hui (2016). Finalmente, concluímos com uma problematização filosófico-interdisciplinar da concepção trans-humanista de técnica, argumentando que os adeptos do projeto *Trans-humanismo* se valem de uma concepção redutora de técnica. Essa concepção, instrumental e mecanicista, de técnica, deixa de lado a dimensão autoengendradora e auto-organizada dos complexos processos orgânicos subjacentes à esfera social e lhes impõe um princípio pretensamente científico, reproduzindo, assim, o desejo iluminista de domínio humano sobre natureza.

**Palavras-chave:** Trans-humanismo. Filosofia da Tecnologia. Auto-organização. Cosmotécnicas.

**Abstract:** The objective of the present article is to investigate the concept of technique underlying the *Transhumanism* project. The central question that guides our reflection can be stated as follows: What are the presuppositions and the possible pragmatic consequences of the development of the *Transhumanism* project in the social sphere? This question will be discussed in three steps. Firstly, the main presuppositions of the *Transhumanism* project are going to be presented; its conception of technique is then considered from the perspective of the Philosophy of Technology, with emphasis on the papers by Feenberg (2015) and Hui (2016). Finally, we provide a philosophical-interdisciplinary problematization of the transhumanist conception of technique, arguing that the adherents of the *Transhumanism* project use a reductive conception of technique. This instrumental and mechanistic conception leaves aside the self-engendered and self-organized dimension of the complex organic

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Graduando em Filosofia pela mesma instituição. Graduado em História pela Universidade Estadual do Norte do Paraná.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6403934891509067>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0699-6481>.

<sup>2</sup> Professora Doutora da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1279824839196223>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3837-4644>.



processes underlying the social sphere, imposing on them a supposedly scientific principle that reproduces the western illuminist desire for human domination over nature.

**Keywords:** Transhumanism. Philosophy of Technology. Self-organization. Cosmotechnics.

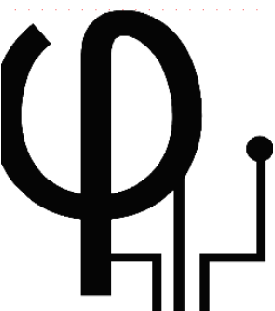
---

## INTRODUÇÃO

Os objetos técnicos tendem a ser entendidos, de acordo com o senso comum de nossa época, como instrumentos neutros, independente de condicionamentos culturais, sociais e políticos. Um lápis ou um computador, por exemplo, são instrumentos vistos quase como que apartados da esfera dos significados, desejos e propósitos humanos. Em poucas palavras, objetos técnicos são compreendidos, em geral, como instrumentos neutros que os humanos podem utilizar, mas que não são passíveis da interferência de valores sociais em sua constituição. Entendemos que a tácita compreensão contemporânea de objetos técnicos se apoia em uma concepção instrumentalista ingênua e mecanicista de mundo, segundo a qual a natureza é entendida como um grande maquinário passível de ser manipulado e dominado pela racionalidade humana. Historicamente, essa concepção instrumentalista e mecanicista deu, e ainda dá, ensejo à instituição de projetos políticos e ideológicos diversos nas sociedades modernas, como é o caso do projeto denominado *Trans-humanismo*.

O projeto *Trans-humanismo* foi gestado em finais do século XX, principalmente na universidade de Oxford, com o objetivo de reunir pesquisadores em torno da proposta do aprimoramento da espécie humana por vias tecno-científicas. Dando continuidade ao ideal iluminista de aprimoramento humano através da razão, a mola propulsora desse projeto reside no pressuposto de que a humanidade teria alcançado um estágio de evolução biológica, cuja continuidade dependeria da superação de sua natureza originária, em direção a um estágio *pós-humano* hiper-tecnológico. Nesse cenário, o objetivo do presente trabalho é discutir a concepção de técnica subjacente ao projeto *Trans-humanismo*, de modo a ressaltar seus pressupostos históricos, filosóficos e sociais. Para tanto, lançaremos mão de hipóteses desenvolvidas por Feenberg (2015) e Hui (2016), na área da Filosofia da Tecnologia. Eles argumentam que a concepção de técnica é variável, conforme: o contexto histórico-cultural em que emergem, os objetos técnicos que incorporam em sua constituição, além de valores morais, propósitos políticos e econômicos de seu meio social.

Em síntese, os seguintes tópicos são desenvolvidos no presente artigo: (1) Um breve histórico do projeto *Trans-humanismo*; (2) hipóteses gerais de Feenberg (2015) e



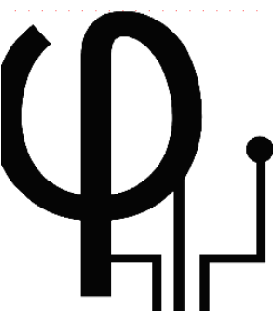
Hui (2016) sobre concepções filosóficas de técnica; (3) uma problematização do projeto *Trans-humanismo*, de uma perspectiva histórica e social, com ênfase nos possíveis riscos à autonomia humana que o desenvolvimento desse projeto pode desencadear.

## 1 TRANS-HUMANISMO: UMA BREVE CARACTERIZAÇÃO HISTÓRICA

O conceito de *Trans-humanismo* possui múltiplos significados, dependendo do contexto em que é empregado. Em nossa abordagem, *Trans-humanismo* é entendido como uma corrente de pensamento, de cunho filosófico e científico, gestada em torno da Associação Trans-humanista Mundial (*The World Transhumanist Association - WTA*), fundada no final dos anos 1990. A WTA foi criada por pesquisadores ligados à universidade de Oxford, como Nick Bostrom, Max More, David Pearce e Anders Sandberg, com objetivos de unificar estudiosos ao redor do tema do aprimoramento humano por via da tecnologia (BOSTROM, 2005a, p. 15-16). Segundo Nick Bostrom, o termo *Trans-humanismo* foi originalmente proposto por Julian Huxley na década de 1920, que teria empregado o termo para nomear um estágio utópico em que a humanidade transcenderia suas condições biológicas dadas, visando guiar seus próprios rumos evolutivos (BOSTROM, 2005a, p. 7).

A utopia evolucionista defendida por Huxley ressoa o sonho iluminista de domínio da natureza e, também, como não poderia deixar de ser, a “doutrina liberal de esclarecimento progressivo” de sua época (INGOLD, 2019, p. 389). Essa tentativa de se compreender o processo evolutivo da espécie humana através de uma oposição entre, de um lado, a seleção natural e, de outro, a seleção cultural ou psicossocial, busca florescer o ideal iluminista do humano como senhor e dono da natureza. Conforme essa concepção, Huxley associa a seleção natural à força que impele, cegamente, para trás, a vida humana e à seleção psicossocial aquilo que “impele pela frente o avanço do homem” (HUXLEY *apud* INGOLD, 2019, p. 389).

Entendemos que a concepção Huxleiana de evolução carrega um olhar negativo sobre a herança natural evolutiva humana, em detrimento de capacidades racionais, que levariam adiante o homem no progresso moral e intelectual. Sem a pretensão de explorar as nuances do debate sobre as concepções da evolução humana, queremos apenas ressaltar o fundo histórico e ideológico que subjaz à concepção de Huxley sobre o progresso evolutivo, que terá forte influência no desenrolar da ciência no século XX, até culminar no projeto *Trans-humanismo*.



No contexto contemporâneo, a definição de *Trans-humanismo* foi atualizada a partir de avanços científico e tecnológico observados nas áreas da engenharia genética, tecnologia computacional e nanotecnologia. As novas tecnologias emergentes permitem, através de alterações na matéria genética e fisiológica do ser humano, realizar modificações de características entendidas até recentemente como naturais da espécie. Entre essas modificações destacam-se a reprodução não uterina, o combate ao envelhecimento e doenças degenerativas, o implante de mecanismos que regulam o funcionamento corporal, entre outras. Esses supostos avanços reforçam a utopia iluminista de que o ser humano pode guiar seu progresso evolutivo de acordo com sua vontade.

Em resumo, a partir de tecnologias já existentes e de outras que se anunciam num horizonte próximo, autores contemporâneos do projeto *Trans-humanismo* defendem a possibilidade de uma reestruturação orgânica radical da espécie humana, que lhe permitirá atingir um poder antes inimaginável sobre si mesma. Bostrom, por exemplo, sugere que:

[...] temos um motivo para desenvolver meios para explorar o “maior espaço de modos possíveis de ser” que atualmente nos é inacessível por causa de nossas limitações biológicas, com o fundamento de que podemos descobrir que isso contém modos extremamente valiosos de ser – formas de se viver, pensar, sentir e se relacionar (BOSTROM, 2005a, p. 19, *tradução livre*)<sup>3</sup>.

Como ressaltado na citação acima, para defensores do *Trans-humanismo*, a condição biológica humana que foi dada pelo processo evolutivo é limitadora; de modo que seria vantajoso reconfigurá-la e redesenhá-la a partir de objetivos pautados em valores humanos progressistas. Essa reconfiguração da condição biológica humana em direção à sua superação não pode ser alcançada de outro modo senão por vias da tecnologia avançada (BOSTROM, 2008, p. 22).

Dentre algumas das transformações tecnológicas propostas por defensores do projeto *Trans-humanismo*, em direção à superação da condição biológica humana, destacamos, conforme Bostrom (2005a): (i) o aprimoramento físico, a ser garantido pelo uso de recursos farmacológicos, que propiciem um acréscimo no rigor e na força, bem como o eficiente combate de degenerações naturais, que podem combater o envelhecimento e as doenças; (ii) o aprimoramento emocional e moral, a ser alcançado com recursos neuroquímicos, que permitam o autocontrole de si; (iii) recursos que preservam os corpos humanos, de modo que eles possam ser “revividos” em um momento futuro; (iv) o controle sobre a natalidade, em que se

<sup>3</sup> As traduções apresentadas aqui são de inteira responsabilidade dos autores.



poderá escolher previamente as características genéticas dos indivíduos a serem gerados; como, também, estes indivíduos poderão ser gerados de modo artificial; (v) a transposição da mente humana para dispositivos eletrônicos de alta capacidade de processamento, para que ela possa ser reproduzida nos meios digitais; desse modo, os humanos se tornariam uma espécie de consciência virtual, livre dos corpos e apta a se comunicar e se expressar de modo expandido.<sup>4</sup>

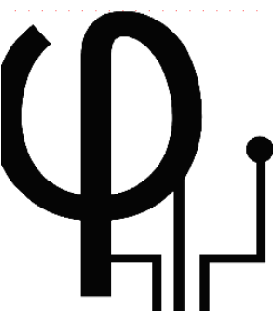
Os objetivos do projeto *Trans-humanismo* não são de caráter puramente médico; no escopo do conceito de *Trans-humanismo* não se inclui todo e qualquer indivíduo que obteve alguma transformação em seu corpo, por meio de dispositivos tecnológicos – como uma pessoa que faz implante de marca-passo, por exemplo. O *Trans-humanismo* pressupõe um uso da tecnologia e da ciência não apenas para solucionar problemas específicos de saúde ou para determinadas transformações pontuais; ele tem como plano de fundo o ideal de aprimoramento constante e ilimitado da condição humana, cujo objetivo final é a sua superação – que faz com que o conceito de *Trans-humanismo* caminhe de mãos dadas com o de *pós-humanismo*<sup>5</sup>. Conforme ressalta Max More:

Trans-humanismo é tanto uma filosofia baseada na razão, como um movimento cultural que afirma a possibilidade e desejo de melhorar fundamentalmente a condição humana por meio da ciência e da tecnologia. Os trans-humanistas buscam a continuação e aceleração da evolução da vida inteligente além de sua forma humana atual e das limitações humanas por meio da ciência e da tecnologia, guiados por princípios e valores que promovem a vida (MORE, 2011, p. 62 [versão eletrônica] tradução livre).

O *Trans-humanismo* pode ser entendido, na citação acima, como um ideal sustentado no processo de desenvolvimento tecno-científico contemporâneo. Esse ideal, como já mencionado, se assenta numa concepção de progresso evolutivo que pretende ser não só continuado, como acelerado, para o bem da humanidade; um bem que consiste, em última análise, em sua superação. Devido aos seus objetivos centrais, os adeptos do *Trans-humanismo* encontram oposição em autores que vêem a transformação artificial da condição humana, fundada em recursos tecnológicos, como algo nocivo. Bostrom (2005a, 2005, p. 24), em suas críticas ao que seria uma posição “bioconservadora” frente aos problemas humanos

<sup>4</sup> Esse último ponto é celeberramente apresentado por Ray Kurzweil em seu *The age of spiritual machines* (1999).

<sup>5</sup> *Pós-humanismo* não é um conceito restrito às perspectivas *Trans-humanistas*, mas está ligado a diversas correntes de pensamento, de modo que ele pode ter significações bem distintas conforme cada uma delas. No contexto do projeto *Trans-humanismo*, *pós-humanismo* significa, grosso modo, um estágio evolutivo-tecnológico em que os humanos excederiam largamente suas capacidades naturais em termos de longevidade, cognição e emoção, ao ponto de não mais serem passíveis de serem reconhecidos como humanos (cf. BOSTROM, 2008).



contemporâneos, cita dois autores como principais representantes dessa tendência, sendo eles Leon Kass e Francis Fukuyama. Vejamos, em linhas gerais, algumas posições defendidas por tais autores.

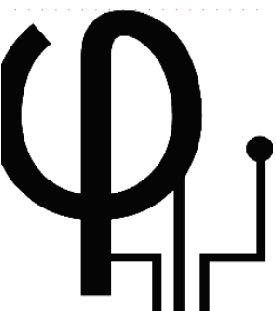
Kass (1971, p. 779) alerta para a necessidade de se refletir sobre os fins éticos aos quais as novas tecnologias biomédicas atendem, e se questiona sobre o que significa ser um bom ser humano e o que é o melhor para a comunidade humana. Pois, para o autor, o desenvolvimento tecnológico não é benéfico por si só, ele precisa ser guiado por valores morais que extrapolam o domínio puramente técnico se se quer buscar melhorias efetivas para a humanidade. Concordamos com Kass em sua cautela quanto ao desenvolvimento biotecnológico contemporâneo hegemônico, pois entendemos que o princípio moral que guia este desenvolvimento é parcial. O seu foco está principalmente direcionado aos problemas humanos derivados de sua condição biológica, como se questões éticas, psicológicas e sociais pudessem ser reduzidas à conformação genética/fisiológica da espécie.

Outro autor crítico ao projeto subjacente à visão trans-humanista de mundo, é Fukuyama (2002). Alertando para os riscos que as biotecnologias podem trazer para a humanidade, o autor afirma sua posição em defesa da existência da natureza humana, sendo ela uma das principais fontes de valores humanos. Nesse sentido, sua alteração, por meio de dispositivos estritamente tecnológicos, deve ser entendida como nociva. Em suas palavras:

[...] a ameaça mais significativa representada pela biotecnologia contemporânea é a possibilidade de que ela altere a natureza humana e, assim, nos leve a um estágio "pós-humano" da história. Isso é importante [...] porque a natureza humana existe, é um conceito significativo e forneceu uma continuidade estável à nossa experiência como espécie. É, juntamente com a religião, o que define nossos valores mais básicos. A natureza humana molda e restringe os possíveis tipos de regimes políticos, então uma tecnologia poderosa o suficiente para remodelar o que somos terá possivelmente consequências malignas para a democracia liberal e a própria natureza da política (2002, p. 7, tradução livre).

Em suma, há uma divergência de posições sobre a influência da natureza humana ou da natureza, puramente, sobre os valores humanos. Kass e Fukuyama tendem a assumir uma posição cautelosa em relação as transformações radicais de aspectos biológicos da humanidade, temendo que elas possam desencadear problemas éticos, sociais e políticos. Já defensores do *Trans-humanismo* entendem que somente por meio da transformação tecnológica da biologia

humana a espécie superará seus conflitos sociais, políticos e éticos. Bostrom (2005b), por exemplo, argumenta que aquilo que é proveniente da natureza não é necessariamente bom; na verdade, a natureza seria, ao contrário, uma fonte de inúmeras características

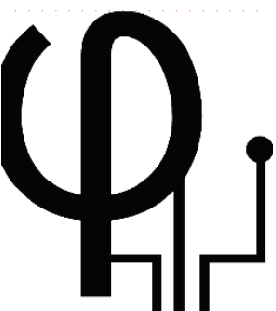


indesejáveis em relação aos valores contemporâneos. O autor apresenta exemplos de problemas ligados pela natureza, ligados diretamente a sua condição fisiológica, como a malária, câncer, demência e a velhice, bem como aqueles que impactam negativamente nas relações humanas, como o preconceito, o racismo, e a violência nas suas variadas formas de expressão. Nessa perspectiva, ele defende a possibilidade de se “reformular” a natureza humana de acordo com a aspiração pessoal e valores humanos (BOSTROM, 2005b, pp. 4-5).

Bostrom (2008) ressalta possíveis vantagens do estágio *pós-humano* que os humanos podem alcançar a partir de melhoramentos extremos. O autor apresenta eixos centrais das capacidades humanas, para definir o que seria o *pós-humano*, destacando: os da *longevidade*, da *cognição* e das *emoções*. O *pós-humano* é definido, então, como um ser que possui ao menos uma capacidade pós-humana; isto é, uma capacidade que excede largamente a capacidade cognitiva, emocional de longevidade máxima que um humano pode alcançar sem lançar mãos de meios tecnológicos (BOSTROM, 2008, p. 1).

Alcançar o estágio pós-humano seria vantajoso, segundo Bostrom (2008), em diversas maneiras, sendo que a superação das capacidades humanas proporcionaria experiências mais ricas e gratificantes que as alcançadas por um humano normal. Assim, ele destaca que, ao estender o alcance da vida humana saudável, seria possível engajar-se em mais e maiores projetos. Por meio do aprimoramento emocional, seria possível alcançar sensações e emoções mais ricas e nuançadas, em comparação com as de um humano normal, bem como seria possível desenvolver sentimentos mais complexos. Por meio do melhoramento cognitivo, seria possível construir obras filosóficas, científicas e dispositivos tecnológicos inimagináveis. Ele argumenta também que o aprimoramento de uma capacidade emocional elevada permitiria a criação de obras de artes mais ricas e expressivas.

Não haveria outros meios, segundo Bostrom de se alcançar o aprimoramento humano ao nível *pós-humano* senão por meio da tecnologia avançada (2008, p. 22). Seus escritos, como um dos representantes centrais da Associação *Trans-humanista* Mundial, ressaltam o papel crucial das tecnologias avançadas na agenda do projeto *Trans-humanismo*: é por vias tecnológicas que a humanidade se veria superada em suas dificuldades de ordem social, emocional e até mesmo moral. Vale ressaltar que se para Bostrom (2008) a capacidade emocional humana pode ser aprimorada, para Persson e Savulescu (2010), até mesmo a capacidade moral pode ser aprimorável por vias tecnológicas. O argumento desses últimos dois autores é desenvolvido no artigo *Moral Transhumanism* (2010). Em linhas gerais, o argumento de Persson e Savulescu (2010) é o de que as bases psicológicas, em que se assentam a moral da espécie humana, foram constituídas para uma forma de socialização



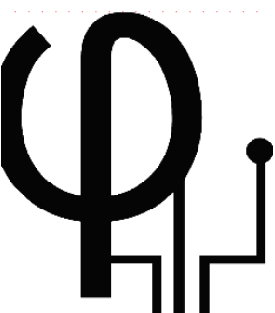
e de relação com o meio mais restritas do que as encontradas nas sociedades contemporâneas. Ao longo do processo evolucionário, as propensões para o altruísmo estariam limitadas aos círculos próximos, de modo a resguardar os indivíduos de possíveis danos ocasionados por estranhos. No entanto, essa disposição natural humana, defendem os autores, apresenta graves problemas para as sociedades altamente tecnológicas em que vivem a maior parte da humanidade no século XXI.

Segundo Persson e Savulescu (2010, p. 662-663), no mundo contemporâneo os indivíduos teriam acesso a armas com potencial destrutivo nunca visto nas épocas ancestrais, de modo que um único indivíduo pode causar danos a uma ampla quantidade de seres humanos. Na medida em que, nas grandes cidades os indivíduos se relacionam com mais pessoas anônimas do que com familiares, a possibilidade de relações altruístas se tornaria reduzida. Diante de tais problemas, a solução que os autores apresentam é a do aprimoramento moral estendido à população, que seria, principalmente em relação aos aprimoramentos da cognição, longevidade e resistência física.

Defendendo que a moral possui bases genéticas, Persson e Savulescu, argumentam em defesa da possibilidade de se aprimorar moralmente os humanos por meio de recursos técnicos que alterem sua natureza (2010, p. 667). Uma vez que os métodos tradicionais de educação moral não seriam suficientes para inculcar valores de altruísmo e de justiça social na população humana, outros meios deveriam ser buscados para efetivá-los. Os riscos de autodestruição entre os humanos poderiam ser evitados com o desenvolvimento de um senso de altruísmo e de justiça compartilhados. Assim, um recurso técnico sofisticado o bastante poderia, ainda que transformando suas bases naturais, tornar a espécie humana mais “humana” no sentido moral (PERSSON; SAVULESCU, 2010, p. 668).

Em síntese, para defensores do projeto *Trans-humanismo*, como Bostrom (2005a; 2005b; 2008), More (2011), Persson e Savulescu (2010), a humanidade pode ter suas características centrais aprimoradas por via tecnológica pelo fato de dimensões humanas como o sentimento, a moral e o conhecimento derivarem de características biológicas. Ao se modificar os mecanismos genéticos ou fisiológicos que geram a cognição, os sentimentos e a moral dos humanos, seria possível obter o efeito de aprimoramento de suas expressões sociais.

Entendemos que a concepção mecanicista de ser humano, defendida pelo projeto do *Trans-humanismo*, simplifica sua complexidade, pois subestima complexos fatores culturais, históricos e ambientais, que lhe constitui. Ao tratar a moral, e os sentimentos humanos como redutíveis a um mecanismo genético/fisiológico, suas proposições adquirem um



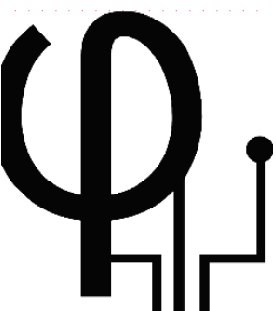
teor exageradamente tecnicista, segundo a qual o que é considerado bom para os seres humanos deve ser decidido por um critério científico técnico-mecanicista.

Defendemos a hipótese de que a visão reducionista de ser humano, presente no projeto *Trans-humanismo* se coaduna com uma visão igualmente restrita acerca da técnica, que é a visão instrumental-mecanicista. Uma vez que são justamente as dimensões não mecanicistas, mas relacionais, dinâmicas e orgânicas da espécie humana que o trans-humanismo deixa de lado, em sua aposta no aprimoramento da espécie humana, são também essas mesmas dimensões que são ignoradas em sua compreensão sobre a técnica. É justamente essa concepção reducionista de técnica que buscamos problematizar, defendendo a hipótese de que a tecnologia e os objetos técnicos não podem ser propriamente depurados de propósitos políticos e de valores sociais. A seguir, apresentamos hipóteses da filosofia da tecnologia propostas por Feenberg (2015) e Hui (2016), para em seguida investigar a concepção de tecnologia subjacente ao projeto *Trans-humanismo*, ressaltando as suas dimensões políticas e éticas.

## 2 APONTAMENTOS DA FILOSOFIA DA TECNOLOGIA

Dado o crescente desenvolvimento de objetos técnicos sofisticados nas sociedades informatizadas, autores diversos têm feito reflexões a seu respeito, questionando suas origens, significados e impactos que geram socialmente. Nesse contexto, a reflexão sobre a concepção de técnica subjacente ao projeto *Trans-humanismo* é relevante, pois esse projeto expressa uma visão de mundo amplamente difundida nas sociedades ocidentais contemporâneas, com consequências ainda pouco compreendidas. Neste tópico, buscamos introduzir aspectos da Filosofia da Tecnologia, desenvolvidos por Feenberg (2015) e Hui (2016).

Feenberg argumenta que as sociedades modernas surgiram do questionamento de valores tradicionais, de modo que eles passaram a ser julgados de acordo com sua utilidade. Essa ideia utilitária, tendo como base o racionalismo, propiciou o desenvolvimento da ciência e da tecnologia no ocidente, que se tornaram parte da cultura moderna (FEENBERG, 2015, p. 1). O autor faz uma distinção fundamental entre a metafísica grega antiga e a metafísica moderna, no que diz respeito à natureza do ser: a primeira busca investigar *o que é* o ser, enquanto a segunda busca entender *como é* o ser (FEENBERG, 2015, p. 4). Ao se perguntar como é o ser, ou a natureza, os modernos buscavam saber como ele funciona, de modo a poder dominá-lo. Essa perspectiva deixa de lado a busca de um significado essencial do ser e coloca em primeiro plano um objetivo de ordem prática, segundo o qual o

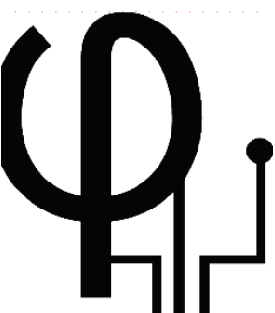


conhecimento deveria ser buscado para o exercício do poder, ou como meio para o alcance de fins utilitários.

Para os gregos clássicos, nos lembra Feenberg (2015, pp. 3-4), os objetos técnicos possuem uma propriedade natural, que determina sua natureza, enquanto que para os modernos, os objetos técnicos são compreendidos como desprovidos de essência ou significados intrínsecos – os objetos técnicos seriam produtos neutros e desvinculados de quaisquer fins inerentes. Segundo Feenberg, a visão moderna de técnica teria gerado uma crise de ordem moral: pois temos o conhecimento de como alcançar nossos objetivos, por meio da técnica, mas não sabemos a finalidade deles, nem para onde eles nos levarão (2015, p. 5). Quatro concepções acerca da tecnologia e alguns de seus problemas são discutidas por Feenberg. A primeira é a concepção *instrumentalista*, “a visão-padrão moderna segundo a qual a tecnologia é simplesmente uma ferramenta ou instrumento da espécie humana com o qual satisfazemos nossas necessidades (FEENBERG, 2015, p. 6)”. A segunda concepção, *determinista*, inverte a concepção anterior: “os deterministas acreditam que a tecnologia não é controlada humanamente, mas, pelo contrário, ela controla os humanos, isto é, molda a sociedade às exigências de eficiência e progresso (2015, p. 7)”.

As concepções seguintes, discutidas por Feenberg são a *substantivista* e a *teoria-crítica*. No primeiro caso, a tecnologia é compreendida de maneira aproximada à religião, na medida que carrega valores próprios, que transformam as formas de vida. Nessa concepção, a tecnologia é vista de maneira crítica, pois entende-se que a lógica técnica exerce um domínio cada vez mais amplo sobre a vida humana, em suas múltiplas instâncias. Por fim, a *teoria-crítica*, adotada por Feenberg (2015), ressalta que a tecnologia também carrega valores, sem aceitar, no entanto, um determinismo sobre os humanos, como o faz a teoria substantivista. A partir da concepção da *teoria-crítica*, o autor sustenta que é possível interferir nas tecnologias para se realizar objetivos mais democráticos. Dessa forma, seria possível abrir caminhos para uma intervenção coletiva nos projetos tecnológicos que se impõem sobre a nossa vida.

Entendemos que a partir da perspectiva apresentada por Feenberg (2015), acerca de concepções de tecnologia, é possível situar, em um quadro geral, a concepção que os defensores do *Trans-humanismo* carregam. Segundo as ideias apresentadas por More (2011), Bostrom (2005a; 2005b; 2008), Persson e Savulescu (2010), a tecnologia atende a uma visão mecanicista e instrumentalista do mundo. Ainda que esses autores entendam que dimensões morais e políticas permeiem a produção e uso de dispositivos técnicos, essas dimensões são por eles entendidas como puramente derivadas de arranjos mecânicos da constituição



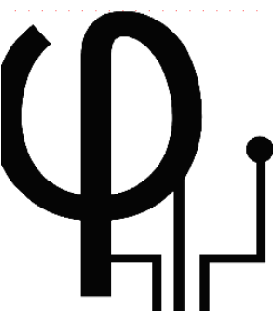
genético/fisiológica dos “organismos” humanos e, portanto, podem ser aprimorados a partir de ajustes e acoplamentos técnicos.

Ressaltamos até aqui que a concepção de técnica presente no projeto *Trans-humanismo* está ligada a uma visão de mundo segundo a qual elementos culturais, sociais e políticos são epifenômenos de um maquinário biológico, cuja transformação deve ser operada a partir de critérios científicos. Essa visão de mundo, fortemente enraizada em pressupostos metafísicos modernos e ocidentais, merece ser problematizada para que possamos colocar novas luzes sobre o problema do lugar e da natureza da técnica no pensamento trans-humanista. Com Feenberg (2015), compreendemos que não há uma concepção única sobre o que são os objetos técnicos e a tecnologia, pois as concepções divergem conforme suas bases metafísicas. Partindo de uma compreensão própria acerca do mundo, da natureza e da cultura, cada uma delas responde de modo diferente ao problema do que é o ser humano e qual deverá ser seu destino. Julgamos que as dimensões, metafísica, cosmológica ou mítica da experiência humana, responsáveis por lhe atribuir sentido e significado, são relevantes no debate sobre a técnica. Nesse sentido, mobilizamos, adiante, algumas hipóteses do filósofo contemporâneo Yuk Hui sobre cosmotécnicas.

Hui (2016) tem a preocupação de investigar o conceito de técnica a partir da filosofia chinesa clássica, como um modo de se contrapor à concepção hegemônica ocidental, herdeira do conceito de *technê* grego. Segundo o autor, pensadores ocidentais, como Heidegger, tendem a considerar a técnica como algo universal ou desprendido de raízes culturais. Em contraste, Hui argumenta que a técnica, entendida como categoria ontológica, não é igual em qualquer cultura ou sociedade, mas ela sempre emerge em um contexto cosmológico específico (HUI, 2016, p. 10), razão pela qual ele cunha o conceito de cosmotécnicas:

Darei aqui uma definição preliminar de cosmotécnica: significa a unificação entre a ordem cósmica e a ordem moral por meio de atividades técnicas (embora o termo “ordem cósmica” seja ele próprio tautológico, pois a palavra grega *kosmos* significa ordem). O conceito de cosmotécnica nos fornece imediatamente uma ferramenta conceitual com a qual podemos superar a oposição convencional entre técnica e natureza, e entender a tarefa da filosofia como a de buscar e afirmar a unidade orgânica das duas (HUI, 2016, p. 19-20, *tradução livre*).

Com o conceito de cosmotécnicas, Hui quer desfazer a visão comum ocidental que toma a técnica como algo separado da ordem dos valores (ordem moral), e que separa o humano da ordem da natureza. Essa visão estaria ancorada no mito grego de Prometeu, segundo o qual a técnica/cultura surge de uma cisão entre mundo humano e mundo natural. Na



modernidade, com o capitalismo, o processo de dominação do mundo, entendido como natural, fomentou a concepção prometeica de técnica, ligada à cisão entre os mundos natural e humano. Mais do que nunca, técnica e natureza (ou cultura e natureza) tornaram-se apartadas por estratégias epistêmicas auto-justificadas: o ser humano, uma vez detentor de razão e intencionalidade, se distinguiria da natureza mecanicista inanimada, e por isso teria o direito de submetê-la ao seu controle. Nesse arranjo histórico-epistemológico, humano e natureza não estariam mais integrados em uma mesma ordem. Hui observa, em referência à Heidegger, que a técnica moderna surge como uma consequência necessária da metafísica ocidental (2016, p. 3). Preocupado com a unilateralidade da concepção ocidental de técnica, ele buscará pensá-la de modo a não separar as cultura e natureza, introduzindo o conceito de *cosmotécnicas*, segundo o qual a técnica é entendida como um produto emergente de seu meio, na confluência entre esferas humana e não-humana.

Hui se apoia na filosofia chinesa da antiguidade clássica para contrapor à visão ocidental de técnica, sugerindo, por exemplo, que “a separação radical entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens, que era necessária para o desenvolvimento da racionalidade grega, não aconteceu na China” (HUI, 2016, p. 16, *tradução livre*). Uma novidade trazida por Hui é a hipótese segundo a qual, a partir do conceito de *cosmotécnicas* é possível ressaltar a relevância das explicações cosmológicas de cada povo em sua compreensão de técnica. A cosmologia dá significado à experiência humana, ao explicar, entre outras coisas, a origem do cosmos e o lugar nele ocupado pela humanidade. Os princípios éticos e políticos são fundamentados em explicações cosmológicas que, ao mesmo tempo, retroativamente, as alimentam. Ao introduzir o conceito de *cosmotécnica*, Hui chama atenção justamente para a dimensão cosmológica que está implícita a cada arranjo técnico no mundo. Pois, ainda que possuindo alguma base primária, comum à humanidade como um todo, as técnicas são socialmente constituídas e empregadas como objetos e dispositivos conforme princípios éticos e culturais<sup>6</sup> – em outras palavras, cosmológicos.

De acordo com sua preocupação cosmológica, Hui procura compreender, no pensamento chinês histórico, a relação entre dois conceitos fundamentais, *Tao*<sup>7</sup> e *Qi*, a partir dos quais interpreta o lugar e o sentido de técnica para essa cultura. De forma simplificada,

<sup>6</sup> Hui se vale da distinção, realizada pelo paleoantropólogo Leroi-Gourhan, entre *tendência técnica*, que é a tendência universal da humanidade de exteriorizar capacidades físicas em objetos técnicos (como a memória, por meio da escrita); e *atos técnicos*, que dependem do modo como esses objetos são construídos, empregados e percebidos dentro de cada cultura (HUI, 2016, p. 217).

<sup>7</sup> No texto de Hui, a palavra que aparece é Dao, mas optamos por usar a palavra Tao por ser mais difundida desse modo entre falantes de língua portuguesa.



podemos entender *Tao* como um processo dinâmico, o princípio cosmológico supremo que se encontra em todos os seres, e que está além do domínio das formas. Já o *Qi* seria algo da ordem dos rituais, do domínio prático e moral, sendo algo que se manifesta no âmbito das formas e padrões. Os conceitos de *Tao* e *Qi* são fundamentais para se compreender a *cosmotécnica* chinesa, que pressupõe uma união entre domínios complementares, mas que, para os ocidentais, se encontram separados; como, por exemplo, os domínios da moral e do “transcendental”, do humano e do divino, do infinito cósmico e do que é finito e instanciado em forma e corpo<sup>8</sup>.

As duas categorias filosóficas, *Tao* e *Qi*, são inseparáveis, segundo Hui: Tao precisa de *Qi* para se manifestar em formas sensíveis e *Qi* precisa de Tao para se tornar perfeito (segundo preceitos do Taoísmo), uma vez que Tao opera uma privação da determinação do *Qi* (HUI, 2016, p. 101). Dizendo de outro modo, o *Qi* é o que permite, nas relações e instituições humanas, uma abertura para o Tao; enquanto Tao é a força que nutre as formas, permitindo seu crescimento fluido e seus inúmeros ciclos de transformação. O Tao é, portanto, necessário para que nas relações humanas, as formas (rituais, técnicas, instrumentais, entre outras) não se fechem em si mesmas em uma racionalidade automática e indiferente aos valores da vida. A partir das categorias *Tao* e *Qi* podemos entender a crítica de Hui aos valores modernos, ligados à técnica, pois ao enfatizar a relação entre Tao e *Qi*, o autor está chamando a atenção para a possibilidade de se olhar para as relações entre humanos, técnica e mundo natural (vivo) de um modo novo e radicalmente diferente do paradigma cristalizado da racionalidade capitalista.

O pensamento moderno, em sua ênfase à racionalidade abstrata, ressalta apenas a dimensão formal e *atual* da realidade, recortando dela seus inúmeros fluxos e devires. Em uma perspectiva distinta, Adorno e Horkheimer também afirmam, em seu estudo clássico da racionalidade moderna, que: “o pensar [moderno] reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37). A razão técnica, pretensamente universal, busca explorar e dominar os sistemas naturais; trata-se não de uma harmonia entre o humano, técnica e cosmos, mas de uma sobreposição do primeiro sobre o último, com intermédio do segundo. Radicalmente diferente é a proposta trazida por Hui, ao investigar o pensamento chinês clássico, cujo princípio está na dinâmica, integradora do ser vivo e natureza, e não na eficácia

<sup>8</sup> Essas oposições que fazemos são tentativas puramente ilustrativas de traduzir noções complexas da filosofia chinesa para o senso comum ocidental. O discurso sobre transcendência, por exemplo, é problemático quando pensamos em Tao, uma vez que ele é um princípio imanente ao mundo. O mesmo se diz em relação ao divino, pois não há uma ideia de Deus transcendente no pensamento chinês mencionado por Hui, nem mesmo seria adequado se falar em divindade. De todo modo, como dissemos, esses são exemplos ilustrativos para mostrar que as oposições que são definitivas para nós, ocidentais, não o são, em absoluto, para os pensadores chineses clássicos.

produtiva. Ao trazer a noção de *wu wei* como princípio de governo, por exemplo, o autor remete a um conhecimento, presente na ética Taoísta, que passa muito longe da noção moderna de saber ligado à dominação:

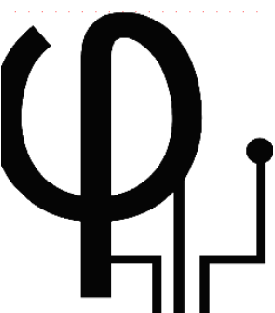
[...] o princípio Taoísta de governança é *wu wei zhi zhi* [...] que significa governar sem intervir. Isso não é pessimismo ou passividade, mas sim deixar as coisas acontecerem, deixando espaço para que as coisas cresçam por conta própria, na esperança de que os seres realizem plenamente a si mesmo e seu potencial (HUI, 2016, p. 101, tradução livre).

A noção de *wu wei* indica um modo alternativo de governo humano no mundo: não aquele que submete o que é vivo a um saber técnico abstrato, mas um que emprega a técnica (Qi) segundo o princípio dinâmico que rege o cosmos (Tao). *Wu wei*, na visão Taoísta aponta, de modo geral, para uma perspectiva em que o mundo vivo é entendido não como uma coleção de mecanismos inanimados, movidos por inércia a partir do impulso de agentes externos, dotados de razão e vontade, mas como uma confluência de processos auto-engendrados e auto-organizados. Nessa confluência de processos, a ação humana sábia expressa a tendência de não intervir e não controlar desnecessariamente, mas deixar que as formas vivas se nutram e se cultivem por si mesmas nos complexos processos de auto-organização da vida.

Em suma, sem a pretensão de reestabelecer, tal qual, o pensamento chinês clássico para se sobrepôr à ordem capitalista do mundo, Hui (2016) nos oferece uma tentativa de entendimento de perspectivas cosmológicas e cosmotécnicas a partir de suas diferenças. Diante de desafios contemporâneos que surgiram da separação alienada dos humanos de seu cosmos, como no caso do antropoceno, é preciso emergir, para Hui, novas cosmotécnicas que permitam modos mais harmoniosos e plurais de estar no mundo. Essa proposta é uma das contribuições de Hui para o debate sobre o problema contemporâneo da técnica e da tecnologia.

### 3 A TECNOLOGIA SUBJACENTE AO PROJETO *TRANS-HUMANISMO*:

Buscamos neste artigo investigar a concepção de técnica presente no projeto *Trans-humanismo*, ressaltando alguns de seus fundamentos históricos e sociais. Conforme nossa proposta inicial, ressaltamos o caráter instrumentalista e mecanicista da visão de mundo subjacente a esse projeto, a partir da reflexão dos filósofos da tecnologia proposta por Feenberg (2015) e Hui (2016). Conforme indicado na segunda seção, Feenberg (2015) apresenta uma reflexão sobre diferentes concepções de tecnologias que emergem na

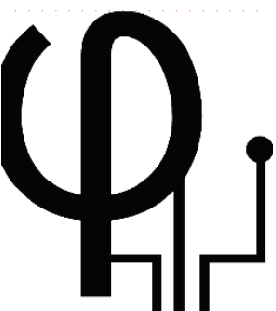


modernidade, apontando para ênfases distintas nelas acentuadas. Já a reflexão de Hui (2016) sobre o aspecto plural da técnica abre espaços para pensar sua dimensão cultural, cosmológica e moral. Como ambos os autores ressaltam, a concepção ocidental dominante concebe a técnica instrumental como algo universal e independente do contexto social, cultural e político do qual emerge. A concepção instrumental de técnica não é, ressaltemos, uma concepção difusa que se encerra nos primórdios da modernidade, mas sim uma ideia atuante, como o é no projeto *Trans-humanista*.

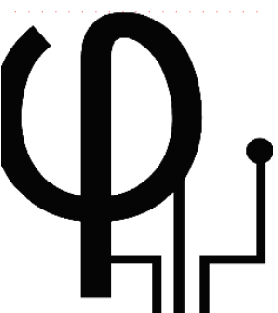
Desde Julian Huxley, o sonho que fomenta propositores do *Trans-humanismo* é a superação da espécie humana a partir do que entendem como suas limitações biológicas. Com isso, menos do que se preocupar em entender seu lugar no cosmos, de permitir que os processos dinâmicos do mundo se auto-organizem, a proposta trans-humanista é a de tentar o controle da ordem orgânica a partir do saber racionalista, fundado no ideal iluminista de aperfeiçoamento humano. Esse ideal tem como pressuposto, uma cisão do mundo entre natureza e técnica/cultura, o que abriu caminhos para uma série de transformações sociais e desequilíbrios ecossistêmicos, conduzindo ao estágio antropoceno.

Entendemos que na era do antropoceno em que vivemos, caracterizada pelo impacto desastroso do desenvolvimento humano na terra, está ocorrendo uma acelerada disjunção entre o polo da técnica, que se autonomiza e se automatiza, e o polo do devir da vida, que se estagna por um excessivo controle, que mina sua autoexpressão geradora. Dentre os produtos da racionalidade técnica exacerbada, o desenvolvimento do projeto *Trans-humanista* pode colaborar para essa aceleração do antropoceno, na tentativa de suprimir a espontaneidade autogeradora do mundo vivo. Por entender que os processos naturais são insuficientes para se alcançar um estado ideal do humano, e que esse ideal somente pode ser atingido por meio de recursos tecnológicos cada vez mais elaborados, Simon Young afirma que: “como o humanismo nos libertou das cadeias da superstição, o trans-humanismo nos livrará de nossas cadeias biológicas” (YOUNG, 2009, p. 32).

Em contraposição ao pensamento de defensores do *Trans-humanismo*, gostaríamos de pontuar que a visão científica moderna teve e tem uma importância no enfrentamento de diversos problemas humanos. Contudo, a utopia de elevá-la como instância última e única de explicação e intervenção na natureza humana deveria ser desacreditada, não apenas pelos problemas que ela nos relegou em termos sociais e ecológicos, como bem nos mostram as crises ambientais no seio do capitalismo tardio (Lembremos que o capitalismo é um sistema que se vale, desde o início, de uma pretensa racionalidade científica para justificar também barbáries que propicia). Por fim, entendemos que o lugar do humano no cosmos não

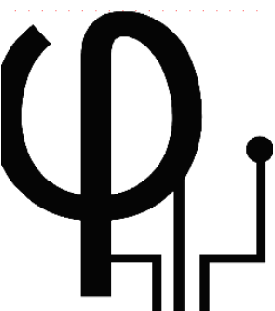


precisa ser visto como um caminho mecanicamente determinado, mas sim aberto à emergência da novidade. Nessa perspectiva, poderíamos resgatar o caráter político e humanamente construído das técnicas e tecnologias, de modo a permitir que novos regimes cosmotécnicos venham a existir.



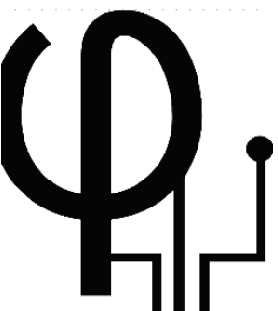
## REFERÊNCIAS

- ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. RJ: Jorge Zahar Ed. 1985.
- BOSTROM, N. A history of transhumanist thought. *Journal Of Evolution and Technology*. p. 1-30. abr. 2005a.
- BOSTROM, N. Em defesa da dignidade pós-humana. *Bioethics*, Oxford, v. 19, n. 3, 2005b.
- BOSTROM, N. Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up. *Medical Enhancement And Posthumanity*, Oxford, p.107-137, 2008.
- FEENBERG, A. *O que é Filosofia da Tecnologia?* Tradução de Augustín Apaza, com revisão de Newton Ramos-de-Oliveira. 17 p. ano. Disponível em: <[https://www.sfu.ca/~andrewf/Feenberg\\_OQueEFilosofiaDaTecnologia.pdf](https://www.sfu.ca/~andrewf/Feenberg_OQueEFilosofiaDaTecnologia.pdf)>. Acesso em 25 mar 2021.
- FUKUYAMA, F. *Our Posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 2002.
- HUI, Y. *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Ed. Urbanomic. 2016.
- INGOLD, T. *Evolução e vida social*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes. 2019.
- KASS, L. The New Biology: What Price Relieving Man's Estate? *Science*. (v. 174, n. 4011, November 1971), p. 779-788.
- KURZWEIL, R. *The age of spiritual machines: when computers exceed the human intelligence*. New York: Viking Penguin. 1999.
- MORE, M. True *Transhumanism*: a reply to Don Ihde. In: HANSSEL; GRASSIE. *Transhumanism and its critics*. Ed. Metanexus. 2011.
- SAVULESCU, J; PERSSON, I. *Moral Transhumanism*. *Journal of Medicine and Philosophy*, AI, p, 656-669, November, 2010.
- YOUNG, S. *Designer evolution: a transhumanist manifesto*. New York: Prometheus Books, 2009.



## REFERÊNCIAS

Agradecemos à CAPES e ao CNPq, pelo suporte financeiro que nos concederam; à UNESP, por ser fundamento material e imaterial de nossa atividade de pesquisa; e ao Grupo Acadêmico de Estudos Cognitivos (UNESP/Marília), por ser solo fértil para o florescimento de ideias e afetos.



Recebido em: 25/02/2022  
Aprovado em: 29/03/2022  
Publicado em: 03/05/2022

[TRADUÇÃO]

CONSIDERAÇÕES SOBRE O ANDAMENTO DAS IDEIAS E DOS EVENTOS  
NOS TEMPOS MODERNOS

tomo primeiro

Por

Augustin Cournot

Tradução

Jade Oliveira Chaia<sup>1</sup>

([jade\\_joc@hotmail.com](mailto:jade_joc@hotmail.com))

Michelly Alves Teixeira<sup>2</sup>

([michellyteixeira@hotmail.com](mailto:michellyteixeira@hotmail.com))

Paula Furtado Goulart<sup>3</sup>

([paulie.goulart@gmail.com](mailto:paulie.goulart@gmail.com))

Rogério Santos dos Prazeres<sup>4</sup>

([pleinementperdu@yahoo.fr](mailto:pleinementperdu@yahoo.fr))

---

**Resumo:** Trata-se da tradução do capítulo quarto (*De la Scolastique*), do capítulo quinto (*De L'Eglise au moyen âge*) e do capítulo sexto (*De la féodalité*) 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 e disponibilizá-las em periódicos de acesso livre. O trabalho de tradução é produzido de maneira colaborativa através da plataforma digital *TraduXio* (<https://traduxio.org/>).

**Palavras-chave:** TraduXio. Filosofia Francesa. Augustin Cournot.

---

---

<sup>1</sup> 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>.

<sup>2</sup> 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>.

<sup>3</sup> Doutoranda em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília.

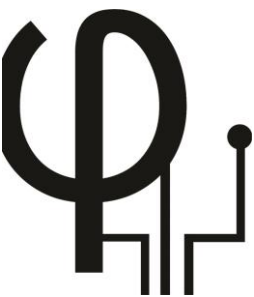
CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2446016925105012>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5453-9867>.

<sup>4</sup> 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 QUARTO

## DA ESCOLÁSTICA

No capítulo anterior, *Da Ciência na Idade Média*<sup>5</sup>, insistimos na abordagem de uma das lacunas mais lamentáveis da ciência dos gregos e, conseqüentemente, da ciência da Idade Média. E este aqui é o ponto a assinalar uma outra que teve conseqüências que não duraram por muito tempo e que, como aquela que foi mencionada acima, já não pode ser atribuída a um acidente. De fato, é bastante simples e muito natural que um povo espiritualizado, culto, fecundo em obras-primas, cuja linguagem rica e flexível, despreze, como tantos jargões grosseiros, as línguas faladas por povos estrangeiros, não pense em estudá-las comparativamente, nem, *a fortiori ratione*, em estabelecer comparações entre a própria língua e idiomas qualificados como bárbaros. A antiguidade clássica também, e por conseguinte a Idade Média, permaneceram completamente estranhas a esta ciência recém nascida, que nós conhecemos sob o nome de *linguística*, que deve ser considerada como substituta de uma espécie de anatomia e de fisiologia comparativa das línguas, e que serve de nó entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, influenciando, graças a essa posição mediana, o sistema completo de nossas ideias, a totalidade da filosofia.

Tratadas à maneira dos antigos, a *gramática*, a *retórica*, a *lógica*, esses três ramos do *trivium* dos enciclopedistas da decadência, ou esses três fundamentos do primeiro andar do edifício didático da Idade Média, tinham, além disso, entre eles muitos relatos. O retórico lida com estilo e figuras de estilo ou de pensamento, no tocante às figuras de palavras, tropos<sup>6</sup> e organização da linguagem. Em contrapartida, ele trata ao seu ponto de vista do método, da divisão, da ordem do discurso, dos argumentos, das provas e das refutações, que se enquadram totalmente na lógica. Quanto às relações da gramática e da

<sup>5</sup> [N.T.] Cf. COURNOT, A.; CHAIA, J. O.; TEIXEIRA, M. A.; GOULART, P. F.; DOS PRAZERES, R. S. Considerações sobre o andamento das ideias e dos eventos nos tempos modernos. *Eleuthería – Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, v. 6, n. 11, p. 169-196, 14 set. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/13488>>.

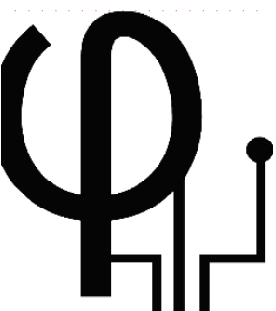
<sup>6</sup> [N.T.] Figura de linguagem que consiste no emprego de palavra ou expressão em sentido figurado. Ver definição em <<https://www.cnrtl.fr/definition/trope>>.



lógica, acerca do que os modernos chamaram de *gramática geral*, não são menos evidentes. Essa gramática que queremos refinar em teoria e por via da abstração, mais do que pelo estudo das origens e da filiação dos idiomas, são retomadas no estudo da lógica, como mostram esses procedimentos de *análise lógica*, introduzidos em nossos dias até mesmo dentro das escolas mais humildes. Os pequenos tratados sobre as *Categorias* ou os *Predicamentos*, que servem de introdução à lógica de Aristóteles e de onde provém toda a filosofia da Idade Média, enquadram-se na mesma ordem de ideias, e podem também ser considerados como um apêndice da gramática ou como um esboço de gramática geral.

Precedido por uma tal introdução e retrabalhado pelos abreviadores alexandrinos ou latinos da decadência, o tratado de lógica, o *Órganon* de Aristóteles, durante as primeiras tentativas de restauração dos estudos no Ocidente, era tudo o que se sabia da enciclopédia estagirita. Não há metafísica, nem mesmo filosofia propriamente dita. Quando nos limitamos aos *Primeiros Analíticos*, como costumavam fazer os lógicos da Idade Média, a lógica de Aristóteles, isto é, uma teoria do silogismo, fundada sobre a classificação das categorias e sobre a doutrina das definições e combinações, parece mais com um capítulo de álgebra. Isso é o que possui efetivamente as características científicas, abusivamente chamadas hoje em dia de “as ciências filosóficas”. Se essa lógica não comporta os desenvolvimentos e progressos de uma ciência tal qual a geometria ou a álgebra é suscetível, ela figura ao menos como uma ilhota que oferece um abrigo seguro e uma estação fixa aos espíritos hesitantes no mar cambiante das opiniões filosóficas.

Foi assim que, dentro de nossa Europa Ocidental, a ciência precedeu a metafísica e visou, desde o início, trancafiá-la num quadro científico. As disputas mais ferozes dos filósofos da Idade Média se referiam a questões de lógica ou poderiam estar relacionadas a elas. À medida que os tratados de física e metafísica de Aristóteles chegaram ao conhecimento dos cristãos do Ocidente, e foram objeto de glosas, abreviações ou comentários, foi possível aplicar os processos de argumentação técnica e formalista com os quais nós estávamos acostumados pelo tipo de abordagem exaustiva da lógica peripatética. Isso tudo pode ser chamado de *escolástica*, palavra bem escolhida, pois nada se prestava melhor à disputa e aos exercícios da escola. A escolástica é, por assim dizer, o abuso da ciência ou das formas da ciência, numa ordem de especulações que difere da ciência por características essenciais: seu reinado, no entanto, testemunha a virada científica que, desde a origem, tende a prender o trabalho dos espíritos dentro da nossa civilização europeia.



Nós dissemos que, para restringir o valor do *Órganon* de Aristóteles ao de uma lógica puramente formal ou formalista, não se deve abandonar os *Primeiros Analíticos*. De fato, seria fácil mostrar, se pudéssemos entrar aqui em citações e explicações adequadas – já que os *Últimos Analíticos* trazem uma marca muito clara de uma lógica superior que escrutina em todas as coisas a *razão* (λόγος) –, a ordem segundo a qual elas dependem e procedem uma da outra. É isso que é realmente o objeto da filosofia, daquilo que não se propaga em vãs sutilezas, que não se fecha em um círculo sem saída, e que está sempre pronta a aproveitar todas as luzes que lhe trazem, todas as induções que sugerem, todos os controles que fornecem o progresso da ciência e do conhecimento positivo. Em suas próprias vias e em suas tão múltiplas ramificações. Infelizmente, nem a longa linhagem de sucessores de Aristóteles, nem (mais surpreendentemente) o próprio Aristóteles parece ter percebido qual era sua verdadeira obra-prima e qual era seu alcance. Todos, a começar pelo mestre, consideraram sua *Metafísica* como seu *opus majus*, como o coroamento do edifício. Entendendo-se por edifício não apenas o *Órganon*, mas a obra enciclopédica, os cadernos do mestre em sua totalidade. Ora, esta pretensa coroação estragou tudo, assim como no século XIII, o frei Roger Bacon, “o doutor admirável”, já dizia sem maiores constrangimentos. Tamanha ousadia, admirável de fato em um homem das vestes representativas de seu tempo, não nós é exigida enquanto grande esforço de coragem: no entanto, pode nos ser útil, mesmo em nosso tempo, ter ousadia para desvendar a origem do mal-entendido de um homem de tamanha genialidade, quando este mal entendido teve consequências tão graves e duradouras. Para isso não devemos separar a doutrina de Aristóteles da de Platão: devemos tomar como fonte comum essas duas grandes correntes de ideias das quais a história do espírito humano nos mostra a persistente influência.

Como não deixar de reconhecer na geometria grega, mesmo pelo pouco que podemos dizer dela, o tipo de filosofia de Platão? A ideia em toda sua pureza, em todo seu rigor, na sua essência inalterável, contemplada com a ajuda de uma imagem física, sensível, imperfeita e até mesmo grosseira, perceptível na base da geometria grega e também visível na base eternamente verdadeira, eternamente bela da filosofia de Platão, pela qual ela se elevará e sempre encantarà os espíritos da elite, as nobres inteligências. A ideia assim concebida não é mais do que a geometria, um produto artificial do espírito humano: pois o espírito humano não criou o mundo, e o mundo certamente é governado pela geometria; ele obedece às leis geométricas; ele é ordenado, ele subsiste em virtude de certas ideias. A física não explica a geometria; a geometria não é, como

muitos disseram, uma física truncada ou arbitrariamente simplificada para torná-la acessível aos nossos raciocínios, em suma, um jogo do espírito para o qual nos interessa estabelecer as condições: — é o contrário, a geometria que explica a física. Em ideia pura, na essência inteligível, nós reconhecemos a *razão* dos fenômenos materiais e sensíveis. Numa palavra, a ideia não sai do fato sensível pela potência do cérebro: é do fato sensível que provém a essência inteligível, da ideia tomada em si mesma, seja ela percebida ou não pelo espírito. Corrija a secura dessas fórmulas com o mel da abelha da região da ática, e o resultado será: Platão.

O elixir divino não se obtém, no entanto, sem mistura: porque Platão é homem, é grego, é argumentador e poeta. Ele muitas vezes abusa da sutileza do instrumento dialético que maneja; e tais sutilezas, tais ambiguidades que encantaram os gregos pelo estilo, transportadas para nossos idiomas modernos, são para nós insuportáveis. Já Cícero, por moderação da gravidade romana, teve que fazer uma escolha. Mais frequentemente ainda o apólogo, o mito, a forma poética de expressão que se presta a uma teoria das ideias que não está mais de acordo com a ciência, onde a imaginação domina em demasia, e que se aproxima das doutrinas orientais da emanação, e provoca da parte do gênio europeu uma reação desejável. E, tomemos nota, com o abandono do fio condutor da *razão das coisas* e da explicação científica dos fenômenos, voltando-se para a especulação *ontológica*, ao tomar *ideias* por *seres* ou *hipóstases*, que o platonismo deteriorou. A filosofia alexandrina, a teosofia, a cabala, o gnosticismo, o misticismo são os termos extremos dessa corrupção.

Tudo nos indica que Aristóteles, ao contrário de Platão, foi tão pouco iniciado na geometria grega e não tinha pretensão de originalidade inventiva neste terreno escolhido. Por isso, ele seria mais comparativamente restrito. Suas faculdades enciclopédicas o levaram a outro lugar, onde havia muitos fatos para coletar, classificar, colocar em ordem. Ele sequer foi poeta como Platão: ele compôs uma poética, o que é bem diferente. Além disso, ele veio depois de Platão e não estava disposto a se acomodar num segundo papel: sabemos que os arquitetos raramente se prestam a ser apenas executores dos planos de seus predecessores. Tudo, portanto, combinou para torná-lo mais criticado pelas falhas do que pelos méritos da filosofia de seu mestre, opondo-se ele à teoria platônica das *ideias* com sua *metafísica*. Mas esta última palavra é tomada ou foi tomada em tantos sentidos! Como fazer bem compreender hoje em dia aos espíritos, na linguagem moderna, que um sólido alimento científico repugna às abstrações ocas, o que é a metafísica de Aristóteles, o que ela tinha de especial e ao mesmo tempo tinha de ilusório, por

quais meios ela foi capaz de se impor aos espíritos e pôde subjugar-los por tão longo tempo? Infelizmente, temos agora à nossa disposição um termo de comparação que, em nossa opinião, é muito adequado para esclarecer este assunto abstrato.

— Entre as ideias, em grande número, que ocuparam o gênio ativo de Leibniz, figura a de uma espécie de mecânica ou dinâmica superior, da qual nossa mecânica ordinária seria apenas uma aplicação, um corolário ou um caso particular. “— Toda ação provoca uma reação; — só podemos nos apoiar no que resiste; — A força não se cria do nada; está no poder da arte apenas dirigir sua ação e regular a despesa; etc.”. Estes são os princípios da mecânica ordinária, da mecânica dos engenheiros e maquinistas, que são ao mesmo tempo princípios da política onde também se consideram as *forças*, embora forças muito diferentes daquelas que o engenheiro põe em jogo. Não haveria uma teoria ou uma ciência da *força* em geral, que conteria, se bem feita, a razão ou mais ou menos o quadro desses princípios comuns ao engenheiro, ao físico, ao médico, ao economista, ao político que todos especulam, cada um à sua maneira, sobre a ação de forças tão diversas? Leibniz lhe pensou, anunciou; mas até nossos dias esse pensamento de um grande espírito não teve consequências; poderia, por um momento, chamar a atenção do filósofo ou mesmo do sábio, sem ter que por isso prender suas raízes na ciência. No entanto, percebe-se que ela o penetra, quase o invade, uma vez que a conversão do calor em força mecânica foi observada e submetida a uma determinação rigorosa, de força mecânica em calor ou eletricidade, da eletricidade em calor ou força mecânica, e de quase todas as manifestações de agentes físicos uns nos outros.

Conectaremos um dia da mesma maneira as ações físicas às ações vitais? Ninguém pode responder isso ainda. Mas já, através da prodigiosa variedade e muitas vezes pela impressionante disparidade das manifestações da vida, a ciência começa a introduzir o que a filosofia antes apenas entrevia muito confusamente, quer dizer, em analogias, uma certa comunidade de caracteres que denotam tantas modificações do mesmo princípio. E sobre as quais se funda uma espécie de biologia superior ou geral, capaz de aproximar e lançar nova luz sobre as coisas que pareciam ser as mais díspares. Por exemplo, a constituição do homem e das sociedades humanas, a fisiologia, a estética e a política. Isso foi aludido no penúltimo capítulo<sup>7</sup>, e seremos constantemente remetidos de volta a ele no restante deste trabalho.

<sup>7</sup> [N.T.] Cf. COURNOT, A.; CHAIA, J. O.; TEIXEIRA, M. A.; GOULART, P. F.; DOS PRAZERES, R. S. Considerações sobre o andamento das ideias e dos eventos nos tempos modernos.

Continuemos! O que Leibniz pensava sobre uma teoria da *força* em geral, Aristóteles havia pensado vinte séculos antes sobre uma teoria do *ser* em geral. O sucesso difusor da ideia de Leibniz hoje mostra claramente que ele estava certo: os debates estéreis do peripatetismo por tantos séculos mostram claramente que Aristóteles havia tomado o caminho errado. No entanto, nós não devemos julgar o homem de acordo com o sucesso, e o erro de Aristóteles foi o de um gênio poderoso, tão poderoso que, apesar de um equívoco tão prolongado e bem-sucedido, como parece, destruir a ilusão (*humanum est errare, diabolicum perseverare*), sua autoridade continuou a prevalecer sobre a experiência: homem nenhum teve personalisticamente força para destruir o que um único homem construiu, e o que a destruição tem exigido no concurso de todos os progressos das ciências, no advento da civilização moderna.

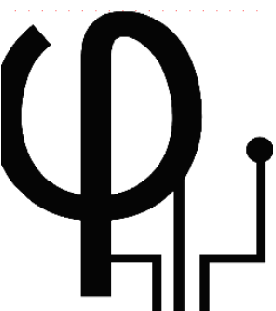
É que, de fato, a autoridade de Aristóteles foi reforçada por outra autoridade ainda mais imponente ou mais imperiosa, a saber, a autoridade da língua. Um planeta, um cristal, um rio, uma flor, uma árvore, um animal são *seres, coisas, substantivos* colocados na mesma categoria, de acordo com o que chamamos de gramática geral, ou segundo a estrutura gramatical das línguas que têm com as nossas mais afinidades. Além disso, suas qualidades, suas propriedades tornam-se, no mesmo sistema gramatical, outros substantivos, outros seres segundo a doutrina peripatética, e assim por diante indefinidamente. Mas, sem nos determos, como os escolásticos da Idade Média fizeram com muita complacência, nesses seres derivados, de formação tão obviamente gramatical e artificial, que têm em comum em seu *ser* ou, para falar a linguagem dos escolásticos, em seu *princípio de individuação*, o planeta, o cristal, o rio, a flor, a árvore, o animal? Quanto mais se estuda esses objetos, mais se descobre que do ponto de vista do princípio de individuação como de qualquer outro, eles diferem radicalmente. É com essa associação gramatical como com os gêneros gramaticais que não mostram apenas a falta de conhecimento distinto quando a língua foi constituída; e se o uso se mantém, é porque aparentemente as funções usuais da linguagem não exigem maior precisão: mas querer dela tirar uma vantagem filosófica ou científica é correr atrás de uma quimera. Tal é a quimera do peripatetismo grego, árabe, escolástico e da ontologia em geral. Quanto mais se violar, mais se atormentará a língua para esse propósito quimérico, mais se afastará ela da natureza e da verdade. Mas uma filosofia inovadora não pode por si mesma superar a autoridade da linguagem, assim como não pode por si mesma destruir uma religião

---

Eleuthería – Revista do Curso de Filosofia da UFMS, v. 6, n. 11, p. 169-196, 14 set. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/13488>>..

estabelecida, pelas mesmas causas. A mais forte razão, quando com a autoridade da língua ou da religião se junta a ela numa filosofia estabelecida. Devemos, portanto, esperar até que o progresso de todo o conhecimento científico nos faça penetrar suficientemente nos segredos da natureza, na explicação dos fenômenos, de modo que a rugosidade da língua, embora permaneça um fardo, não seja mais um obstáculo invencível à retificação de ideias; e então o outro obstáculo do qual se livra primeiro é o que tem a ver com a autoridade de uma filosofia ultrapassada. Mais tarde, quando as ciências se tornarem ainda mais avançadas, pouco a pouco outra filosofia surgirá. Quanto menos tempo ela levar para prevalecer, tão logo mais francamente ela abandonará os caprichos ontológicos, as especulações sobre o ser e os graus do ser, para se prender ao fio condutor da razão das coisas e desvendar a ordem seguinte na qual elas se encadeiam e se explicam. Essa filosofia não terá a pretensão de governar as ciências que funcionam bem sem ela e por suas próprias forças. Mas, com efeito, ela terá o mérito de passar pelo coroamento do edifício científico.

Por sutilezas do gênero como àquelas que tinham ocupado os filósofos da Idade Média, os gregos dispunham de recursos de uma língua naturalmente cheia de delicadezas e finezas, que os romanos da idade clássica estavam desesperados para poder transportar para a deles. Quanto mais afiado o latim escolástico apesar do gênio latino, mais bárbaro ele se tornava; e essa barbárie da linguagem contribui para nos repelir atualmente, tanto quanto a inanidade da maioria das questões debatidas: pois, de que pode valer uma disputa de palavras em uma língua imprópria? No entanto, segundo a observação já feita, esse jargão escolástico, esse latim bárbaro teve sua influência na composição de nossas línguas modernas; e é curioso ver como o senso comum popular, tomando emprestados termos da escola, foi capaz de modificar seu significado escolástico ou técnico. Eu encontro um exemplo notável disso na fortuna da palavra *essencial* que já usamos tanto, que teve seus vários significados para o uso de espíritos refinados e um significado para o uso de todos. Ora, nesta acepção destinada a prevalecer, o que significa a palavra *essencial*? Evidentemente o contrário do *acidental*, o que decorre da própria noção da coisa como as consequências decorrem do princípio, em oposição ao que também está na coisa, ao que também faz atualmente parte de seu ser, mas graças ao concurso fortuito de causas externas ou estranhas à sua natureza. Nas coisas mais comuns, nas coisas mais usuais, o homem que menos se orgulha da filosofia apreende à sua maneira esse contraste e sente a necessidade de expressá-la: é por isso que a palavra passou da linguagem das escolas para a linguagem comum, embora sob a condição muito notável de uma

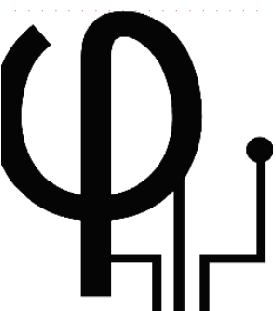


transposição, de uma mudança de chave ou de nota fundamental, no seu sentido já indicado.

Gramaticalmente, o adjetivo *essencial* deriva do substantivo *essência*; ao contrário, na ordem da abstração, de sorte que o substantivo refina ainda o adjetivo: também não passou do ponto da mesma forma para a linguagem comum, mantendo até mesmo nas aplicações comuns, sua generalidade de aceitação e de certa forma sua nobreza primitiva. Na economia florestal, *essência* permaneceu até hoje como sinônimo de *espécie*. Os antigos químicos designavam por esta palavra o produto de suas destilações, de suas retificações, o que resta de uma substância cujas propriedades a tornam preciosa, depois de purificada das substâncias estranhas que nela se encontram misturadas e que enfraquecem a virtude. Então, quando as teorias químicas foram aperfeiçoadas, a ciência adotou nomenclaturas que melhor exprimem, senão a origem da substância bruta, pelo menos a constituição da substância purificada ou retificada, que é de fato mais importante. As *essências* foram relegadas às lojas de perfumaria.

As observações análogas poderiam ser feitas sobre a *matéria* e a *forma*, esses dois ingredientes do *ser* segundo a doutrina de Aristóteles, na qual esses termos são tomados no sentido mais abstrato, no mais geral, o menos próprio a nutrir preconceitos, a servir de pretexto para declamações, como mais tarde fez a doutrina cartesiana das duas substâncias, mas também o menos próprio a ser de alguma utilidade para a pesquisa científica. Na discussão dos interesses e assuntos comuns da vida, é outra coisa: a distinção da *forma* e da *matéria* ou da *substância* se reproduziu constantemente sob os mais variados aspectos; e neste contexto podemos entender que isso foi salutar para a influência da escolástica sobre a linguagem comum, isto é, sobre a maneira comum de pensar.

Mesmo depois que o conhecimento mais completo da enciclopédia de Aristóteles fora arremetido à divisão de honra da filosofia em lógica, moral, física e metafísica, nós continuamos a falar das *sete artes liberais*, do *trivium* e do *quadrivium*. O conjunto compunha a *Faculdade de Artes*, que servia de introdução comum a outras *Faculdades*, a outros estudos mais especialmente dirigidos a um objetivo profissional. Nós queríamos ser eclesiásticos, queríamos chegar aos benefícios e às prelaturas, que exigiam conhecimentos sobre teologia e direito canônico, ou seja, o direito aplicado pelos tribunais eclesiásticos e pela chancelaria romana. Queríamos aconselhar o rei ou seus barões em suas súplicas, para que tratassem de ter o direito *civil*, ou seja, as compilações justinianas restauradas à honra, restauradas à sua autoridade jurídica e



já retrabalhadas por uma nova legião de glosadores e intérpretes, ou o direito feudal, tal qual ele foi editado em latim pelos príncipes alemães que eram vistos como os sucessores dos imperadores romanos: pois os códigos bárbaros foram esquecidos, e quanto ao direito costumeiro, redigido ou comentado em linguagem vulgar, pertencia à prática e não ao ensino escolar. Enfim, queríamos ser médicos, e era preciso poder argumentar em latim sobre as teorias que falavam dos médicos da antiguidade e seus comentadores árabes. Daí as Faculdades de *Teologia*, *Direito Canônico* e *Civil e Medicina*, para as três profissões reputadas como liberais por excelência, na medida em que pressupunham o estudo prévio das artes liberais. Juntas elas compuseram o sistema das *quatro Faculdades*. E não é que mais tarde a Faculdade de Artes foi substituída nas escolas do Norte por uma Faculdade de *Filosofia*, depois da distinção que São Tomás de Aquino estabelecera nos seus dois *Tomos* entre filosofia ou ciência profana e teologia ou ciência sagrada. Enfim, é somente em nossos dias que na França nós desmembramos a Faculdade de *Letras* em Faculdade de *Ciências*; que era uma maneira de retornar à antiga distinção entre o *trivium* e o *quadrivium*.

Muitos atribuem ao nosso século o mérito ou o demérito de dar prioridade às ciências sobre as letras: esse mérito ou esse demérito remonta efetivamente ao regime escolástico da Idade Média, pois é claro que as artes do *quadrivium* são ciências, que aquelas do *trivium* podem ser estudadas teoricamente ou cientificamente, e que o ensino do *trivium* em um latim didático, bárbaro, nada tinha que se prestasse a uma cultura poética e literária. Ainda não se tratava de restaurar a arte antiga, e as primeiras gagueiras da arte moderna, em idiomas populares em processo de formação, que poderiam bem divertir alguns jovens escolares em seus tempos livres, mas não pareciam serem dignos de serem levadas a sério a ponto de ocupar a atenção de professores sisudos. A este respeito, a China, muito menos erudita que a Europa latina da Idade Média, era muito mais letrada; enquanto os muçulmanos da Espanha eram ao mesmo tempo mais eruditos e mais letrados: mais sábios por que eles aperfeiçoaram a ciência deixada pelos gregos, mais letrados por entre eles os doutos e os espíritos talentosos não terem partido para uma literatura que tomasse emprestado a língua e literatura nacional. Nos colégios de *artianos*<sup>8</sup> nós aprendíamos o latim escolar como se aprende as línguas em que se é obrigado a falar, isto é, pelo uso da linguagem. Certamente não se deve lamentar que o latim bárbaro dos escolásticos tenha dado lugar às literaturas modernas: ainda, de um ponto de vista

<sup>8</sup> [N.T.] Aquele que conhece a arte, que a estuda. De igual modo, utilizado para se referir ao escolar da Faculdade de Artes, que havia terminado seus estudos de humanidade, e que estudava a filosofia.



exclusivamente científico, teria sido útil se todos os sábios da Europa tivessem continuado a falar, como na Idade Média, uma linguagem comum.

Como a maioria dos *clérigos* da Idade Média eram de gente da igreja, de monges, era bastante comum que aplicassem ao ensino das coisas religiosas o código de procedimento lógico devido ao legislador das escolas. Daí as *sumas teológicas* substituíram as apologias, os comentários aos textos sagrados e a eloquência, às vezes declamatória, dos primeiros séculos cristãos. Mais tarde, num espírito de retomada à antiga tradição, nós pudemos ter uma visão obscura da invasão escolástica na teologia; o que não deve nos impedir de reconhecer o serviço prestado pela teologia escolástica como preparação de um trabalho que fez nascer o espírito moderno. Nem todos podem ser geômetras ou astrônomos: para isso é necessária uma vocação e segurança muito particulares. Quando os materiais das ciências físicas e naturais ainda eram tão raros e tão sem formas, foi necessário procurar outros assuntos de composição e de análise. Uma *suma teológica* era, pelo mérito da forma científica, muito superior a uma *suma física*, tal como poderia ter sido construída na Idade Média. Ao incorporar no mesmo sistema, sob a influência de um princípio científico regulador, a filosofia e a religião, a *suma filosófica* e a *suma teológica*, os grandes espíritos da Idade Média consolidaram uma pela outra. O espírito de discussão, de análise e de deduções teóricas poderia ter levado a um maior número de dados fixos, indiscutíveis e, como diríamos hoje, *positivos*. Além disso, a palavra não é nova, nem a ideia, embora a aplicação seja bem diferente. Nós não esperávamos que os *positivistas* contemporâneos discernissem uma “teologia positiva”, fundada em textos precisos e definições canônicas, um “direito positivo”, fundado sobre textos legislativos ou em pactos formais. Pelo próprio fato de que havia uma teologia positiva na Idade Média, havia também um quê de filosofia positiva, que faltava completamente aos gregos e que também nos falta hoje, diga-se de passagem, de que somos similarmente carentes. Sem dúvida, uma teologia é considerada positiva, um direito é tido como positivo, por razões que não são exatamente as mesmas; e o mesmo pode ser dito da aritmética e da química, que são igualmente ciências positivas, embora por razões diferentes: mas o que importa, no que diz respeito à arte da construção científica? O arquiteto utiliza materiais como a madeira, a pedra, o ferro, cujo princípio e grau de consistência não são os mesmos: o que ele precisa acima de tudo é ter a sua disposição materiais de consistência suficiente.

A Igreja, representada pelos papas e pelos concílios, hesitou um bom tempo antes de admitir a disciplina peripatética em suas escolas. Deve ter parecido a ela

tão difícil sofrer a autoridade de um filósofo pagão, comentado por outros filósofos que a Idade Média também assim os chamava, embora inadequadamente, de pagãos, como seguidores do profeta árabe, e cuja ortodoxia muçulmana era altamente suspeita por seus próprios correligionários. Além disso, a teologia cristã em sua origem teve muito mais afinidade com o platonismo, e os mais autoritários dos padres tinham sido discípulos de Platão. Mas, desde que os grandes trabalhos dos teólogos do século XIII deram à escolástica cristã sua forma definitiva, a Igreja não a abandonou. Ela não fez mais do que reduzi-la para se prestar à fraqueza das novas gerações. Os neoplatônicos da Renascença figuravam entre os estudiosos, os espíritos refinados, não entre os legisladores escolares. Bossuet é cartesiano assim como Port-Royal, embora não no mesmo grau: mas, quando ele é encarregado de compor os elementos de lógica para seu aluno real, ele volta a ser bispo, ele resume seus cadernos de *Navarra* ao invés da *Arte de Pensar* de Port-Royal<sup>9</sup> ou das *Meditações* de Descartes. As numerosas obras de filosofia neocatólica que nossa época viu surgir não foram compiladas em cadernos latinos para uso dos jovens clérigos. Os nossos bispos reportaram para os seus seminários maiores o ensino da filosofia, na velha língua e segundo as velhas formas escolásticas, para que lá ficasse incorporada ao ensino da teologia. Por este lado, a Idade Média se perpetuou até os dias atuais.

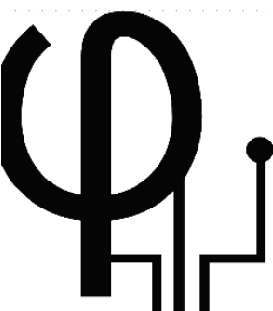
Tudo o que dissemos sobre o ensino da teologia pode ser aplicado ao ensino do direito eclesiástico ou pontifício, tão próxima estava a aliança entre teólogos e canonistas. Por outro lado, houve uma luta aberta entre os professores de direito civil (os *romanistas*, como diríamos hoje), todos os *gibelinos* ou *galicanos* de inclinação, partidários do poder civil, defensores do Estado ou do príncipe, e os teólogos ou canonistas, todos devotados ao poder eclesiástico, ressalvadas as reservas sobre a constituição deste poder. Nota-se também que o processo de glosa ou explicação textual das compilações justinianas não se concilia bem com o formalismo escolástico. Por isso também a Idade Média se antecipa aos tempos absolutamente modernos em que a autoridade mais imperiosa de compilações de datas recentes incomoda a exposição sistemática ou científica, assim como fez com que na Idade Média o culto por textos antigos tenham sido, mais uma vez, tragos à luz. Os belos dias da jurisprudência científica datam da época em que os romanistas remontam

---

<sup>9</sup> [N.T.] Pequeno manual sobre lógica ou a arte de bem pensar produzido por Antoine Arnauld e Pierre Nicole, em defesa do movimento jansenista (movimento religioso de reforma no seio da própria Igreja Católica). Preservam, sobretudo, os elementos do aristotelismo, tomismo e cartesianismo. Para um estudo mais aprofundado ver: PEIXOTO, Katarina Ribeiro. The art of thinking: method and subjectivity in the Port-Royal Logic. *Unisinos Journal of Philosophy*, v. 18, n. 03, p. 155-166, 22 dez. 2017. DOI: <<https://doi.org/10.4013/fsu.2017.183.05>>.

com Jacques Cujas até às fontes do direito romano, e assim se estendendo até a redação de nossos códigos modernos.

A medicina não depende tanto de uma redação oficial, nem de meridianos ou latitudes; ela se aproxima mais das condições de ubiquidade e permanência que pertencem à ciência propriamente dita: mas, por outro lado, ela dificilmente se presta à secura do formalismo escolástico; e pelas próprias necessidades de sua profissão, os médicos da Idade Média foram especialmente chamados a iniciar este trabalho de instauração das ciências físicas e naturais, para o qual tantos homens distintos concordaram desde então, dedicados à prática da medicina. Se, portanto, na Idade Média, como na antiguidade grega, a física especulativa era considerada uma ramificação da filosofia, as aplicabilidades passaram a serem consideradas responsáveis da prática médica: de onde vem que em inglês o médico ainda continua sendo chamado de *físico* e o farmacêutico de *químico*, enquanto a física e a química especulativas são consideradas ramos da *filosofia natural*.



## CAPÍTULO QUINTO

## DA IGREJA NA IDADE MÉDIA

A fé e o proselitismo cristão, a própria constituição da Igreja naquilo que ela tem de mais essencial, precede a Idade Média e a ela sobreviveram. A influência das doutrinas e instituições religiosas na civilização europeia, até os tempos mais modernos, é um fato tão considerável que o seu valor tem sido mais exagerado do que mal compreendido. Outras religiões figuram na história com caracteres de difusão proselitista e ainda governam centenas de milhões de homens. De fato, é inevitável que os povos, inicialmente separados por hostilidades habituais e antipatias hereditárias, acabem por ter relações comerciais uns com os outros, e que este comércio reaja às crenças religiosas. Se os tempos ainda não permitissem ou mesmo exigissem, um retorno de um certo zelo devido a novas crenças, melhor relacionadas com as mudanças que ocorreram no mundo interior da consciência e do pensamento, a reação resultaria na indiferença, propriamente, de religião. A depender das circunstâncias, a nova religião pode favorecer ou entravar os progressos posteriores da civilização no seio das nações já avançadas, em que faz a sua primeira aparição; por sua vez, ela é sempre civilizadora no que concerne as nações menos avançadas a que se impõe, seja pela superioridade intrínseca do seu dogma ou de sua moral, seja devido à civilização superior ou da energia guerreira dos povos que se encarregam de propagá-la. Ao ligar pela mesma fé e pelos mesmos ritos frações muito grandes da família humana, as religiões proselitistas criaram um quadro comum de ideias, crenças e hábitos que, enquanto estas religiões conservarem o seu império, é quase indistinguível do quadro de ideias, crenças e hábitos que a natureza dá a todos os homens.

É da natureza das religiões proselitistas inclinarem-se ao espiritualismo e ao ascetismo, isto é, dar pouca atenção ao “homem carnal” que carrega visivelmente a marca de tantas diferenças individuais e de tantas diferenças de raça, para se apegar preferencialmente a um princípio interior e invisível, capaz de se despojar de afetos percíveis e de tender para aquele estado de pureza perfeita onde todas as diferenças se apagam, a ponto de motivar a igualdade de raças, nações e homens na sociedade religiosa. Essa ideia de pureza da alma ou do princípio interior nada mais é do que a ideia de *santidade*, substituída pela ideia de um dever de abstenção ou de purificação das impurezas carnis, que prevalecia nas religiões mais antigas. Ela difere da ideia do *justo* e do *honesto*, tanto quanto a religião difere em sua essência da moral que

outrora chamávamos filosófica, e que em nossos dias chamamos de independente. Bem diferente da *honra*, como as classes superiores da sociedade a entendem, e da *sabedoria*, como os filósofos a entendem, a santidade é tanto mais popular quanto parece mais extraordinária e mais rara. O povo a considera como a compensação ou expiação pelas fraquezas dos homens comuns, e graças a esse meio-termo entre um mundo ideal e as misérias da vida terrena, ele reconcilia sua fé e sua moral da melhor maneira possível.

Havia certamente no estado nascente do cristianismo, os elementos que devia prontamente despojar e modificar, a menos que renunciasse à sua grande missão de reforma social e de instituição civilizadora. Como poderia a crença no fim próximo do mundo, tão difundida entre os primeiros cristãos, ter-se conciliado com uma forte organização da Igreja e com a penetração de todas as instituições pelas instituições cristãs? Por isso, ela teve de ser logo rejeitada à sombra, e toda e qualquer predição sobre este assunto seria deixada como alimento às imaginações inquietas que atormentariam os infortúnios dos tempos, o aquecimento das partes ou a sua constituição doentia.

Ao anunciar que o reino de Cristo não é deste mundo, os textos do cristianismo primitivo prestaram-se sem dúvida a interpretações mais favoráveis aos progressos ulteriores da civilização, que uma religião como o islamismo, que, no seu objetivo de conquista armada, uniu no ministério religioso, o poder militar e civil. Mas, por outro lado, é necessário concordar que a ideia fundamental do cristianismo, a de um *reino de Deus* cujas máximas estão em contradição direta com as máximas do *século*, não lhe teriam permitido tornar-se uma religião do Estado, casar-se com instituições civis, imprimir a sua marca nos costumes e instituições sociais, nem por consequência exercer a plenitude de sua ação civilizadora, se de pronto a Igreja não tivesse consentido em distinguir entre a perfeição evangélica, que dificilmente pode ser alcançada nem sequer pretendida senão no isolamento do século, e um cristianismo mitigado que purifica a moralidade mundana sem impor a renúncia do mundo como Deus o fez. Graças a este temperamento sábio, que só a sátira confundiria com acomodamento, o cristianismo pôde, ao mesmo tempo em que se tornou uma instituição social, conservar os meios de regressar à sua fonte, no meio ascético e contemplativo do qual não lhe é permitido desprender-se completamente.

Vejam, no entanto, como em todas as coisas, as desvantagens são colocadas ao lado das vantagens. Como o cristianismo tinha sido, em princípio, uma reforma do judaísmo, uma reação do espírito contra a letra, do sentido moral contra a casuística, da fé viva e espontânea contra a lei cerimonial, dos pequenos e simples contra o

domínio dos sacerdotes e a soberba dos médicos, era necessário que encontrássemos nos textos primitivos algo que apoiasse mais tarde as revoltas contra a Igreja estabelecida, contra a teologia dominante. Algo que excitasse o ardor dos novos reformadores. Não se poderia propor aos homens, sob o nome do reino de Deus, um ideal religioso tão distante das realidades da vida comum, sem sugerir aos entusiastas, para quem a vida ascética e contemplativa não seria suficiente, o pensamento de transportar para a vida civil o seu ideal de sociedade religiosa. Finalmente, poderia acontecer que os futuros filósofos, muito pouco devotos, muito pouco crentes, vissem no ideal religioso do cristianismo primitivo, o símbolo ou o anúncio precoce de uma nova ordem social, no seio de sociedades livres ardentemente para a produção de riquezas e pouco ou nada ocupadas com o reino de Deus. Só havia uma forte disciplina interna que poderia colocar obstáculos a essas reações solventes. Além disso, as religiões não têm apenas de se defender contra as iniciativas de reforma radical: é necessário que elas se preservem das causas internas de degradação e de corrupção. Os fundamentos dos instintos da natureza humana estão sempre presentes, e as superstições grosseiras que uma religião mais pura tinha perseguido tendem, sem cessar, a reaparecer sob outras formas na religião popular, se a vigilância e a autoridade dos líderes espirituais não lhes colocarem em ordem. O clero inferior, colocado próximo do povo e vivendo do povo, estará demasiadamente propenso a apoiar as tendências populares, se eles próprios não forem restringidos por uma disciplina severa. A organização eclesiástica, a disciplina e as formas de culto têm muito mais importância que as fórmulas dogmáticas.

— A necessidade de uma tal organização não é a mesma em todas as religiões. Assim, uma religião como o islamismo, cuja constituição dogmática é tão simples e que aparece no mundo com todas as características da idade adulta, não corre os mesmos perigos. O islamismo estabelecido não difere tanto do islamismo primitivo, que um possa fornecer armas contra o outro. Ali os cismas<sup>10</sup> são multiplicados, o califado pereceu, os usurpadores arrogaram, aqui e ali, o poder espiritual, sem que daí resulte nenhum tipo de regressão ao antigo sistema de religiões nacionais. Em contrapartida, o cristianismo, a menos que seja levado a esse degrau extremo de simplificação de que se gabam algumas seitas muito modernas, não pode prescindir de uma autoridade soberana que mantenha a

---

<sup>10</sup> [N.T.] Ruptura entre pessoas de um mesmo grupo religioso, como por exemplo, ao longo da história humana têm-se: a separação das tribos de Israel em dois reinos (Judá e Israel do Norte); a separação da Igreja do Ocidente da do Oriente; o grande cisma do ocidente, a crise religiosa que culminou na divisão entre os cristãos ocidentais e a disputa pelo papado (século XIV); a ruptura de um grupo de fiéis da Santa Sé (século XIX).

unidade religiosa e a defesa, se necessário, contra os empreendimentos do poder civil. Ora, é a ideia de soberania espiritual como mostraremos em outro lugar que é a ideia de soberania política: a lógica pura é incapaz de defini-la, e de todas as definições que se gostaria de dar, nenhuma resiste à crítica da razão, nem mesmo às objeções do senso comum. Uma seita nascente tem antes de tudo um esboço de organização democrática: pois, quando a mesma fé exalta todos os fiéis, todos parecem ter igual direito à escolha de guias espirituais. Mas, passado esse primeiro calor, a força das coisas pretende que o governo religioso se concentre em um clero cujos estudos, sua disciplina, seu noviciado e suas funções especiais se distingam da sociedade leiga, tornando-se incapazes de compreender uma teologia refinada e de constranger seus costumes morais tanto quanto necessário para evitar uma contradição muito chocante entre o ideal religioso e as realidades da vida. O clero, por seu turno, e pelas mesmas causas, passa da democracia presbiteriana para uma aristocracia de prelados, onde o poder espiritual, a instituição canônica, deverá descer do superior ao inferior, por uma emanção do apostolado primitivo, e não subir por via da representação ou eleição, mesmo quando uma eleição do povo, do clero ou do príncipe ainda interviesse para apresentar um sujeito à instituição canônica. Isso é o que pode bastar no curso ordinário das coisas, desde que as paixões dos homens ou os incidentes extraordinários não provoquem uma crítica mais profunda das próprias fontes da soberania. Contudo, venham querelas sobre fundamento do dogma, aos pontos capitais da disciplina ou à transmissão da autoridade canônica, venham questões de heresia ou cisma que agitam, não só províncias, nações, mas todos os povos anteriormente unidos em uma fé, em uma submissão comum: será efetivamente necessário recorrer a assembleias de prelados<sup>11</sup>, ao que a Igreja chama de concílios ecumênicos, e é então que surgem as dificuldades logicamente insolúveis. A quem caberá a convocação e a dissolução dessas assembleias? Quantos prelados serão necessários juntos para representar a Igreja? Quais serão os requisitos majoritários necessários? A voz de um único prelado, ignorante ou corrupto, bastará para decidir as crenças e a submissão de algumas dezenas, algumas centenas de milhões de homens? Não sairíamos dela sem a intervenção de um outro princípio de autoridade reguladora, sem um respeito sustentado pelos precedentes e, sobretudo, sem o ascendente de um primado cujo desenvolvimento gradual conduz inevitavelmente ao que os publicistas chamam de monarquia temperada. É verdade que essa monarquia tende, por sua vez, ao puro

<sup>11</sup> [N.T.] Ordenação episcopal outorgada a um dignatário eclesiástico, tornando-o um clérigo elevado pela Santa Sé à prelazia a título pessoal com jurisdição espiritual.

absolutismo, e que não haverá definição lógica ou fórmula constitucional cuja virtude baste para detê-la nessa vertente. Mas, finalmente, o temperamento que a lógica sozinha não daria pode ser fruto da sabedoria dos homens ou, o que é muito melhor, da disposição providencial dos acontecimentos. Isso é o que teólogos chamam de *promessa*, e que os teóricos políticos infelizmente não têm.

Nada é mais interessante do que examinar por qual concurso de ideias e fatos, por qual sabedoria de conduta a Igreja romana pôde adquirir esta autoridade reguladora, esta primazia destinada a se converter em uma monarquia espiritual: mas este exame ultrapassa o nosso âmbito, uma vez que a Idade Média começou com a queda das monarquias arianas, que decide, em último lugar, a prepotência da sede de Roma entre os cristãos do Ocidente. É necessário determinar a posição deste ponto de referência ou deste *horizonte* histórico, como poderíamos dizer, emprestando aos geólogos uma das suas expressões familiares: pois, em geral, as instituições são desconstruídas seguindo uma ordem inversa da ordem de construção. A coroação do edifício já desapareceu, enquanto as fundações e subestruturas inferiores ainda permanecem. Na reação da civilização moderna contra a Idade Média, e conseqüentemente contra as instituições eclesiásticas, na medida em que são marcadas pelo selo da Idade Média, é necessário poder dizer onde o movimento deve parar, a menos que o objetivo seja superado ou alterado. Assim, os reformadores do século XVI, ao pregar apenas uma reforma do catolicismo medieval, fizeram, na verdade, do protestantismo uma nova religião, mais fundamentalmente distinta do cristianismo latino dos primeiros séculos do que eram as antigas heresias. Assim, a doutrina moderna da separação completa do espiritual do secular contradiz uma ordem de fatos e ideias, mais antiga do que a Idade Média, embora a Idade Média exagerasse singularmente as conseqüências da doutrina contrária, pela simples razão de que, na Europa da Idade Média, o poder secular, o poder da espada e da cota de malha, estavam excessivamente fragmentados; enquanto que o poder espiritual, “o poder das chaves”, naturalmente desprovido de força física, atingiu o mais alto grau de concentração e unidade. Então, os doutores nas suas exposições sistemáticas, como a Igreja na sua língua oficial, tinham a liberdade de dar uma preeminência de honra; uma superioridade efetiva da alma sobre o corpo, do espiritual sobre o secular. Nada estava mais de acordo com a distinção metafísica das duas grandes categorias de seres, materiais e imateriais, visíveis e invisíveis, sensíveis e inteligíveis, com a noção de que se tinha da dupla natureza do homem, tanto corpo como espírito, do seu duplo destino no tempo e na eternidade, da sua dupla participação numa sociedade civil com vista aos bens

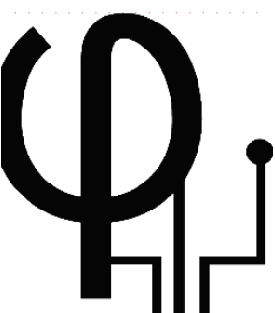


temporais, e numa sociedade religiosa ou espiritual com vista aos bens que não acabam. Esta filosofia fazia parte de todas as coisas: da realidade sensível da qual o homem não pode isolar-se sem cair nos excessos do misticismo e do asceticismo, bem como da crença num mundo invisível e superior, uma crença a que o homem não pode renunciar sem se sentir humilhado nas profundezas do seu ser e ofendido nos seus afetos mais caros. É preciso admirar um sistema tão bem ligado, que as suas fórmulas filosóficas e jurídicas, e em vista do qual a disciplina, os ritos, as práticas recebem todas as modificações adequadas para dar ao sistema a sua maior força e a sua unidade mais perfeita. É concebível que, ainda hoje, homens de talento possam empreender a sua reabilitação ou glorificação. E seria absurdo considerá-lo como uma obra de ignorância, ainda que tenha sido creditado a certos erros históricos: porque é necessário, sempre que se quer curvar a sociedade a um sistema, pôr de lado a história e a tradição, quer ignorando-as, quer desdenhando-as. Diríamos deste sistema político-religioso, destinado a desgastar-se como todos os sistemas, o que dissemos acima sobre o sistema cósmico emprestado pela Idade Média dos escritos do astrônomo de Alexandria: satisfazia bem a necessidade de unidade formal, de finalidade precisa e construção regular que se encontra no espírito humano, tinha apenas o defeito de contrariar os princípios internos de variedade e evolução contínua que a natureza viva parece obedecer.

O próprio papado não seguiu uma regra uniforme na aplicação do sistema. Ela aspirara primeiro a romanizar completamente os bárbaros e a reconstituir no Ocidente, com a ajuda de suas espadas, um “Sacro Império Romano” que não poderia passar sem a sua consagração e seu apoio, que unisse intimamente o poder da espada e o poder das chaves sem, no entanto, confundi-las, e deixando-as, em conformidade com a palavra do Evangelho, seus respectivos direitos. Esta era uma constituição teoricamente delicada demais para resistir por muito tempo aos princípios de corrupção dos quais nenhuma constituição é livre. Isto foi claramente visto nas lutas entre os papas e os imperadores alemães, lutas em que o papado, certamente, teria perecido ou sido transformado em patriarcado como as de Constantinopla ou Moscou, se o domínio espiritual do papado tivesse sido confinado dentro dos limites do império Tedesco-Romano, e se a constituição feudal deste império não tivesse minado de forma singular o poder do líder temporal. Quando, por outro lado, uma monarquia espiritual se opunha a uma *poliarquia* temporal, as duas potências encontravam em vantagens de vários tipos os meios de se equilibrarem, daquele equilíbrio diplomático que exige muita habilidade, que não exclui ciúmes contínuos, nem hostilidades frequentes, nem mesmo opressão passageira; mas que

fornece ao poder oprimido os meios de se vingar e recomeçar a luta: sem os quais os mais belos raciocínios dos metafísicos, juriconsultos e canonistas não teriam prevalecido contra a brutalidade dos fatos.

Além disso, havia uma razão poderosa pela qual uma teocracia pura, como existia antes do advento das religiões proselitistas, e mesmo dentro do islamismo e do budismo, não pôde ser estabelecida na Europa medieval. Pois a Igreja era a proprietária e, portanto, em virtude do sistema feudal, ela participava do poder temporal: de modo que mesmo onde a maior parte da soberania, onde a maior parte dos direitos reais pertencia a um senhor, ou melhor, a um senhorio eclesiástico, o direito feudal atribuía ao senhor, ao senhorio eclesiástico, uma certa vassalagem ou dependência na ordem temporal. O celibato eclesiástico ou simplesmente a regularidade eclesiástica, que tanto contribuiu para a força da Igreja no exercício do poder espiritual, foram antes causa de enfraquecimento no exercício dos direitos temporais. Todos os feudos, todos os patrimônios eclesiásticos, desde o patrimônio de São Pedro até a prebenda rural, foram tantos os penhores sujeitos ao controle dos príncipes temporais, mais ou menos o que a posse de Avinhão foi em última instância para a Corte de Roma, em suas relações com a Corte de Versalhes. Temos notado repetidamente, e com razão, que a ideia da distinção entre poderes espirituais e temporais é favorável à liberdade: que, embora contenha os que dispõem da espada e das magistraturas civis, preserva a sociedade e o indivíduo do perigo de se verem envoltos nas bandagens de uma teocracia que sufocaria os corpos e as almas. É igualmente verdade que, para uma Igreja estabelecida, a união do temporal e do espiritual pode obstar o fortalecimento de uma teocracia opressora. A Europa da Idade Média foi posta à prova. Assim que o sistema teocrático foi formulado, as reações começaram. Chegam do Sul, das regiões onde a antiga civilização pagã e romana deixou mais vestígios, onde um proselitismo indo-persa conseguiu mesmo se infiltrar; e essas primeiras reações foram reprimidas, graças sobretudo a um retorno do fervor, assinalado pelo aparecimento das ordens mendicantes. Chegam do Norte, das últimas regiões submetidas à conquista religiosa de que Roma foi o centro. Estas devem tardar a ter êxito: a matéria fermentescível estava pronta, mas era necessário que outros princípios intervissem como um fermento para determinar a sua fermentação.



## CAPÍTULO SEXTO

### DO FEUDALISMO

A Idade Média teve as suas origens tanto no mundo romano quanto no mundo germânico. Ora, ocorre que nenhum povo ficou tão profundamente agarrado à ideia do direito, do costume hereditário e nenhum povo o expressou tão energicamente em suas instituições como os romanos e os povos de origem germânica. E reparou-se muitas vezes em relação aos romanos, mas o fato não é menos notável em relação aos povos germânicos. Os seus costumes primitivos, de onde se fez ver que todas as suas instituições posteriores saíram, não tinham, na sua maioria, nada de exclusivamente característico: assinalam-se fortes semelhanças aos povos celtas, seus vizinhos, e a muitos outros povos, assentados – para o estilo de vida e o grau de cultura social – em condições análogas. O que há de particular, tanto para os povos germânicos como para os romanos, é a persistência da impressão ou da forma determinada pelos costumes primordiais, mesmo depois de o estilo de vida e as relações sociais terem mudado no que concerne à sua essência, em razão de um progresso de uma cultura e de uma variação do meio. Apenas quando os Bárbaros começam a assentar-se no solo do Império é que os vemos ocupados em redigir em latim os seus costumes, as suas leis. Cada povoado, sentindo-se ciumento, por assim dizer, guardam cuidadosamente o direito que lhe é próprio e a ideia de um direito pessoal que substitua por toda a parte o emaranhado da mistura das raças, isto é, a ideia de um direito territorial. A origem das nações modernas – que conservou com o máximo de amor e melhor sucesso, graças aos acidentes da situação e da sua história, o seu tipo teutônico, as suas instituições nacionais – é a que, de acordo com a confissão de todos, se assemelha mais aos romanos pelo culto religioso ou mesmo pelas superstições que dedicou à ideia do direito e às formas jurídicas. Ao lado das leis escritas ou não escritas dos conquistadores subsistia, para os vencidos, o direito romano dos tempos imperiais. Além disso, a Igreja romana, tão empenhada em organizar as instituições cristãs com fins de governo, não podia deixar de ter o seu código de decretos ou decretos pontifícios, à exemplo das próprias constituições imperiais e o dignitário eclesiástico devia prezar ainda mais pela ciência do canonista do que a do teólogo. Tantos direitos diversos compunham, na Idade Média, uma enciclopédia jurídica de que as civilizações antigas não oferecem exemplo, e de que o mundo moderno devia finalmente livrar-se, se as instituições tradicionais cedessem o lugar a construções feitas por várias

peças, segundo um modelo filosófico pré-concebido, ou segundo as indicações de um empirismo prático.

Isso não quer dizer, certamente, que os homens da Idade Média, muito menos os romanos ou os bárbaros, ou mesmos os seus antepassados naturais ou por adoção, fossem menos propensos do que outros a cometer, a sofrer injustiças e violências. Do fato de se mostrar cioso de seu direito, nem sempre se segue que se esteja mais inclinado a respeitar o direito dos outros; e o direito é fundamentalmente outra coisa que não a moral. Para não mencionar que em questão de moral há uma grande distância entre a teoria e a prática.

Passemos aos tempos bárbaros durante os quais o trabalho de decomposição prossegue para chegar à época de reconstrução, aos tempos que designa particularmente o epíteto dos *tempos feudais*; pois o feudalismo, que sempre compôs a base da constituição política da Idade Média, tinha um desenvolvimento e uma perfeição sistemática de que não se tem exemplo noutros lugares, embora a história nos mostre em outras épocas e em outras terras inúmeros esboços de regimes feudais. Os sistemas *feudais*, como o dos canonistas, oferecem uma arquitetura regular e erudita. O puro direito feudal supõe todas as raças, autóctones e conquistadoras, misturadas e confundidas; todas as velhas construções políticas em ruínas, e parte da ideia do *senhorio territorial*<sup>12</sup> como princípio da ordem política. A propriedade do solo e o poder político, consistindo no direito de fazer justiça, de manter a ordem ou a paz pública e de fazer a guerra, são dois fatos que se acompanham, se apoiam e se explicam mutuamente. Nada de mais *positivo*, como se diria hoje, e nada que provoque menos as sutilezas dos teólogos, metafísicos, filósofos, ideólogos. Não se trata nem de direito divino, nem de contrato primordial, nem de soberania do povo, nem de voto universal, e, ainda assim, nada se presta melhor a uma ordenação sistemática. Os sucessivos desmembramentos da propriedade correspondem à hierarquia dos feudos. É natural que, ao fazer a concessão do domínio útil, para recompensa de serviços prestados ou de serviços a prestar, o grande proprietário reserva pra si o alto domínio, o direito de regresso, a superioridade feudal, e que o concessionário continue sujeito a deveres de vassalagem e reverência, a não ser que exerça, por sua vez, direitos de superioridade do domínio sobre os *tenanciers* [*locatários*] de ordem inferior, que se tornarão os vassalos do doador primitivo. A mesma escala de subordinação concebe-se de igual modo no caso inverso, em que a iniciativa parte do vassalo que se

<sup>12</sup> [N.T.] Cf. WÜRGLER, A. Seigneurie territoriale. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)*, traduit de l'allemand. Online: <<https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/009927/2013-12-17/>>. Consulté le 05.02.2022.

*confia* ao Senhor, que lhe declara fé e reverência, que *admite* a sua superioridade, ao mesmo tempo dominial e política, em troca da proteção que este espera daquele. Aí onde acaba a hierarquia feudal, é aí onde se encontra a independência ou a soberania política. O soberano feudal é aquele que não presta reverência a ninguém, que depende única e exclusivamente de Deus e de sua espada, e que, em contrapartida, estende sua proteção a todos, de onde toda a justiça procede por uma espécie de emanção ou de delegação inerente ao senhorio dominial. Toda esta teoria é de uma clareza admirável; ela retira da mesma fonte a propriedade e o poder, embora, prestando-se a uma separação de fato, exige a boa distribuição das funções sociais. Exige apenas, para não ter nada de artificial e forçado: 1º que as populações já estejam definitivamente fixadas no solo e que a propriedade do solo seja ainda a principal e praticamente a única riqueza; 2º que o solo esteja ainda sujeito ao regime da grande propriedade, tal como deve naturalmente resultar, não só das leis da conquista, mas as daquelas da colonização ou da primitiva ocupação do solo por populações já agregadas no estado de hordas ou de clãs nômades. Ninguém, reconheço, se atreve então a aplicar à propriedade assim constituída as nossas sutis teorias econômicas *do trabalho e do capital acumulados*: mas a ideia, ou melhor, o sentimento do direito de propriedade é mais natural e mais viva; e não se pretende mais contestar o direito político do qual o direito de propriedade se tornou acessório.

Ao incorporar a soberania ao domínio, fazendo do poder político um direito mais *real* do que *pessoal*, o sistema feudal deixa o campo livre à variedade de combinações para o modo de investidura ou de usufruto da propriedade e do poder feudal. Neste sistema eminentemente conservador, a pessoa é para o feudo e não o feudo para a pessoa. Em todos os anéis da cadeia trata-se, sobretudo, de impedir que a mudança de pessoa não acarrete a diminuição de importância ou a *abreviação* do feudo, em prejuízo do feudo dominante, que por isso mesmo se encontraria enfraquecido ou *abreviado*, como em prejuízo dos feudos inferiores que uma menor proteção cobriria. Da falta de uma sucessão hereditária, o soberano terá o direito de escolher um novo vassalo: os vassalos imediatos, em quem se concentram os direitos dos vassalos anteriores, elegerão o soberano feudal; e como a capacidade de eleger é naturalmente proporcional ao poder do feudo, haverá casos em que se deparará que os mais poderosos vassalos imediatos façam a eleição por si mesmos. Pode-se assim recomeçar uma dinastia conservando o princípio da soberania hereditária, ou passar ao sistema da soberania eletiva quando, pela *abreviatura* contínua do feudo dominante, a sua efetiva importância, os seus meios materiais de defesa e de ataque, de proteção e de repressão, terão diminuído demasiado em comparação

com o poder efetivo dos grandes feudatários. A todos os graus da escala, o senhorio feudal e mesmo – se nos colocarmos no topo da escala – a soberania feudal poderão suceder os mãos-mortas<sup>13</sup>, a uma prelatura, a um capítulo, a um corpo eclesiástico qualquer, a uma *comuna* ou a um corpo de burgueses, a uma *liga* ou confederação de comunas, a um *cantão*, espécie de grande comuna rural, a um *círculo*, condado ou circunscrição de *francos-locatários*, que dependem do soberano *omisso medio*, e que são obrigados a agregar-se numa espécie de sindicato, para manter frente aos grandes vassallos os seus direitos e a sua importância coletiva.

Todas as variedades de organização política, tal como poderiam proceder da ideia de um direito político essencialmente pessoal, tentarão, assim, se enquadrar no sistema do direito feudal, sem lhe fazer perder a sua natureza fundamentalmente real; e elas o emprestarão seus elementos de estabilidade, seus princípios de aperfeiçoamento e de desenvolvimento. A grande afinidade, ou melhor, a identidade original do direito político e do direito civil conduzirá naturalmente ao progresso do direito político através do progresso do direito civil. Quantos criadores de constituições políticas, fundadas nos *direitos do homem e do cidadão*, isto é, num direito pessoal, não tiveram de se dedicar (desde Sólon e Sêrvio Túlio ao Abade de Sieyès) para escapar ao despotismo da multidão, para graduar a importância pessoal de cada cidadão, fixando condições de censo para o exercício dos direitos políticos? E sabemos o que aconteceu ou o que tende a acontecer a todas estas combinações arbitrárias e artificiais. Mas, quando o direito político é concebido como um direito real, a importância do direito real, cuja medida é tão evidente, implica a ideia da *mensurabilidade* e da medida efetiva do direito político, sem que daí resulte qualquer susceptibilidade pessoal. Além disso, esta forma de conceber o direito político conduz necessariamente à ideia da *representação*. Quando o possuidor do feudo está em idade minoritária, é preciso que seja representado por um tutor, pois nem o feudo pode ficar sem representante; é preciso que a igreja, o cabido que não pode cumprir uma parte dos deveres feudais, assista o soberano em sua *ost* ou em suas *decisões*, tenham *defensores* que os representem; é necessário que a comuna, o corpo de cavaleiros, burgueses ou mercadores enviem membros para os representar na corte feudal, na dieta<sup>14</sup> ou no parlamento. Sem dúvida, a ideia de uma representação política não era totalmente

<sup>13</sup> [N.T.] Vide definição de *mainmorte* disponível em:

<<https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/mainmorte>>.

<sup>14</sup> [N.T.] Optou-se por preservar o termo utilizado pelo autor na versão original *diète*, cujo significado no português, que além de regime alimentar, é também assembleia política ou legislativa, e até mesmo assembleia dos religiosos.

desconhecida na antiguidade; os tribunos da plebe estavam na origem apenas dos representantes da plebe e não dos magistrados, isto é, entrava na concepção primitiva do poder imperial, de considerar o imperador como a personificação do povo romano, mas o tribunato não demorou muito a tornar-se uma magistratura, e o poder imperial tomou também as características de uma fusão de magistraturas, de uma magistratura suprema e, finalmente, de uma realeza. No entanto, o verdadeiro sistema representativo devia sair das entranhas do feudalismo. Quando Montesquieu disse “que este belo sistema tinha sido encontrado na floresta”<sup>15</sup>, ele pode ter dito a verdade, no sentido de que as tribos germânicas tinham efetivamente adotado nos bosques ou nas clareiras dos bosques, nos tempos de sua vida nômade ou seminômade, estes gostos de independência pessoal e de acantonamento, associados a costumes de utente ou de vassalagem voluntária, que os tornaram insuportáveis à vida urbana, à tradição romana, e levaram à demolição das dinastias bárbaras que queriam continuar ou retomar essa tradição. Mas era preciso ter saído dos bosques, e mesmo ter subordinado o direito pessoal ao direito real, as instituições políticas às instituições do domínio público, para culminar no feudalismo e, conseqüentemente, no sistema representativo, tal como os modernos o conceberam.

— Ao *civilizar* o direito político, ligando o interesse político a um interesse palpável para todos, o da propriedade, expressando da maneira mais evidente a solidariedade dos interesses políticos pela solidariedade de interesses dominiais entre o vassalo e o soberano, a constituição feudal era propícia a suscitar o espírito público e o espírito de liberdade, pelo menos em todos aqueles para quem a participação na vida pública e no poder político resultava da participação no direito de propriedade. A solidariedade dos interesses exige a deliberação em comum; a reciprocidade dos deveres e dos serviços testifica incessantemente a origem do direito e lhe atribui limites; as *necessidades extraordinárias* que foram desde sempre e sob todas as formas a *condição ordinária* da vida política, exigem que o soberano peça o consentimento do vassalo e sugerem ao vassalo a ideia de pedir, em troca da sua *ajuda* voluntária, uma ampliação de direitos ou de liberdades. Por isso, mesmo que não se trate de uma *liberdade* abstrata ou metafísica, mas de *liberdades* particulares, concretas e especiais, cuja origem e preço são conhecidos, os homens apegam-lhe como um patrimônio hereditário que as gerações se transmitem, e que cada geração conserva e aumenta tanto quanto o possa, contanto,

<sup>15</sup> [N.T.] Cf. Montesquieu, *Do espírito das leis*, parte IV (da constituição da Inglaterra).

evidentemente, que se trate de uma raça dotada de instintos de economia e de prudência, cujo temperamento se acomoda ao espírito de conservação e de continuação.

Eis a questão do direito político *interno*: o princípio da organização feudal não tende menos a civilizar o direito político *externo*, a fundar aquilo a que se chamou posteriormente de *direito das gentes*, aquilo a que, em estilo mais moderno, chama-se de *direito internacional*. Com efeito, através da união que estabelece entre o poder político e o domínio civil, ele contém poderosamente o espírito de ambição e de conquista; ao mesmo tempo que, devido a uma maior fragmentação, torna mais frequentes as hostilidades, restringe o seu objetivo e as suas consequências; impõe à conquista a obrigação de se cobrir das aparências de uma reivindicação de herança, de uma repetição de dote, sob pena de ter na opinião dos povos o odioso furto à mão armada. É verdade que, por compensação, cria soberanias com peças separadas ou fronteiras estranhamente contornadas; coloca obstáculos a uma agregação dos territórios e das forças políticas, segundo as circunscrições mais adaptadas às afinidades naturais, às semelhanças de idiomas, às relações de vizinhança e de comércio entre as populações. Envolve-as em contendas principescas que não deveriam interessar-lhes, e de que será necessário que um ulterior progresso da civilização as liberte: mas, enquanto se espera que este progresso se realize, há já um progresso incontestável no fato desta solidariedade entre todos os membros do corpo feudal, que não permite que se disponha da soberania do feudo dominante como de uma herança vulgar, tanto dos povos como dos pobres rebanhos; tal como se viu em séculos que, aliás, podiam gabar-se da superioridade da sua civilização sobre a dos tempos feudais.

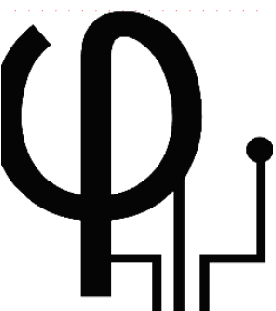
— Ao mesmo tempo que a ideia do poder senhorial ou dominial compôs o plano de fundo do direito político da Idade Média, a Igreja tinha a sua teoria de um *sacramento* ou de uma consagração religiosa da realeza, ideia emprestada da tradição hebraica. E desde a ressurreição do direito romano nas escolas, os juristas de profissão tinham a sua teoria de uma monarquia cesariana, investida pela aclamação ou pelo consentimento tácito dos povos da plenitude do poder político e civil, tendo de impor, pela sua soberana autoridade e incomparável majestade, igual submissão a todos os súditos, tanto ao grande como ao pequeno feudatário, tanto ao nobre como servo, ao clérigo como ao leigo. E ainda, tinham o direito e até o dever de reaver, aos poucos, dos vassallos indolentes, todo o poder político que tinham podido usurpar em tempos de ignorância e de confusão. Esta última teoria estava destinada a ganhar terreno no continente europeu, muito mais do que a teoria das gentes da igreja, e, mesmo assim, o que mais caracterizou os



reinos europeus até o nosso tempo, foi a ideia do poder senhorial ou dominial, tal como a concebia a Idade Média. Eis o que opõe, ainda hoje, a mais forte barreira às sociedades de espírito inovador, e o que a impede de as incitar a todo custo. A verdade é que pouco resta de todo o sistema da Idade Média, mas é ainda muito para o lastro das modernas sociedades europeias, na sua navegação arriscada para paragens desconhecidas. Do dia em que esse lastro tiver sido decididamente atirado ao mar, pode-se prever que, apesar de muitas pretensões contrárias, o reino do *direito* terá terminado: o que não significa precisamente que as sociedades sofrerão o reino da *força*, pois, no nosso estado de civilização, a força só pode impor-se por muito tempo à sociedade se se puser ao serviço das ideias que o bom senso, a razão, a experiência nos dão da *utilidade geral*, do interesse claro da sociedade, isto é, a força só pode prevalecer provisoriamente nos casos em que esse interesse não se manifesta com suficiente evidência.

— A intervenção dos legistas na dispensa da justiça feudal foi justamente assinalada entre as principais causas de enfraquecimento do feudalismo: mas não nos iludamos quanto ao princípio desta ação de dissolução. A sutileza do legista podia muito bem ocupar um lugar ao lado da dura franqueza do homem de guerra, desde que se distinguisse na organização do processo judicial aquilo que se tem por hábito nomear de *fato e direito*, isto é, na realidade (e voltaremos a este ponto) as questões que devem ser esvaziadas pelo bom senso, pela equidade natural, pela retidão do instinto, e as que se prestam aos refinamentos da análise ou às construções sistemáticas da ciência. Os legistas puderam adquirir uma grande autoridade sem se tornarem eles próprios um poder no Estado, sem aumento do poder real em prejuízo dos grandes e do povo, nos países que mantiveram a distinção de que se trata pela instituição do júri, seja ela ligada à tradição dos cursos feudais, seja respeitada como um costume ainda mais antigo do que o feudalismo. Em contrapartida, onde os legistas conseguiram formar-se juízes tanto de fato como de direito, na qualidade de conselheiros ordinários da realeza, e atribuir a si próprios, pela natureza do juízo na verdade, um poder discricionário e soberano, era necessário que os descendentes dos mais orgulhosos barões se inclinassem, se aplicável, perante um corpo de burgueses, e, portanto, tornava-se efetivamente impossível que o poder político da aristocracia feudal sobrevivesse durante muito tempo à perda de suas atribuições judiciais.

No entanto, veja-se como certas qualidades da estirpe primitiva se encontram, mesmo nos produtos de um enxerto adventício. Os cursos de medicina forense resultam de um enxerto da jurisprudência romana no veio do feudalismo; estão



impregnados do espírito romano, o que não os impede de haurir das suas raízes feudais uma independência, mesmo em relação aos príncipes que servem, desconhecida aos tribunais imperiais, a quem um rescrito do imperador ditava as suas decisões, até em matéria de interesses privados. Por outro lado, uma vez que sucedem a tribunais feudais, investidos simultaneamente de atribuições políticas e de atribuições judiciais, é muito simples que se vejam como guardiões de certas “leis fundamentais” consagradas pela tradição “parlamentar” no sentido francês da palavra, ou melhor, que ela própria cria a longo prazo, como devem fazer-se todas as leis verdadeiramente constitutivas de um organismo político. Na prática, sabemos como a miséria provoca a ingerência dos corpos judiciais na política, mas a história ensina-nos também que ela contribuiu grandemente para salvar o Estado em circunstâncias decisivas, reprimindo o despotismo do povo ou de uma assembleia como a do príncipe. Os “direitos do homem”, os “direitos anteriores e futuros”, pretensos fundamentos da nossa política moderna, não passam de uma ideia, de uma alma sem corpo, por falta de uma magistratura que tenha a sua guarda: os tribunais superiores de justiça, a última transformação da justiça feudal, apresentavam a união da alma e do corpo, e quando reconheceram a sua impotência em cumprir a magistratura política, quando apelaram a um poder constituinte, qualquer ideia de lei fundamental desapareceu. Os tribunais de justiça, nascidos do feudalismo, desapareceram por si mesmos, não sem terem proporcionado, durante a sua existência, à administração da justiça a uma majestade, a uma dignidade desconhecida às sociedades antigas, e cujo reflexo ainda beneficia, em benefício das sociedades modernas, os tribunais que as substituíram.

— O sistema feudal devia perecer, não por uma sequência necessária do progresso das luzes e da ciência, já que tudo se prestava a uma exposição luminosa e a uma teoria doutrinária, mas em consequência dos progressos da indústria, do comércio e da riqueza, que reduzem a coesão e a importância relativa da propriedade fundiária. A luta entre os economistas e os jurisconsultos, tal como continua hoje no terreno do direito civil, depois da abolição dos últimos vestígios do feudalismo, é, como veremos, uma continuação do mesmo movimento que levou à destruição do regime feudal, primeiro na ordem política, depois na ordem civil em que apenas complicava, sem utilidade para o corpo social, as relações de proprietário a proprietário, de herança a herança. Também era necessário que ao trabalho de decomposição política que tinha trazido o regime do feudalismo, seguisse, pela vicissitude ordinária das coisas humanas, um trabalho de recomposição e de reconstrução das grandes individualidades políticas. O equilíbrio do sistema feudal

pressupõe simultaneamente um justo limite à subdivisão da propriedade fundiária e um justo limite à extensão territorial da soberania. Aliás, a invenção das novas armas de guerra, tornando vã a instituição do cavalheirismo, privava efetivamente o feudalismo da sua força física, deixando-lhe apenas a influência que se prende com a grande propriedade territorial, e ainda na condição de saber usar habilmente essa influência. O estabelecimento das milícias permanentes, que se assinala ser a causa mais ativa da dissolução do feudalismo, foi antes a sua continuação ou o sintoma, pois foi o aumento da riqueza mobiliária e do produto dos impostos indiretos que permitiu aos reis manter as suas milícias permanentes e foi a invenção das novas armas, ou o progresso da mecânica da guerra, que a transportou para a plebe armada, isto é, para a superioridade do número, as vantagens que anteriormente pertenciam a uma milícia de elite, à cavalaria. A este respeito, ainda se pode dizer que as mesmas causas que levaram à destruição do feudalismo continuam a agir, ainda que sob um regime tão diferente do regime do feudalismo. As nações modernas apercebem-se demasiado das enormes proporções que o estabelecimento militar assume em toda a parte, à medida que se aperfeiçoam, como se diz, os instrumentos de destruição. Quanto mais precisão e força destrutiva as armas adquirem, mais rápida se torna a educação do soldado, mais parece que a superioridade do número deve prevalecer, e mais uma necessidade física leva os governos a usar todos os seus recursos, a exagerar o seu estado militar tanto quanto o permita o estado das suas finanças e o número da população viril.

Tudo competia então, próximo ao fim da Idade Média, em preparar o papel das grandes monarquias europeias na história dos tempos modernos. E mesmo assim, em nenhuma época da Idade Média faltou o exemplo de uma constituição verdadeiramente republicana, isto é, de uma cidade que incita o desenvolvimento de suas liberdades municipais até à independência política. Veneza e Florença representavam Cartago e Atenas, como os montanhese dos pequenos cantões suíços recordavam à sua maneira o tipo espartano ou samnita. Vimos acontecer todos os tipos de democracia, patriciado, tirania, todas as cenas de turbulência, proscricções, todos os exemplos de efervescências repentinas, de conjurações misteriosas, de ambições perseverantes, de empreendimentos brilhantes, de resistências heroicas. A este respeito, não há progresso nem recuo na passagem da antiguidade clássica para a Idade Média, mas apenas, o que, para os tempos clássicos, é o próprio quadro da história europeia, torna-se uma exceção, um pormenor, um episódio na história tão complicada da Idade Média. Ora, isso mesmo constitui um progresso, se é verdade que o poder político de uma cidade, a transformação de

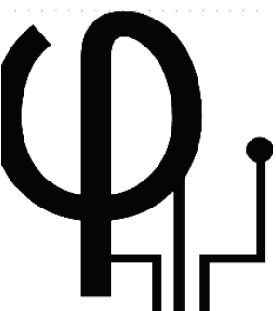
um poder municipal em poder político, seja um fenômeno histórico cujo aparecimento e, sobretudo, a longa duração exigem o concurso de circunstâncias excepcionais. Pois isto prova que havia para a Europa da Idade Média um quadro de civilização comum, a favor do qual as diversas formas políticas podiam figurar no teatro da história na proporção de suas oportunidades naturais, sem que a exceção ofuscasse a regra comum, embora houvesse tanta disparidade entre a civilização das repúblicas da antiguidade e a do mundo à sua volta. E em algum momento a história do mundo antigo se reduz para nós à história de algumas repúblicas ou de uma república. Isto sem antecipar os futuros destinos das chamadas formas republicanas, na Europa ou em qualquer outro lugar: uma vez que as futuras repúblicas serão certamente muito mais diferentes das da Idade Média do que as repúblicas da Antiguidade. A este respeito, não se pode tirar qualquer indução legítima do passado no futuro, nem tampouco do passado mais próximo que do passado mais distante.

No que concerne ao direito das gentes, a Europa da Idade Média oferece um progresso muito mais marcado sobre a antiguidade clássica. A escravidão doméstica realmente desapareceu com os últimos detritos da sociedade romana. É da essência das religiões proselitistas tender a suavizar o destino dos escravos, em nome de um princípio de fraternidade original; e todos compreendem quanto, a este respeito, o dogma cristão prevalece sobre os das outras religiões proselitistas. Mas é preciso mais do que o aliciamento das crenças religiosas (a escravidão dos negros provou-o demasiado bem), é necessária uma modificação profunda nas condições da vida social para abolir o fato social da escravidão. Só os ricos têm escravos domésticos; e quando o próprio fenômeno da riqueza, tal como o concebemos numa sociedade industrial, desapareceu, deixando subsistir apenas o tipo de patronato e autoridade que se liga à propriedade do solo, quando os proprietários do solo renunciaram à habitação das cidades para se fortificarem nos seus castelos, a escravidão propriamente dita caiu em desuso. Só há lugar para a escravidão da gleba. Posteriormente, quando a indústria renasce e a riqueza regressa às populações urbanas, deve acontecer em breve que estas adquiram o sentimento das suas forças, pensem [ou sonhem] em comprar as suas liberdades, em construir muros, a organizar-se em milícias burguesas para se defender contra os barões do país. Daí as *Comunas* e um movimento geral de libertação que deve conquistar gradualmente (a influência da Igreja e o interesse da realeza que vem em ajuda) até às populações rurais, e singularmente afrouxar os laços da servidão, aí onde não tem como resultado quebrá-los completamente.

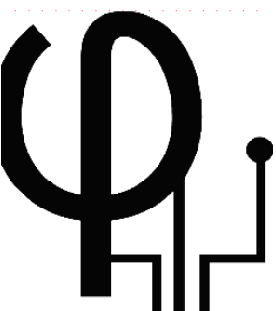
Estas observações aplicam-se sobretudo às regiões ocidentais da Europa: pois ao contrário, por aquilo que constitui por excelência, no mapa geral da Europa, o *país plano*, isto é, para as vastas planícies ocupadas ao oriente da Europa pelas populações eslavas, observa-se o singular contraste de um estreitamento dos vínculos da servidão no momento em que esses vínculos se afrouxam em outros lugares. A grande propriedade consolida-se nestas regiões, a influência dos grandes proprietários torna-se preponderante, quando o fenômeno passa pelo resto da Europa por fases inversas e, no entanto, a conversão dos povos eslavos ao cristianismo data pelo menos de tão longe como a dos povos escandinavos, em quem a independência dos camponeses chega ao ponto de lhes conferir direitos políticos e de os transformar numa quarta ordem de Estado, ao lado do clero, da nobreza e da burguesia. Mas entre os povos eslavos submetidos a todo o rigor da servidão, a burguesia falta, a tal ponto que uma casta desprezada, estrangeira, usurpa as funções da classe ou da ordem que falta no organismo social. Por outro lado, se os altos dignitários do clero chegam à existência política, é mais por causa da eminência das suas funções, que como representantes de um clero que possuiria por si só a consistência e a dignidade de uma ordem política. Tudo devia, pois, contribuir para favorecer o ascendente da grande propriedade e dos grandes proprietários, enquanto se aguardava a chegada de uma civilização moderna, de um novo regime administrativo, cujos efeitos já se reconhecem num rápido crescimento da população, e cujos outros resultados ainda não podemos prever.

Não é de admirar a grande semelhança entre as quatro ordens do Estado, nos casos em que se formou a ordem dos camponeses, e as quatro grandes castas indianas? Quando, em vez disso, só a burguesia, sob o nome de *terceiro-estado*, constituía uma ordem, não sente que falta algo ao organismo social e não muito se apercebeu deste vício de constituição, no dia em que se colocou a temível questão “O que é o terceiro-estado?”, o quadro da nossa política atual, onde o clero e a milícia, sob o nome da nobreza, já não figuram, não consistirá em fazer no supra terceiro-estado a parte da burguesia, a parte dos operários das cidades e a parte dos camponeses? Assim, nas fases mais distantes da civilização, surgem os mesmos problemas, apenas colocados em termos diferentes. O que era uma classe baseada na natureza das coisas, torna-se uma casta, depois uma ordem, depois volta a ser uma classe, porque a natureza das coisas não pode perder os seus direitos.

— Foi preciso a longa duração da Idade Média para fazer de uma ordem de guerreiros proprietários ou de proprietários guerreiros, qualquer que fosse a sua

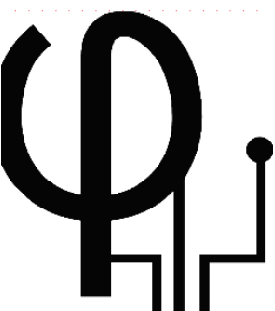


origem já perdida na noite dos tempos, algo que pudesse parecer a imagem enfraquecida das castas antigas. Quando a etiqueta da corte de Versalhes remontava ao século XV para encontrar a verdadeira nobreza, a nobreza de raça, tomava a razão para ela: porque, a partir do século XV, entra-se nos tempos modernos em que a atividade da vida social priva as famílias, mais ou menos, de qualquer possibilidade de vida secular. Então, o homem nobre que em toda a parte, na Idade Média, se distinguia à primeira vista do burguês e do servo, não passa de um homem de *qualidade* ou de *condição*, com nuances infinitas na condição ou na qualidade. Posteriormente, só deve restar aquilo que só poderá desaparecer muito a longo prazo, pelo efeito do tempo que destrói tudo, a saber, o lustro dos nomes e das memórias históricas.



## REFERÊNCIAS

- 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: prefácio e capítulo primeiro. *Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, v. 5, n. 09, p. 156 - 173, 20 dez. 2020. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/12163>>.
- COURNOT, A.; OLIVEIRA CHAIA, J.; ALVES TEIXEIRA, M.; FURTADO GOULART, P.; SANTOS DOS PRAZERES, R. Considerações sobre o andamento das ideias e dos eventos nos tempos modernos: capítulos segundo e terceiro. *Eleuthería - Revista do Curso de Filosofia da UFMS*, v. 6, n. 11, p. 169 - 196, 14 set. 2021. Disponível em: <<https://periodicos.ufms.br/index.php/reveleu/article/view/13488>>.
- PEIXOTO, Katarina Ribeiro. The art of thinking: method and subjectivity in the Port-Royal Logic. *Unisinos Journal of Philosophy*, v. 18, n. 03, p. 155-166, 22 dez. 2017. DOI: <<https://doi.org/10.4013/fsu.2017.183.05>>.
- WÜRGLER, Andreas. Seigneurie territoriale. In: *Dictionnaire historique de la Suisse (DHS)*, version du 17.12.2013, traduit de l'allemand. Online: <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/009927/2013-12-17/>, consulté le 05.02.2022.



Recebido em: 19/11/2021  
Aprovado em: 17/03/2022  
Publicado em: 03/05/2022

[TRADUÇÃO]

PARA A HISTÓRIA DO PRIMEIRO CAPÍTULO DE *O CAPITAL* DE MARX (1929)<sup>1</sup>  
(PARTE 2)<sup>2</sup>

Por

Isaak Illich Rubin

Tradução

Rafael de Almeida Padial<sup>3</sup>  
([rfpadial@gmail.com](mailto:rfpadial@gmail.com))

---

**Resumo:** Em *Para a Crítica da Economia Política* Marx ainda não realizara uma distinção clara entre valor e valor de troca. Marx traça essa distinção numa forma clara e precisa no primeiro capítulo do primeiro volume de *O Capital*. O que teria convencido Marx a olhar mais de perto essa questão? Ao que parece, ele foi persuadido a fazê-lo pela necessidade de defender a teoria do valor-trabalho dos ferozes ataques de [Samuel] Bailey. O artigo analisa as críticas de Marx a Bailey nas Teorias da Mais-Valia e demonstra como tais críticas levaram Marx a retrabalhar a exposição do capítulo I de *O Capital*.

**Palavras-chave:** Marx. Marxismo. *O Capital*. Rubin. Forma do valor.

---

## 2 MARX E BAILEY

Como explicamos no primeiro capítulo, em *Para a Crítica da Economia Política* Marx ainda não fez uma distinção clara entre valor e valor de troca. Marx traça essa distinção numa

---

<sup>1</sup> Traduzido de RUBIN, I., “Towards a History of the First Chapter of Marx’s *Capital* (1929)”. In DAY, Richard B. & GAIDO, Daniel F., *Responses to Marx’s Capital: From Rudolf Hilferding to Isaak Illich Rubin*. Leiden/Boston: Brill, 2017, pp. 583-618.

<sup>2</sup> Devido a seu tamanho, optamos por publicar o ensaio de Rubin em duas partes (a primeira se encontra no v. 4 n. 07 [2019] da revista *Eleuthería*). Seguimos, para isso, a explícita divisão interna do artigo registrada por Rubin (na qual o primeiro item trata do desenvolvimento das formas de exposição do primeiro capítulo de *O Capital*, e o segundo trata das críticas de Marx a Bailey). A parte 2, ora publicada, compõe as pp. 602-618 da edição inglesa acima citada. As notas de rodapé são do próprio Rubin, salvo quando indicadas por *colchetes*, as quais são da edição inglesa. Os trechos em que Rubin cita excertos das diferentes edições de *O Capital* foram traduzidos por nós diretamente do alemão. O uso de *chaves* indica sempre uma interpolação nossa (do tradutor).

<sup>3</sup> Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Campinas. Mestre em Filosofia pela mesma instituição. Graduado em Letras pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3759104161090969>.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5943-5613>.





forma clara e precisa no primeiro capítulo do primeiro volume de *O Capital*. O que teria convencido Marx a olhar mais de perto essa questão? Ao que parece, foi persuadido a fazê-lo pela necessidade de defender a teoria do valor-trabalho dos ferozes ataques de [Samuel] Bailey.

Bailey surgiu como um oponente decidido e dedicado da doutrina de Ricardo, a qual submeteu a duras críticas em sua obra *A Critical Dissertation on the Nature, Measure and Causes of Value* (1825) [Uma dissertação crítica acerca da natureza, medida e causas do valor]. Essa obra provocou grande balbúrdia e acalorada polêmica entre seu autor e os apoiadores de Ricardo. Apesar de Bailey criticar a teoria de Ricardo do ponto de vista de uma economia política superficial e vulgar, teve sucesso – como notou Marx<sup>4</sup> – em destacar seus verdadeiros pontos fracos.

Ricardo afirmou que o valor da mercadoria é determinado pelo trabalho. Mas estava totalmente desinteressado na forma do valor, pois a considerava secundária e sem consequências. Ele não distinguiu valor de valor de troca, e a conversão das mercadorias em dinheiro lhe pareceu um ato puramente formal e externo<sup>5</sup>. Na realidade, entretanto, o valor da mercadoria se manifesta na forma do valor de troca: assume a forma da soma de dinheiro ou de uma certa quantidade de outras mercadorias recebidas em troca pela mercadoria dada. Na teoria de Ricardo, um abismo intransponível se abriu entre o valor da mercadoria, expresso em certa quantidade de trabalho, e seu valor de troca, expresso em certa quantidade de outras coisas; não havia ponte entre a primeira e a segunda, e Bailey direcionou seus ataques contra esse ponto frágil.

Se Ricardo, tendo concentrado sua atenção no valor, ignorou a forma do valor, Bailey tomou o caminho oposto. Ele considerou os fenômenos na forma que assumem no ato da troca mercantil. Na troca, entretanto, o valor da mercadoria não se expressa separadamente de outras mercadorias. Ele aparece apenas numa forma externa, em certo montante de outras mercadorias (ou em certa soma de dinheiro). Assim, diz Bailey, só podemos falar do valor relativo de dada mercadoria *A* em termos de outra mercadoria *B*, *C*, *D*, *E* etc.; seria tolice falar do valor da mercadoria *A* em geral, sem especificar com precisão a mercadoria concreta pela qual a mercadoria *A* é trocada e com a qual é comparada. Não seria possível falar de valor *absoluto* da mercadoria *A*, apenas de seu valor *relativo*, comparado à mercadoria *B* (ou *C*, *D*, *E* etc.). "Há milhares de tipos diferentes de valor – tantos tipos de valor quanto há de mercadorias"<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> [Marx, 1970, pp. 75, 149.]

<sup>5</sup> [Marx, 1971, pp. 131, 138.]

<sup>6</sup> Bailey, 1825, p. 39.



Mas valor relativo sempre pressupõe a relação entre duas mercadorias e, portanto, tem de ter um carácter bilateral *{two-sided}*. O valor relativo da mercadoria *A* em termos da mercadoria *B*, por exemplo 4:1 (*i.e.*, uma unidade da mercadoria *A* tem quatro vezes mais valor do que uma unidade da mercadoria *B*), expressa simultaneamente o valor relativo da mercadoria *B* em termos da mercadoria *A*, a saber, 1:4. Portanto, qualquer mudança nessa fórmula de troca – por exemplo, sua conversão na fórmula 3:1 – significa não apenas uma mudança no valor relativo da mercadoria *A*, mas também, simultaneamente, uma mudança (em sentido oposto) no valor relativo da mercadoria *B*. Com base nisso, Bailey nega a concepção (dos apoiadores de Ricardo) da possibilidade de mudança do valor relativo da mercadoria *A* e da mercadoria *B* na ausência de qualquer mudança no valor da própria mercadoria *B*. Dado que Bailey rejeita a concepção do valor absoluto de uma dada mercadoria, e dado que é impossível falar apenas de valor relativo de uma mercadoria, a conclusão de Bailey é perfeitamente compreensível – qualquer mudança no valor da mercadoria *A* (expresso em termos de *B*) significa uma mudança simultânea no valor da mercadoria *B* (expresso em termos de *A*): "O valor da mercadoria *A* não pode aumentar em relação a *B* sem que o valor de *B* caia em relação a *A*"<sup>7</sup>.

A rejeição do conceito de valor absoluto leva Bailey a uma série de erros, dos quais notaremos o mais importante. Em primeiro lugar, não poderíamos dizer que o valor de uma dada mercadoria mudou enquanto o valor das mercadorias pelas quais é trocada permanece constante. Em segundo lugar, a abordagem adotada pelos economistas, ao adicionar os valores de diferentes mercadorias para alcançar uma soma de valores, teria de ser rejeitada. Em terceiro lugar, não poderíamos comparar o valor de uma determinada mercadoria em diferentes períodos de tempo.

Para defender a teoria do valor-trabalho dos ataques de Bailey seria necessário traçar uma clara diferenciação entre valor e valor de troca. Foi precisamente por ignorar essa distinção que Ricardo criou a abertura aos ataques de Bailey. Assim, é perfeitamente compreensível que o propósito principal da polêmica de Marx contra Bailey, no terceiro volume das *Teorias da Mais-valia*, foi mostrar a distinção entre valor da mercadoria e a forma de sua aparência, como valor de troca.

Sobretudo, Marx mostra que seguir consistentemente o ponto de vista de Bailey conduz à negação completa de qualquer lei que governe as trocas. Se não podemos falar do valor da mercadoria *A* em si mesmo, então não estamos em condição de falar se a troca de *A* por *B* corresponde a seus valores ou não. Podemos notar que num caso determinado uma certa

---

<sup>7</sup> Bailey 1825, p. 12.

quantidade de linho foi de fato trocada por certa quantidade de café. Mas não podemos dizer se essa relação de troca é legítima e normal: "Então não se pode falar de uma relação de troca, mas apenas de uma relação na qual algo é ou *foi trocado*"<sup>8</sup>.

Se não quisermos abandonar o conhecimento da legalidade na base do fenômeno das trocas, então temos de reconhecer que "objetos não são trocados em proporções arbitrárias, mas como mercadorias, ou seja, como objetos que têm, cada qual, um valor, e que são trocados uns pelos outros *na proporção da sua equivalência*"<sup>9</sup>. Em outras palavras, se nossa meta é revelar a legalidade do fenômeno da troca, não podemos considerar o valor da mercadoria algo fortuito e arbitrário, estabelecido novamente em cada ato de troca de uma determinada mercadoria por outra.

Partindo desse ponto de vista, Marx chega à conclusão de que o valor da mercadoria tem de ser distinguido de seu valor de troca. Sua discussão procede da seguinte forma. Uma mercadoria dada, por exemplo, o linho, é trocada por muitas outras, como pão, café, casaco etc. Admitir que em cada um desses atos de troca nosso linho assume um valor diferente significaria negar qualquer legalidade no fenômeno das trocas. É óbvio que o linho tem um valor completamente determinado, que num momento se expressa na troca pelo pão, em outro na troca pelo café etc. Temos, portanto, de distinguir o valor do linho, que resta idêntico em todos esses atos de troca, das suas diferentes formas de manifestação em pão, café e assim por diante, ou seja, de seu valor de troca.

Essa discussão é destacada já nas primeiras páginas das *Teorias* que Marx dedica a Bailey:

O *valor* da mesma mercadoria pode, sem alterações, ser expresso em quantidades infinitamente *diferentes* de valores de uso, sempre conforme eu o expresse no valor de uso desta ou daquela mercadoria. Isso não altera o valor, apesar de alterar a maneira em que se expressa. No mesmo sentido, todas as várias quantidades dos diferentes valores de uso nos quais o valor da mercadoria A pode se expressar são equivalentes e relacionadas umas às outras, não apenas como valores, mas como valores iguais; de modo que quando essas várias quantidades diferentes de valores de uso substituem umas às outras o valor permanece completamente inalterado, como se não tivesse encontrado expressão em valores de uso bastante diferentes.<sup>10</sup>

Noutra passagem, Marx resume suas considerações brevemente, assim:

---

<sup>8</sup> [Marx, 1971, p. 142.]

<sup>9</sup> [Marx, 1971, p. 140.]

<sup>10</sup> [Marx, 1971, p. 127.]



Embora a mercadoria tenha mil tipos diferentes de valor [expressões], ou mil preços diferentes, todas essas milhares manifestações sempre expressam *o mesmo valor*. [Essa é] a melhor prova de que todas essas diferentes expressões são *equivalentes* que não apenas podem substituir umas às outras nessa expressão, mas de fato o fazem na própria troca.<sup>11</sup>

Nessas citações de Marx encontramos uma diferença mais claramente traçada entre valor e seu modo de expressão: *um e mesmo valor tem uma multitude de formas diferentes de expressão*, ou é expresso nos mais diversos valores de uso. Disso, podemos tirar a conclusão inversa: se uma quantidade particular de um valor de uso é igualada na troca a uma quantidade particular de outro valor de uso, então devem ambas ser iguais a uma terceira quantidade, a saber, o valor inerente a cada uma delas. A equiparação de dois valores de uso na troca pressupõe que sejam ambos iguais num terceiro sentido, ou que haja dentro de ambos algo que lhes é comum, a saber, valor em certa magnitude. Essa conclusão inversa já é indicada por Marx nos dois excertos que citamos, e é ainda mais claramente registrada noutra passagem:

Ele (Bailey) até mesmo esquece a simples consideração de que se  $y$  jardas de linho =  $x$  libras de palha, isso [implica] uma paridade entre duas coisas desiguais – linho e palha –, o que as torna de igual magnitude. Sua existência como coisas iguais certamente tem de ser diferente de sua existência como palha e linho. Não é como palha e linho que são equiparadas, mas como equivalentes. Um lado da equação deve, portanto, expressar o mesmo valor que o outro. O valor da palha e do linho, assim, não deve ser nem palha nem linho, mas algo comum a ambos e diferente de ambas as mercadorias consideradas como palha e linho.<sup>12</sup>

Em outras palavras, a equiparação da mercadoria  $A$  à mercadoria  $B$  só é possível se "existe um elemento comum para  $A$  e para  $B$ , ou se  $A$  e  $B$  são representações diferentes do mesmo elemento"<sup>13</sup>.

Marx ilustra esses argumentos com um exemplo geométrico. Para fazer uma comparação entre diferentes figuras geométricas – por exemplo, um triângulo e um

<sup>11</sup> Em *O Capital*, Marx compreende preço (*Preis*) apenas como valor expresso em dinheiro. Nas *Teorias da Mais-Valia*, chama de preço o valor de troca da mercadoria, que pode ser expresso em outra mercadoria ou em dinheiro. Marx chama o último preço, enquanto distinto do preço em geral, de "preço em dinheiro" (*Geldpreis*). Veja [Marx, 1971, p. 147].

<sup>12</sup> [Marx, 1971, pp. 139-40.]

<sup>13</sup> [Marx, 1971, p. 160]. É interessante notar certas peculiaridades na terminologia que Marx emprega nas *Teorias*. Aqui, assim como em *Para a Crítica*, ele ainda não utiliza o termo "forma do valor" (ele às vezes apenas reprova os clássicos por não investigarem valor "em termos de forma"); os termos *Tauschwert* {valor de troca} e *Wert* {valor} são usados como sinônimos para valor (o último, utilizado com mais frequência em *Para a Crítica*). Usualmente, nas *Teorias* Marx opõe valor de troca (*i.e.*, valor) a suas várias "expressões".



paralelogramo –, elas devem ser reduzidas a algo em comum, a saber, ao produto da base pela altura<sup>14</sup>.

O leitor bem familiarizado com *O Capital* de Marx provavelmente já notou que os excertos citados correspondem perfeitamente a certos argumentos contidos nas primeiras páginas do volume primeiro de *O Capital*. Para afastar qualquer sombra de dúvida a respeito, cremos ser necessário citar integralmente os três parágrafos correspondentes no primeiro volume de *O Capital*. Citaremos da primeira edição de *O Capital* (1867), na qual é mais evidente a similaridade aos comentários e argumentos contra Bailey contidos no terceiro volume das *Teorias da Mais-Valia*:

Uma única mercadoria, um quarto de trigo, por exemplo, é trocável em diferentes proporções por outros artigos. No entanto, seu valor de troca permanece inalterado, se expresso em x de cera para botas, y de seda, z de ouro etc. Ele deve então ser distinguível desses diferentes modos de expressão.<sup>15</sup>

Tomemos duas mercadorias, p. ex. trigo e ferro. Qualquer que seja sua relação de troca, ela sempre pode ser apresentada numa equação, na qual uma dada quantidade de trigo é equiparada a qualquer quantidade de ferro, p. ex. 1 quarter de trigo = a quintal de ferro. O que significa essa equação? Que o mesmo valor existe em duas coisas diferentes, em 1 quarter de trigo e também em 1 quintal de ferro. Ambas são assim iguais a uma terceira [coisa], que em si e para si não é nem uma nem outra. Cada uma das duas, enquanto valor de troca, deve por isso – independentemente uma da outra – ser redutível a essa terceira.

Um simples exemplo geométrico ilustra isso. Para determinar e comparar a área de todas as figuras poligonais, elas são divididas em triângulos. O próprio triângulo é reduzido a uma expressão bastante diferente de sua figura visível – à metade do produto de sua base pela sua altura. Da mesma forma, os valores de troca das mercadorias devem ser reduzidos a algo comum, o qual elas em maior ou menos grau representam.<sup>16</sup>

É impressionante a similaridade entre esses três parágrafos do primeiro volume de *O Capital* e os excertos citados das *Teorias da Mais-Valia*. O primeiro parágrafo repete a posição

<sup>14</sup> Marx usa esse exemplo geométrico (que também ocorre a Hegel) duas vezes. [Veja Marx, 1971, pp. 143-4, nota de rodapé, e também pp. 160-1.]

<sup>15</sup> É interessante notar que na primeira edição de *O Capital*, assim como em *Para a Crítica*, Marx ainda opõe "valor de troca" a diferentes "tipos de expressão". Na segunda edição de *O Capital*, Marx mudou completamente esse parágrafo: "Uma certa mercadoria, um quarto de trigo, por exemplo, pode ser trocada [...] por outras mercadorias nas mais variadas proporções. O trigo, portanto, tem diversos valores de troca, em vez de um único. [...] Portanto, segue-se [...] que o valor de troca só pode ser o modo de expressão, a 'aparência' de um conteúdo que se distingue dele". {Marx, 1989, p. 69}. Aqui, valor de troca já não é mais oposto a seu modo de expressão, mas é o próprio "modo de expressão" do valor. Todavia, a edição francesa de *O Capital* (bem como a edição alemã editada por K. Kautsky, assim como a tradução russa de V Barazov e I. Stepanov) citam o parágrafo a partir da primeira edição.

<sup>16</sup> {Os três parágrafos em Marx, 1983, pp. 18-19.} Os itálicos são de Marx.



que Marx desenvolve em detalhe em sua polêmica contra Bailey: o valor de uma dada mercadoria pode ser expresso nos mais diversos valores de uso. Partindo dessa posição básica, no segundo parágrafo Marx traça a conclusão oposta: dois valores iguais são também iguais a alguma terceira coisa<sup>17</sup>. Por fim, no terceiro parágrafo, Marx usa o exemplo geométrico, ao qual estamos familiarizados.

Nossa comparação desses dois textos de Marx lança uma luz clara sobre a origem e o sentido dos argumentos desenvolvidos pelo autor nos três parágrafos do primeiro volume de *O Capital* – argumentos que têm sido submetidos a todo tipo de erro de interpretação e ainda hoje provocam ríspidas objeções dos críticos de Marx. O propósito direto desses argumentos era a defesa da teoria do valor-trabalho contra os ataques de Bailey, o que significa que era necessário traçar uma clara distinção entre o valor da mercadoria e seu valor de troca, expresso em termos de outras mercadorias. Que é precisamente esse o objetivo buscado por Marx nas páginas iniciais de *O Capital* pode ser compreendido mesmo sem comparar esse texto à seção dedicada a Bailey no terceiro volume das *Teorias da Mais-Valia*. Para convencer alguém, basta ler, em *O Capital*, o parágrafo que precede os três que acabamos de citar:

O valor de troca aparece antes de tudo como uma *relação quantitativa*, a proporção em que valores de uso de um tipo são trocados por valores de uso de outro tipo, uma relação que muda constantemente, com o tempo e o lugar. O valor de troca, assim, parece ser algo acidental e puramente *relativo*, um valor de troca imanente (*valeur intrinsèque*), interno às mercadorias, ou seja, uma *contradictio in adjecto*. Vejamos a coisa mais de perto.<sup>18</sup>

Após isso, vêm os três parágrafos de Marx anteriormente citados por nós. Obviamente, o objetivo de Marx consistia em revelar o erro de se considerar o valor de troca algo "acidental ou puramente relativo" – e o mais claro representante dessa concepção era precisamente Bailey. Agora que comparamos os dois textos de Marx, podemos afirmar, com ainda maior convicção e precisão, não apenas que a apresentação do problema do valor nas primeiras páginas de *O Capital* foi ditada pela necessidade de defesa frente aos ataques de Bailey, mas também que esse argumento de Marx apareceu pela primeira vez na parte das *Teorias da Mais-Valia* dedicada a Bailey. Se compararmos o texto de *Para a Crítica da Economia Política* com o do primeiro volume de *O Capital*, notamos que nas primeiras páginas de ambas as obras a exposição de Marx corresponde aproximadamente. Entretanto, a partir dos parágrafos citados

<sup>17</sup> Os comentadores e críticos de *O Capital* geralmente concentram toda a sua atenção no segundo desses três parágrafos, sem notar que é apenas o reverso da conclusão alcançada no primeiro parágrafo.

<sup>18</sup> {Marx, 1983, p. 18.}

acima o texto de *O Capital* nos fornece algo novo em princípio, quando comparado ao texto de *Para a Crítica da Economia Política* – a saber, uma distinção mais clara entre valor e valor de troca<sup>19</sup>.

Para revelar mais claramente a diferença entre o "valor em si" da mercadoria e a "expressão" desse valor no valor de uso de outra mercadoria, na mesma seção das *Teorias* dedicada a Bailey Marx mostra que uma mudança na "expressão" do valor frequentemente não corresponde a uma mudança do valor em si. Por exemplo, suponhamos que a quantidade de mercadorias recebidas em troca da mercadoria A seja reduzida, *i. e.*, que o valor de troca da mercadoria A decline "na medida em que é realizado em outras mercadorias, ou seja, [na medida em que] seu valor de troca se expresse nos valores de uso de todas as outras mercadorias"<sup>20</sup>. Mas essa redução no "valor de troca realizado" da mercadoria A pode ter sido o resultado de duas causas diferentes e opostas: ou uma redução da quantidade de tempo requerido para a produção da mercadoria A ou um aumento no tempo de trabalho necessário para a produção das outras mercadorias. "O mesmo fenômeno ocorre em ambos os casos, embora por causas completamente opostas". Consequentemente, a "expressão" modificada do valor da mercadoria A ainda não mostra que mudou o valor "em si".

Em essência, essas considerações de Marx apenas repetem ideias que ele já desenvolvera em *Para a Crítica da Economia Política*<sup>21</sup>. Todavia, na polêmica contra Bailey Marx focou seu pensamento numa direção específica. Em *Para a Crítica da Economia Política* ele simplesmente tentou mostrar que mudanças no "valor de troca realizado, *i. e.*, expresso no valor de uso de outras mercadorias"<sup>22</sup>, podem ser causadas não apenas por mudanças no tempo de trabalho requerido para produzir uma mercadoria dada, mas também por mudanças no tempo de trabalho requerido para produzir as outras mercadorias. Em *Para a Crítica*, ainda que Marx em essência não confunda esse "valor de uso realizado" da mercadoria A com seu "valor de troca" (pelo qual quer dizer *valor*), ele não considerou necessário enfatizar uma distinção, menos ainda apresentá-los como opostos. Na polêmica contra Bailey, Marx enfocou essas mesmas ideias precisamente na direção seguinte, que resume bem: "Disso, resulta obviamente que a proporção em que as mercadorias são trocadas umas pelas outras como valores de uso, ainda que seja uma *expressão* de seu valor, seu valor *realizado*, não é seu próprio valor, dado

---

<sup>19</sup> Veja-se o primeiro capítulo deste ensaio {primeira parte da tradução, publicada no v. 4 n. 07 [2019] da revista *Eleuthería*}.

<sup>20</sup> [Marx, 1971, p. 126.]

<sup>21</sup> [Marx, 1970, pp. 38-40.]

<sup>22</sup> [Marx, 1970, p. 40.] Veja o primeiro capítulo deste ensaio.



que a mesma proporção de valor pode ser representada em quantidades bem diferentes de valores de usos"<sup>23</sup>.

É interessante notar que o foco do pensamento de Marx nesse sentido se torna muito mais enfático em *O Capital*. O raciocínio que perseguimos, encontrado tanto em *Para a Crítica da Economia Política* quanto nas *Teorias da Mais-Valia*, é transposto por Marx ao primeiro volume de *O Capital*, no qual é desenvolvido em detalhe ainda maior, no terceiro item do primeiro capítulo (em "Determinação quantitativa da forma relativa do valor"). Marx resume esse ponto da seguinte forma:

Mudanças reais na magnitude do valor não se refletem, portanto, – nem inequivocamente nem exaustivamente – em sua expressão relativa ou na magnitude do valor relativo. O valor relativo de uma mercadoria pode mudar, apesar de seu valor permanecer constante. Seu valor relativo pode permanecer constante, embora seu valor mude, e, por fim, mudanças simultâneas em sua magnitude de valor e na expressão relativa dessa magnitude de valor não precisam de forma alguma coincidir.<sup>24</sup>

O conteúdo dessa síntese de Marx nos permite concluir, com bastante convicção, que se volta precisamente contra Bailey, o qual continuamente confundia valor com valor de troca. Numa nota de rodapé desse trecho<sup>25</sup>, Marx polemiza com o economista [John] Broadhurst, cujos argumentos correspondiam aos de Bailey<sup>26</sup>.

Por fim, também encontramos incluídos no final do primeiro capítulo de *O Capital* sinais dos argumentos que Marx desenvolveu contra Bailey no terceiro volume das *Teorias*.

Bailey acusou Ricardo de transformar o valor, de uma relação entre coisas, em algo absoluto:

Como não podemos falar da distância de qualquer objeto sem implicar algum outro objeto, em relação ao qual o primeiro se mantém a alguma distância, também não podemos falar do valor de uma mercadoria, senão em referência a outra mercadoria, à qual [a primeira] é comparada. Uma coisa não pode ser valiosa em si mesma sem referência a outra coisa, assim como uma coisa não pode ser distante em si mesma, sem referência a outra coisa.<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> [Marx, 1971, p. 127]. Ênfase de Marx. Deixem-me chamar novamente a atenção para a similaridade entre a terminologia de Marx nas *Teorias* e em *Para a Crítica*. Nas *Teorias* ele também fala de valor "realizado" e de "expressão" do valor; nas partes correspondentes em *O Capital* ele se refere a "valor de troca". (Veja o capítulo anterior deste ensaio).

<sup>24</sup> {Marx, 1989, p. 85.}

<sup>25</sup> [Marx, 1976, pp. 146-7.] {Marx, 1989, p. 85.}

<sup>26</sup> [Ver Broadhurst, 1842.]

<sup>27</sup> [Bailey, 1825, p. 5.]



Marx fez apropriadamente a seguinte anotação a respeito de tais palavras de Bailey: "E também não seria o trabalho social, ao qual o valor da mercadoria se relaciona, outra coisa?"<sup>28</sup>. Marx quer dizer que, ao reconhecer o valor como expressão do trabalho social, nós em nenhum momento o transformamos – como pensa Bailey – de algo relativo em algo absoluto. Nós apenas o relacionamos ao trabalho social, em vez de a outras mercadorias.

Marx retorna mais de uma vez às objeções de Bailey contra o valor-trabalho "absoluto", não apenas nessa altura do terceiro volume das *Teorias da Mais-Valia*, mas também no segundo volume dessa mesma obra, numa análise da teoria de Ricardo, quando Marx novamente considera as críticas de Bailey<sup>29</sup>.

Como resultado de seu raciocínio, Marx chega à conclusão de que a denúncia de Bailey do suposto caráter absoluto do conceito de valor-trabalho é completamente infundada:

É bastante incorreto afirmar que o valor de uma mercadoria é por isso transformado de algo *relativo* em algo *absoluto*. Pelo contrário, como valor de uso a mercadoria aparece como algo independente. Por outro lado, como valor ela aparece como algo meramente *relativo*, algo determinado por sua relação com o tempo de trabalho simples, igual e socialmente necessário.<sup>30</sup>

É o próprio Bailey que, graças à sua negação do valor como expressão do trabalho social, cai numa representação fetichista do valor como propriedade das próprias coisas – embora, é verdade, não de coisas consideradas isoladamente umas das outras, e sim em sua relação umas com as outras<sup>31</sup>. Para provar isso, Marx cita as seguintes palavras de Bailey: "A riqueza é um atributo do homem; o valor é um atributo das mercadorias. Um homem ou uma comunidade são ricos; uma pérola ou um diamante são valorosos"<sup>32</sup>.

A polêmica de Marx contra Bailey sobre o caráter "absoluto" do valor, ora considerada, também se reflete em *O Capital*. Se os três parágrafos que citamos pouco acima, das páginas iniciais de *O Capital*, contêm uma polêmica velada contra Bailey, no meio e no final do primeiro capítulo de *O Capital* Marx ataca-o abertamente<sup>33</sup>. Ele expõe impiedosamente o caráter fetichista das ideias de Bailey, revelado com maior clareza na sentença que acabamos

---

<sup>28</sup> [Marx, 1971, p. 143.]

<sup>29</sup> [Marx, 1971, pp. 129-30 *et seq.*; e Marx, 1968, pp. 170-2.]

<sup>30</sup> [Marx, 1971, p. 129.] A ênfase é de Marx.

<sup>31</sup> [Marx, 1971, p. 161.]

<sup>32</sup> [Bailey, 1825, p. 165.]

<sup>33</sup> Em Marx, 1976, ver as notas de rodapé das páginas 141, 155 e 177. Ver também a nota de rodapé das pp. 146-7, a respeito de [John] Broadhurst.



de citar<sup>34</sup>; e na nota de rodapé correspondente Marx sintetiza brevemente suas concepções sobre o caráter absoluto do valor:

O autor de 'Observations' e S. Bailey acusam Ricardo de ter transformado o valor de troca, de algo relativo, em absoluto. E vice-versa. Ele reduziu a aparente relatividade que essas coisas – diamantes e pérolas, por exemplo – têm como valores, à sua relatividade como meras expressões do trabalho humano. Se os ricardianos responderam a Bailey em forma rude, mas de modo algum convincentemente, foi apenas porque não encontraram nenhuma informação no próprio Ricardo sobre a conexão interna entre valor e forma do valor ou valor de troca.<sup>35</sup>

Registramos ecos diretos ou velados da polêmica de Marx contra Bailey em *O Capital*. Pode-se dizer, com mais ou menos certeza, que foram precisamente os argumentos de Bailey contra Ricardo que levaram Marx a se preocupar mais com a diferenciação entre valor e valor de troca. É bastante provável que precisamente em suas objeções a Bailey, no terceiro volume das *Teorias da Mais-Valia*, Marx tenha delineado pela primeira vez o curso do pensamento depois celebrenemente registrado nos três parágrafos das primeiras páginas de *O Capital*. Ao que parece, foi contra Bailey que Marx aprimorou as conclusões do final do trecho sobre "Determinação quantitativa da forma relativa do valor". Por fim, a polêmica de Marx contra Bailey – o qual sustentou que os apoiadores da teoria do valor-trabalho convertiam o conceito de valor em algo "absoluto" – também se refletiu no primeiro capítulo de *O Capital*.

A argumentação crítica de Bailey, apesar de toda a superficialidade do ponto de vista inicial do autor, tocou parcialmente em fraquezas verdadeiras da teoria do valor de Ricardo. Consequentemente, era impossível superar as objeções de Bailey a Ricardo sem superar a própria teoria de Ricardo, *i. e.*, sem uma base nova e mais profunda para a teoria do valor-trabalho. Na realidade, os dois antípodas, Ricardo e Bailey, sofriam do mesmo mal: confundiam valor e valor de uso. Marx apontou que Ricardo confundia valor com o "valor de troca da mercadoria, conforme ele *se manifesta, aparece* no processo de troca mercantil"<sup>36</sup>. Por outro lado, ele acusa Bailey de confundir "a forma do valor com o próprio valor"<sup>37</sup>. A diferença entre Ricardo e Bailey reside no fato de que o primeiro ignorava a forma do valor, enquanto o último acreditava ser possível conduzir [sua reflexão] sem o conceito de valor. Com a ajuda de uma

---

<sup>34</sup> Marx também cita essa passagem de Bailey ao final do primeiro capítulo do volume I de *O Capital* [Marx, 1976, nota de rodapé 37, p. 177].

<sup>35</sup> {Marx, 1989, p. 111.}

<sup>36</sup> [Marx, 1971, p. 125.]

<sup>37</sup> [Marx, 1976, p. 141, nota de rodapé n. 17.]



distinção clara entre valor e valor de troca, Marx eliminou simultaneamente os erros – que à primeira vista parecem opostos, mas na realidade têm fundamentação própria – de ambos os economistas.

Embora, como vimos, a concepção de Marx tenha superado simultaneamente a unilateralidade de Bailey e de Ricardo, ele teve de apresentá-la em dois sentidos opostos. Na medida em que respondeu aos ataques de Bailey, Marx teve de demonstrar que, para explicar as várias "expressões de valor", *i. e.*, o valor de troca, temos de nos voltar ao "próprio valor"<sup>38</sup>. Por outro lado, na medida em que seu objetivo era aprofundar e transformar a teoria de Ricardo, teve de descobrir os "vários aspectos" do desenvolvimento do conceito de valor<sup>39</sup>, as "instâncias diferentes da definição do valor, que não são explicadas por Ricardo, mas ocorrem de facto e se confundem umas com as outras"<sup>40</sup>. No primeiro capítulo de *O Capital*, Marx também organizou sua apresentação nessas duas direções. No primeiro item desse capítulo (ao qual se acrescenta o segundo, como suplemento), ele mostra que a análise do valor de troca nos conduz necessariamente à formação do conceito de valor; assim Marx solapa o terreno de Bailey. No terceiro item, mostra que o valor necessariamente assume formas determinadas, e nos dá uma análise detalhada dessas formas, preenchendo assim a lacuna dos ensinamentos de Ricardo. Marx enfatiza que ambos estágios observados estão inseparavelmente conectados. No primeiro item, indica ao leitor que "o andamento da investigação nos levará de volta ao valor de troca, enquanto modo necessário de expressão ou manifestação do valor [...]"<sup>41</sup>. Por outro lado, quando Marx retorna à segunda metade da investigação, no início do terceiro item, ele novamente lembra o leitor de seu vínculo inseparável com a primeira parte do estudo: "Na verdade, partimos do valor de troca ou da relação de troca das mercadorias para rastrear seu valor oculto. Devemos agora retornar a essa manifestação de valor"<sup>42</sup>.

É compreensível que precisamente na primeira parte dessa investigação de Marx encontremos os sinais mais claros de sua argumentação das *Teorias* contra Bailey. De fato, foi precisamente na primeira parte que Marx mostrou a necessidade de formar o conceito de valor, contra o qual Bailey voltou seus ataques. Na segunda parte, encontramos os ensinamentos de Marx sobre as formas do valor – a doutrina que representa a parte mais original da teoria marxista do valor, completamente ausente em Ricardo e Bailey (mas que não pode ser considerada uma refutação direta das ideias do último). Isso é explicado pelo interessante fato

---

<sup>38</sup> [Marx, 1971, p. 127.]

<sup>39</sup> [Marx 1971, p. 125.]

<sup>40</sup> [Marx 1971, p. 172.]

<sup>41</sup> {Marx, 1989, p. 70.}

<sup>42</sup> {Marx, 1989, p. 79.}



de que nas notas de Marx contra Bailey, no terceiro volume das *Teorias da Mais-Valia*, encontramos os argumentos desenvolvidos no primeiro item do primeiro capítulo de *O Capital*, mas ainda não encontramos as ideias que dão base ao terceiro item, a saber, a doutrina das diferentes formas do valor e dos polos do valor<sup>43</sup>. Na parte das *Teorias* dedicada a Bailey, Marx ainda tem em mente apenas a forma do valor mais desenvolvida, universal ou monetária, e ainda tem de clarificar o desenvolvimento dos polos do valor.

Mas se a polêmica contra Bailey ainda não levou Marx diretamente à análise das diferentes formas e polos do valor, ela preparou o caminho. O defeito básico da concepção de Bailey consistiu, primeiro, em ter confundido valor com valor de troca, e, segundo, em ter direcionado sua atenção exclusivamente a uma definição quantitativa do valor de troca<sup>44</sup>. O primeiro erro de Bailey já fora revelado por Marx nas *Teorias*, nas quais ele traçou uma diferenciação clara entre "valor" e as várias "expressões do valor". Essa clara distinção necessariamente levou Marx a fornecer uma análise separada do valor, de um lado, e do valor de troca, de outro. É verdade que nas *Teorias* Marx dedicou sua atenção sobretudo à primeira tarefa, a qual subsequentemente desenvolveu nos itens 1 e 2 do primeiro capítulo de *O Capital*. Nas *Teorias*, Marx ainda não forneceu uma análise especial das diferentes formas de valor ou "expressões de valor". Mas a necessidade de tal análise fluiu diretamente do modo geral em que Marx apresentou o problema na polêmica com Bailey. A análise específica do valor tinha de ser suplementada por uma análise especial do valor de troca, a qual Marx apresentou depois, no terceiro item do primeiro capítulo de *O Capital*. Podemos supor que, quando Marx se voltou à análise específica do valor de troca, ele concentrou sua atenção sobretudo em ir além do segundo erro constatado em Bailey, o qual limitava a investigação ao aspecto quantitativo do valor de troca. Em oposição a Bailey, Marx colocou em primeiro plano o aspecto qualitativo do valor de troca, e assim chegou em seu ensinamento sobre os polos do valor e as diferentes formas do valor.

Num ponto essencial das notas de Marx contra Bailey, pode-se ver claramente o embrião das ideias depois desenvolvidas por Marx em seu ensinamento sobre as formas do valor.

O principal objetivo da análise das diferentes formas do valor apresentada por Marx no terceiro item do primeiro capítulo de *O Capital* era provar que "[a] forma simples da mercadoria é, portanto, o gérmen da forma dinheiro"<sup>45</sup>. Numa carta a Engels, em 22 de junho de 1867, Marx, destacando a grande importância do item sobre as formas do valor, acrescentou: "Os

<sup>43</sup> Veja o primeiro capítulo deste ensaio.

<sup>44</sup> [Marx, 1976, p. 141, nota de rodapé n. 17.]

<sup>45</sup> [Marx, 1976, p. 163.]

economistas até agora negligenciaram o fato muito simples de que a equação *20 jardas de linho = 1 casaco* não é senão a forma primitiva de *20 jardas de linho = £ 2* [duas libras esterlinas]<sup>46</sup>. Aqui Marx aponta que em *O Capital*, pela primeira vez, ele forneceu uma análise da forma simples do valor, a qual faltara em *Para a Crítica da Economia Política*<sup>47</sup>.

Se admitirmos que o objetivo de Marx no primeiro item do primeiro capítulo de *O Capital* era reduzir a forma dinheiro do valor, na qual a mercadoria é equiparada ao equivalente geral, à forma simples do valor, na qual uma mercadoria é equiparada a outra, então podemos encontrar uma pequena sugestão desse pensamento nas notas de Marx contra Bailey. Este afirmara que apenas o hábito diário de expressar o valor de todas as mercadorias em termos de dinheiro poderia dar a impressão de que as mercadorias teriam valor absoluto. Se compararmos linho não com certa soma de dinheiro, mas com outra mercadoria concreta, por exemplo casaco, pão, café etc., então, segundo Bailey, nos convenceremos facilmente do caráter puramente relativo do valor. Esse raciocínio de Bailey ensejou a seguinte contraposição de Marx:

O Sr. Bailey é da opinião de que se alguém considerar *apenas duas mercadorias* – em troca uma pela outra – poderá automaticamente descobrir o sentido meramente relativo do *valor*. Que tolo. Como se não fosse necessário dizer sobre duas mercadorias – dois produtos relacionados um ao outro como *mercadorias* – o mesmo que se diz sobre milhares de mercadorias, *pois* [as mercadorias] são idênticas.<sup>48</sup>

Como se vê, a polêmica contra Bailey levou Marx a *apresentar* o problema da troca de *duas* mercadorias entre si, *i. e.*, à análise da "forma simples do valor". Em seu pensamento, entretanto, Marx relutava em seguir nessa direção. Marx ainda não considerava necessário destacar, numa análise especial, o caso da troca de duas mercadorias entre si (a forma simples do valor). Tal análise especial, ao que parece, ainda soava para ele redundante, tanto de um ponto de vista histórico quanto do lógico. Do ponto de vista histórico, Marx não pode deixar de compreender que a troca aleatória de dois produtos entre si precedeu o desenvolvimento da economia mercantil e do valor de troca. Imediatamente após as palavras que citamos, Marx acrescenta: "Nesse caso, se existissem apenas dois produtos, eles nunca se tornariam mercadorias, e, conseqüentemente, o valor de troca das mercadorias também nunca teria evoluído"<sup>49</sup>. Na medida em que o objetivo de Marx era compreender as leis de uma economia

<sup>46</sup> [Carta de Marx a Engels, 22 de junho de 1867. In *MECW*, vol. 42, p. 384.]

<sup>47</sup> Veja o primeiro capítulo deste ensaio.

<sup>48</sup> [Marx, 1971, p. 144] Ênfase de Marx.

<sup>49</sup> [Marx, 1971, p. 144.]



mercantil desenvolvida e o valor de troca evoluído, ele obviamente ainda considerava necessário iniciar sua pesquisa com a troca abrangente de mercadorias, não com a troca de dois produtos entre si.

Assim, na época de sua polêmica contra Bailey Marx ainda considerava redundante, do ponto de vista histórico, a análise específica da troca de duas mercadorias entre si. Quanto ao valor lógico de tal análise, Marx, nesse período, aparentemente ainda acreditava que ela pouco nos ofereceria de novo, se comparada à análise da troca de uma mercadoria por "milhares" de outras (ou por certa soma de dinheiro). Em ambos casos, temos de responder à mesma questão "pois [as mercadorias] são idênticas", *i. e.*, temos de revelar a identidade de seu caráter social, sua unidade como *valores*. O conteúdo social idêntico de todos os atos de troca listados ainda obscurecia, em Marx, suas diferenças de forma. Totalmente absorvido pela busca da substância singular das mercadorias, *i. e.*, o valor, Marx não prestara atenção suficiente às diferentes formas de valor:

[...] como alguém pode expressar  $x$  de algodão em  $y$  de dinheiro? A questão se resolve nisto – como é possível expressar uma mercadoria em outra, ou como apresentar mercadorias como equivalentes? Somente a elaboração do valor, *independentemente da representação* de uma mercadoria em outra, fornece-nos a resposta.<sup>50</sup>

Aqui Marx chega bastante perto de formular a questão da vinculação entre dinheiro e a forma simples do valor. É verdade que aí ele ainda se inclina a enfocar na unidade de seu conteúdo pela comparação com suas diferenças de forma, todavia a questão da diferença de tais formas já estava apresentada e sua solução exigiria a análise especial da "forma do valor, ou valor de troca"<sup>51</sup>, apresentada em *O Capital*.

Podemos agora resumir nossas conclusões. A estrutura única do primeiro capítulo de *O Capital* consiste no fato de Marx analisar valor e valor de troca separadamente. Marx, evidentemente, chegou nessa demarcação estrita dos conceitos graças à sua polêmica contra Bailey. Marx listou Bailey entre os "poucos economistas que se preocupam com a análise da forma do valor"<sup>52</sup>. Enquanto os clássicos concentraram sua atenção no valor e consideraram a forma do valor como algo externo e sem consequências, Bailey caiu no erro oposto. Ele voltou suas atenções apenas sobre a *multiplicidade* de expressões de valor e imaginou que "ao apontar para a multiplicidade das expressões relativas do mesmo valor-mercadoria teria apagado

<sup>50</sup> [Marx, 1971, p. 162. A ênfase é de Rubin].

<sup>51</sup> [Título do item 3 do capítulo 1 de *O Capital*, vol. 1].

<sup>52</sup> [Marx, 1976, p. 141, nota de rodapé n. 17.]

qualquer possibilidade de determinação conceitual do valor"<sup>53</sup>. Para derrotar os ataques de Bailey – que ameaçaram derrubar a teoria do valor-trabalho por inteiro –, Marx teve de traçar uma clara distinção entre "valor" e "expressões de valor", do que se seguiu, logicamente, a necessidade de prover análises separadas do valor e do valor de troca. Mas, finalmente, só foi possível superar a crítica de Bailey preenchendo a lacuna deixada por Ricardo. Marx, por isso, realizou uma tarefa dupla. Primeiro, por trás da *multiplicidade* de expressões de valor, teve de revelar a *unidade* que lhes dava base, *i. e.*, valor (e em última instância trabalho); segundo, teve de mostrar como um e mesmo *valor* pode se expressar nas mais diversas *formas de valor*. Em contraste com Bailey, nos itens 1 e 2 do primeiro capítulo de *O Capital* Marx moveu sua investigação do valor de troca para o valor. Diferentemente dos clássicos, ele complementou a doutrina do valor com a doutrina da "forma do valor, ou valor de troca", que é apresentada no terceiro item do mesmo capítulo. A necessidade de organizar sua investigação nessas duas direções opostas é o que explica a estrutura única do primeiro capítulo de *O Capital*.

I. Rubin

---

<sup>53</sup> [Marx, 1976, p. 155, nota de rodapé n. 25.]

## REFERÊNCIAS

- BAILEY, S., 1825, *A Critical Dissertation on the Nature, Measures, and Causes of Value; Chiefly in Reference to the Writing of Mr. Ricardo and his Followers*. London: R. Hunter.
- BROADHURST, J., 1842, *Political Economy*. London: Hatchard and Son.
- MARX, K., 1968, *Theories of Surplus-Value (Volume IV of Capital)*, vol. II. Moscow: Progress Publishers.
- MARX, K., 1970, *A Contribution to the Critique of Political Economy*. Moscow: Progress Publishers.
- MARX, K., 1971, *Theories of Surplus-Value (Volume iv of Capital)*, Volume iii. Moscow: Progress Publishers.
- MARX, K., 1976, *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume i, introduced by Ernest Mandel, translated David Fernbach. London: Penguin.
- MARX, K., 1983, *Das Kapital* (1867). In MEGA2, II.5, Berlim: Dietz.
- MARX, K., 1989, *Das Kapital* (1883). In MEGA2, II.8, Berlim: Dietz.





Recebido em: 07/02/2022  
Aprovado em: 09/02/2022  
Publicado em: 03/05/2022

[RESENHA]

## O ESQUECIMENTO E A HISTÓRIA

a psicologia do inconsciente de Carl Gustav Carus<sup>1</sup>

Resenhado por

Richard Theisen Simanke<sup>2</sup>  
([richardsimanke@uol.com.br](mailto:richardsimanke@uol.com.br))

**RESUMO:** O livro *Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma*, de Carl Gustav Carus é uma das obras mais importantes, influentes e reconhecidas do autor. Destaca-se, sobretudo, pela centralidade e alcance que dá, de forma pioneira, à noção de *inconsciente*, constituindo-se em referência significativa e direta para autores como Groddeck e Jung e, indiretamente, para todo o campo da psicologia e da psiquiatria dinâmica. Apesar de sua importância histórica e filosófica, a obra permanecia inédita e praticamente desconhecida no país. A tradução recentemente publicada por Sidnei Vilmar Noé, professor e pesquisador de psicologia e filosofia da religião da UFJF, vem preencher esta lacuna.

**Palavras-chave:** Carus. Romantismo. Filosofia alemã. História da psicologia. Inconsciente.

“Uma ciência que hesita em esquecer seus fundadores está perdida”, disse Alfred North Whitehead (1917, p. 115). Pode-se entender esta afirmação no sentido de que o amadurecimento de uma disciplina científica passa por uma despersonalização de suas teses essenciais e de seus fundamentos conceituais e metodológicos, na medida em que seja alcançado um consenso básico quanto a estes aspectos definidores de uma prática científica, de forma minimamente uniforme e coesa no âmbito de uma comunidade de pesquisadores. Para dar alguns exemplos, nenhum físico se apresenta mais como “newtoniano” ou “einsteiniano”, mas alguns biólogos ainda consideram necessário se identificarem como “darwinistas” ou como seguindo alguma filiação doutrinária alternativa, e a maioria dos psicanalistas define sua posição clínica e teórica através dos rótulos “lacaniano”, “kleiniano”, “winnicottiano” etc. O grau com que este tipo de adjetivos se mantém ou desaparece da retórica científica serve como um termômetro do nível de maturidade de cada ciência.

<sup>1</sup> Resenha de *Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma*, de Carl Gustav Carus. Tradução, apresentação e notas de Sidnei Vilmar Noé. Publicação independente. ISBN: 979-8728307273. Disponível em: <<https://www.amazon.com.br/Psique-hist%C3%B3ria-desenvolvimento-Hist%C3%B3ria-Psicologia-ebook/dp/B0913FY2YF>>.

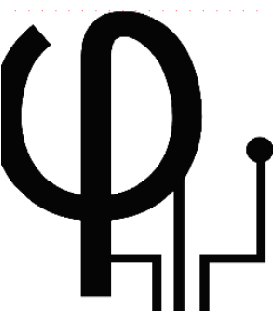
<sup>2</sup> Professor Titular do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5431145327759147>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6405-8776>.



Mas há outro tipo de esquecimento que pode caracterizar a historiografia destas disciplinas. Na exata medida em que os nomes próprios dos pais fundadores precisem ser preservados, ocorre, simetricamente, a obnubilação de seus predecessores e dos pensadores que os influenciaram, a partir de cujos empréstimos construíram as teorias que vieram a distingui-los. Este esquecimento estratégico cumpre, é claro, a função de fazer ressaltar a originalidade das obras inaugurais. Uma diferença análoga à primeira se manifesta no plano da história das ciências. Um historiador da física ordinariamente não verá problemas em, por exemplo, reconhecer a dívida da teoria galileana do movimento para com a física do *impetus* dos escolásticos parisienses do século XII e perseguir seus efeitos na construção das teorias que deram forma à física moderna. Os historiadores da psicanálise, em contraste, frequentemente insistirão em que Freud “descobriu” o inconsciente, fazendo vistas grossas para a imensa literatura psicológica, médica e filosófica que, desde o século XVIII pelo menos, fez do inconsciente um dos pilares de sua visão da mente, do comportamento, da vida e, até mesmo, da estrutura da realidade como um todo. Apesar dos esforços mais recentes para resgatar esses pensadores e suas obras do oblívio<sup>3</sup>, muito ainda resta a fazer, e não apenas no âmbito da historiografia das disciplinas que fizeram do inconsciente o núcleo de seus discursos teóricos – como a psicanálise ou a psicologia analítica, por exemplo –, mas também na história da psicologia, da filosofia e da medicina e, numa perspectiva mais ampla, na história das ciências como um todo.

No contexto desta “historiografia do inconsciente” (FFYTCHÉ, 2012, pp. 1-34), o pensamento do filósofo, fisiologista e artista germânico do século XIX Carl Gustav Carus (1789-1869) é, com certeza, um dos que ainda mais permanece nas sombras. Embora a ideia de inconsciente estivesse presente de uma maneira ou de outra nos mais diversos ramos do conhecimento desde a aurora do pensamento moderno, pode-se argumentar que Carus tenha sido o primeiro autor a fazer deste conceito o fundamento e o eixo de sua teoria da mente e se candidata, assim, ao título de primeiro teórico do inconsciente no sentido forte da palavra (BELL, 2005). Um intelectual de múltiplos e variados interesses artísticos, científicos e filosóficos, amigo de Goethe e herdeiro tanto do racionalismo leibniziano quanto do pensamento romântico em suas diversas facetas, Carus fez da psicologia um dos focos principais

<sup>3</sup> Entre os primeiros destes trabalhos, podem ser mencionados o estudo ainda relativamente amadorístico de Whyte (1960) e a pesquisa pioneira de Henri Ellenberger (1970). A literatura mais recente traz importantes contribuições (VIAL, 2009; NICHOLLS & LIEBSCHER, 2010; TALLIS, 2002/2011; FFYTCHÉ, 2012; SAND, 2014; HENDRIX, 2015, entre outras), mas a pesquisa sobre as origens e o desenvolvimento das teorias sobre o inconsciente nas diversas áreas de conhecimento em que esta noção desempenha um papel de destaque (literatura, filosofia, psicologia, medicina, ciências da vida etc.) é ainda incipiente no Brasil. Além dos trabalhos de Noé mencionados adiante, as poucas exceções são Fróes (2013) e Cazeto (2001).



de sua investigação e reflexão, desde suas conferências sobre o tema, publicadas em 1831, passando por sua *Psique* de 1846 – sua obra mais conhecida e de maior repercussão –, até os estudos em psicologia comparada que o ocuparam já próximo ao final de seu itinerário intelectual (CARUS, 1831; 1846/1851; 1866). Embora influente a princípio, a psicologia de Carus perdeu pouco a pouco seu reconhecimento nas décadas finais do século XIX, quando seu estilo especulativo, derivativo e enciclopédico passou a contrastar com os princípios e métodos da psicologia experimental que então se afirmava, e o autor passou a ser lembrado mais por suas contribuições à medicina e à história natural do que como um investigador e teórico da mente. Mesmo assim, sua influência se fez sentir em pensadores importantes como Carl Gustav Jung – que reconheceu explicitamente sua dívida para com Carus – e Georg Groddeck, através do qual se estendeu também a Freud. De fato, podem-se ouvir ainda as reverberações do inconsciente de Carus no conceito de “isso” (*das Es*) que Groddeck transmitiu à psicanálise.

O conceito de inconsciente é o pilar tanto da psicologia quanto do pensamento metafísico de Carus. Seguindo os passos do anticartesianismo de Leibniz – sobretudo na crítica à sua visão mecanicista da vida e dos organismos –, assim como da *Naturphilosophie* de Schelling, Carus rejeitava a distinção absoluta entre o orgânico e inorgânico, entre a mente e o mundo natural, e considerava que a tarefa da psicologia era reconstruir a emergência da consciência a partir do núcleo inconsciente da natureza. Segundo Bell (2010, p. 163), “em psicologia, o objetivo de Carus seria descobrir a produtividade inconsciente desconhecida por trás de toda consciência”<sup>4</sup>. Para este fim, ele opunha sua abordagem genética – que se propõe a reconstruir os vários estágios da evolução do ser desde a matéria inanimada até a consciência racional e a autoconsciência – à perspectiva analítica da psicologia das faculdades de Christian Wolff, juntando forças a um movimento que caracterizara o idealismo germânico desde Kant. Esta abordagem genético-evolutiva lhe permitiu ainda avançar uma das primeiras formulações da tese de que “a ontogênese recapitula a filogênese”, que Haeckel depois converteria num princípio universal e transmitiria a pensadores tão distintos no campo psicológico quanto Maudsley e Stanley Hall, além, evidentemente, de Freud e Jung (HOFFER, 1992).

Carus, no entanto, não proporia apenas uma teoria da *gênese* do inconsciente, mas também de sua *estrutura*. Desde suas conferências de 1831, ele distingue entre um inconsciente *absoluto* – que corresponderia à base biológica, não individualizada da mente – e um

<sup>4</sup> A ideia de um inconsciente como “produtivo”, e não apenas como o território da negatividade e da repressão, alcançaria a leitura crítica da psicanálise feita por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972/2011), em parte baseada em autores do campo da psicologia profunda como Jung e Reich em que as ideias de Carus encontraram alguma espécie de sobrevida.

inconsciente *relativo*, já correspondendo a certo grau de individualização, embora uma modulação rigorosamente pessoal da vida mental só fosse atingida com a emergência da atividade consciente e, mais ainda, no plano da consciência de si. Seu inconsciente relativo corresponde à maior parte de nossa vida mental e representa toda a experiência consciente que tiver sido esquecida ou não esteja presente no campo da consciência num momento dado, identificando-se, assim, com o domínio da memória potencial. Além dos conteúdos que pertenceram à consciência e dela foram excluídos, o inconsciente relativo consiste também num estágio prévio do processamento do material psíquico antes que ela possa adquirir as propriedades que lhe franqueiem o acesso à apercepção consciente. É difícil, ao considerar estas hipóteses, não pensar nas distinções freudianas entre o inconsciente e o pré-consciente ou entre o inconsciente originário e o inconsciente reprimido, ainda mais se levarmos em conta que, para Carus, é do inconsciente relativo que se originam os sonhos, formados tanto pelo conteúdo que emerge do substrato biológico da mente quanto pelos restos da experiência consciente diurna que o sono faz mergulhar neste nível mais básico da atividade mental.

Gödde (1999/2009) identifica três tradições principais nas abordagens do inconsciente no pensamento germânico do século XIX: um *inconsciente cognitivo*, que remonta a Leibniz e que, segundo Sand (2014), teria sido a visão predominante do inconsciente até o advento da psicanálise; um *inconsciente romântico*, que deriva da filosofia natural vitalista do romantismo; e, por fim, uma visão do inconsciente que emerge na tradição do idealismo pós-kantiano, repercutindo mais tarde principalmente nas filosofias de Nietzsche e Schopenhauer. Gödde considera Carus como o grande sistematizador da tradição romântica do inconsciente, sobretudo em seu *Psique*. No entanto, Bell (2010, p. 159) diz de Carus que “seu inconsciente é uma forma de sistema de processamento biológico de informação”, aproximando-o, assim, também da tradição do inconsciente cognitivo, mesmo que sem desconhecer sua clara filiação ao pensamento romântico. Esta variedade de interpretações sinaliza a complexidade das teorias do autor e o quanto resta de exegese a ser feita para dele alcançar uma compreensão mais cabal<sup>5</sup>.

Em que pese o interesse histórico, filosófico e psicológico de suas ideias, o pensamento e a vida de Carl Gustav Carus são praticamente desconhecidos entre nós e raramente estudados, tanto na pesquisa filosófica quanto em história da psicologia. Suas obras foram raramente reeditadas e, até recentemente, não contavam com nenhuma tradução em nossa língua, dificultando ainda mais o seu acesso ao leitor ou, mesmo, ao pesquisador profissional. Esta situação começa a ser remediada agora com o lançamento, em 2021, da tradução

<sup>5</sup> Sobre o pensamento psicológico de Carus com especial atenção para sua visão do inconsciente, ver Bell (2010; 2005, pp. 212-221) e Ffytche (2012, pp. 197-204).

completa, diretamente a partir do original germânico, da *opus magum* de Carus: o seu *Psique: sobre a história do desenvolvimento da alma*. Empreendida pelo professor e pesquisador em filosofia e psicologia da religião da Universidade Federal de Juiz de Fora Sidnei Vilmar Noé, esta publicação consiste certamente num trabalho notável, dada a extensão do livro e as dificuldades envolvidas em verter para outra língua uma obra assim complexa, que mobiliza uma ampla pluralidade de disciplinas em seu intento de formular uma teoria simultaneamente psicológica, metafísica e teológica da alma. Noé se encontra, de fato, duplamente habilitado para a tarefa. Em primeiro lugar, sendo descendente de imigrantes e tendo o alemão como língua materna, passou, além disso, longo tempo em solo germânico para fins de formação acadêmica e prosseguimento de seus estudos filosóficos e teológicos. Em segundo lugar, como pesquisador, tem-se dedicado, sobretudo, ao pensamento alemão dos séculos XVIII e XIX e, mais especificamente, a uma arqueologia do conceito de inconsciente no âmbito deste contexto intelectual, explorando o que ele mesmo denomina como “a pré-história psicofilosófica do conceito de inconsciente, anterior ao advento da Psicologia do Profundo” (NOÉ, 2013, p. 178) – ou seja, uma corrente de pensamento que encontraria sua culminância em autores mais recentes e celebrados, como Sigmund Freud e Carl Gustav Jung, para mencionar apenas os mais conhecidos. Ajustando-se ainda mais o foco sobre seus interesses de pesquisa, Noé é o único pesquisador brasileiro a ter-se dedicado diretamente ao pensamento de Carus e publicado trabalhos a este respeito (NOÉ, 2015; 2018).

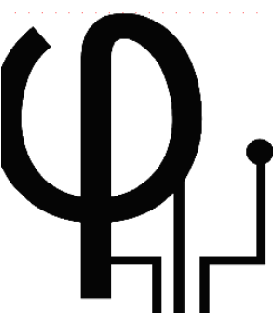
Trata-se, portanto, de uma tradução garantida por um conhecimento profundo da língua original da obra traduzida, do ambiente filosófico e intelectual em que ela se produziu e, especificamente, do autor em questão. Além da elegância e do rigor da tradução – que preserva, além disso, o sabor arcaico do estilo de Carus –, a publicação traz notas explicativas concisas e instrutivas, que trazem para o leitor as informações imprescindíveis para a compreensão do sentido dos argumentos e das alusões e referências, frequentemente implícitas, que pontuam o texto. Ela torna assim mais acessível uma obra fundamental que, de outro modo, permaneceria ao alcance apenas de especialistas familiarizados com a história e a filosofia da psicologia e capazes de decifrar o alemão tortuoso dos eruditos germânicos do século XIX. É, sem dúvida, uma contribuição decisiva para a historiografia nacional do inconsciente e, em sentido mais amplo, da psicologia, como um todo – uma área de conhecimento que, entre nós, certamente pode muito se beneficiar de mais trabalhos realizados com o talento e a competência deste que aqui se apresenta. O pesquisador prepara já outras traduções de obras de Carus igualmente inéditas em nossa língua e, possivelmente, de outras filosofias do inconsciente, como a de Eduard von Hartmann, por exemplo.

Se Whitehead apontava para a necessidade de uma ciência madura “esquecer” programaticamente seus fundadores, George Santayana observou, num aforismo célebre, que “aqueles que não conseguem lembrar o passado estão condenados a repeti-lo” (SANTAYANA, 1906, p. 284). O conhecimento da história da psicologia – e da história do inconsciente, em particular – pode, assim, não apenas evitar que cada pesquisador seja levado a reinventar a roda acreditando ser inovador ou original, mas também permitir ao filósofo e ao historiador uma compreensão mais profunda e abrangente dos sistemas de pensamento que elegeu como objetos de sua pesquisa, incluindo em suas análises aquilo que devem a seus predecessores e a maneira como assimilaram, modificaram ou rejeitaram suas ideias. Em suma, tanto esquecer quanto lembrar têm sua função em história e filosofia da ciência e trabalhos como o de Sidnei Noé são essenciais para que estas disciplinas possam cumpri-la.

\*\*\*

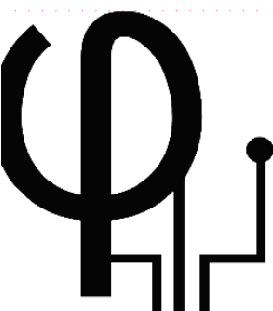
## INFORMAÇÕES BIOGRÁFICAS

CARL GUSTAV CARUS nasceu em Leipzig em 1789 e faleceu em Dresden em 1869. Foi médico, fisiologista, filósofo, artista plástico e teórico da arte, tendo sido um dos principais expoentes do Romantismo tardio alemão e amigo pessoal de Goethe, sobre quem escreveu diversos trabalhos. Como artista, foi aluno e discípulo dos pintores Caspar David Friedrich e Julius von Carolsfeld. Ensinou medicina em Dresden e foi médico pessoal do rei da Saxônia Frederico Augusto II. Intelectual prolífico de múltiplos e variados interesses, escreveu e publicou extensamente sobre psicologia, metafísica, medicina, fisiologia, zoologia, anatomia comparada, teoria da evolução, arte e arquitetura, além de fisiognomia, literatura de viagem e traduções.



## REFERÊNCIAS

- BELL, Matthew. *The German tradition of psychology in literature and thought (1700-1840)*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2005
- BELL, Mathew. Carl Gustav Carus and the science of the unconscious. In: A. NICHOLLS, Angus & LIEBSCHER, M. *Thinking the unconscious: nineteenth-century German thought*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010, pp. 158-172.
- CARUS, Carl. G. *Vorlesungen über Psychologie: gehalten im Winter 1829-1830 zu Dresden*. Leipzig: Verlag von Gerhard Fleischer, 1831.
- CARUS, Carl. G. *Psyche: zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. Pforzheim: Flammer und Hoffmann, 1846.
- CARUS, Carl. G. *Vergleichende Psychologie oder Geschichte der Seele in der Reihenfolge der Thierwelt*. Wien: Wilhelm Braumüller, 1866.
- CAZETO, Sidnei. J. *A constituição do inconsciente em práticas clínicas na França do século XIX*. São Paulo: Escuta, 2001.
- DELEUZE, Gilles. & GUATTARI, Félix. *O anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 1972/2011.
- ELLENBERGER, Henri. *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. New York: Basic Books, 1970.
- FFYTICHE, Matt. *The foundations of the unconscious: Schelling, Freud, and the birth of modern psyche*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2012.
- FROES, Henrique. *Rumo ao inconsciente psicanalítico: das origens do conceito às primeiras elaborações freudianas*. Lisboa: Placebo Editora, 2013.
- GÖDDE, Günter. *Traditionslinien des « Unbewussten » : Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. 2a. ed. Giessen: Psychosozial Verlag, 2009.
- HENDRIX, John. S. *Unconscious thought in philosophy and psychoanalysis*. London: Palgrave MacMillan, 2015.
- HOFFER, Peter. T. The concept of phylogenetic inheritance in Freud and Jung. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 40, pp. 517-530, 1992.
- NICHOLLS, Angus. & LIEBSCHER, Martin. *Thinking the unconscious: nineteenth-century German thought*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 2010.
- NOÉ, Sidnei. V. Am Anfang war das Es: zur psychophilosophischen Vorgeschichte der Unterscheidung von Bewusst und Unbewusst vor dem Aufkommen der Tiefenpsychologie. *Estudos Teológicos*, vol. 53, pp. 178-204, 2013.
- NOÉ, Sidnei. V. O inconsciente é a chave para o consciente: a psique humana segundo C. G. Carus. *Estudos Teológicos*, vol. 55, pp. 144-168, 2015.
- NOÉ, Sidnei. V. Quando a ideia se autorreconhece: psique e autoconsciência em Carl Gustac Carus. *Númen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, vol. 21, pp. 153-166, 2018.
- SAND, Rosemarie S. *The unconscious without Freud*. Lanham (MD): Rowman and Littlefield, 2014.
- SANTAYANA, George. *The life of reason or the phases of human progress: Introduction and Reason in common sense*. New York: Charles Scribner's Sons, 1906.
- TALLIS, Frank. *Hidden minds: a history of the unconscious*. New York: Helios Press, 2002/2011.
- VIAL, Fernand. *The unconscious in philosophy, and French and European literature: nineteenth and early twentieth century*. Amsterdam and New York: Editions Rodopi, 2009.
- WHITEHEAD, Alfred N. *The organisation of thought: educational and scientific*. London: Williams and Norgate, 1917.
- WHYTE, Lancelot L. *The unconscious before Freud: a history of the evolution of human awareness*. New York: Basic Books, 1960.



Recebido em: 20/10/2021  
Aprovado em: 06/02/2022  
Publicado em: 03/05/2022

[RESENHA]

## DEMOCRACIA E MISÉRIA

sobre a filosofia de Tocqueville, organizado por Helena Esser dos Reis

Resenhado por

Rosângela Almeida Chaves<sup>1</sup>  
([rosangelachaves13@gmail.com](mailto:rosangelachaves13@gmail.com))

**Resumo:** Autor do clássico *A democracia na América*, o pensador francês Alexis de Tocqueville (1805-1859) também se revelou um analista refinado da questão social, em dois ensaios que escreveu sobre a questão do pauperismo, entre os anos de 1835 e 1837. Ambos os textos, que permaneciam praticamente inéditos no Brasil, ganharam uma tradução da professora Helena Esser dos Reis (UFG), no livro *Democracia e miséria* (Almedina Brasil, 2020), que também traz uma série de seis ensaios de intérpretes renomados da obra do autor. A obra em questão não só ilumina aspectos ainda poucos investigados no pensamento tocquevilliano, como também representa uma grande contribuição para o atualíssimo debate sobre o problema da miséria e da desigualdade social.

**Palavras-chave:** Política. Miséria. Democracia. Desigualdade Social. Tocqueville.

O pensador francês Alexis de Tocqueville (1805-1859) é mais conhecido pelo seu clássico *A democracia na América*, publicado em dois volumes em 1835 e em 1840 e considerado, já à época do lançamento do primeiro tomo, como a primeira análise filosófica da democracia representativa, conforme apontou o filósofo inglês John Stuart Mill (MILL, 1994, pp. 155-146; LAMBERTI, 1983, p. 136), e ainda pelo seu grande estudo sobre as causas da Revolução Francesa, *O Antigo Regime e a Revolução*, cuja primeira edição data de 1856. Mas o autor se demonstrou também um analista refinado da questão social, em particular o problema da miséria, em dois textos menores: os ensaios sobre o pauperismo, escritos entre 1835 e 1837. Esses dois textos, que até pouco tempo permaneciam praticamente inéditos no Brasil, ganharam uma tradução primorosa de Helena Esser dos Reis, professora titular da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos da Universidade Federal de Goiás (UFG), no livro *Democracia e miséria* (Edições 70/Discurso Editorial, 2020).

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás com estágio de doutorado-sanduiche pela Universidade de Coimbra. Mestre em Filosofia pela mesma instituição. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6894209614751022>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3015-8370>.





O volume é resultado do projeto de pesquisa de Reis no seu pós-doutorado na Universidade de Coimbra, em Portugal, e traz ainda, além de um ensaio da pesquisadora sobre a interconexão entre direitos sociais e políticos no pensamento de Tocqueville, outros seis artigos de renomados intérpretes do autor francês, entre eles Éric Keslassy, Jean-Louis Benoît e Juan Manuel Ross. O prefácio é assinado pelo historiador Marcelo Gantus Jasmin, professor do Instituto Universitário de Pesquisa do Rio de Janeiro (IUPERJ) e um dos pioneiros no estudo da obra tocquevilliana no Brasil.

O primeiro *Ensaio sobre o pauperismo (Mémoire sur le pauperisme)* foi publicado em 1835, logo após o lançamento do primeiro volume da *Democracia na América*. Demonstrando uma clara divergência com o diagnóstico do liberalismo clássico para a questão da miséria, Tocqueville argumenta no texto – no qual a influência de Rousseau e o seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* é notória – que o problema da desigualdade social não é “natural”, mas tem suas raízes no processo histórico, com a instituição da propriedade privada. No ensaio, Tocqueville também critica o modelo de acumulação capitalista baseado na indústria, atribuindo o brutal aumento da extrema pobreza nas principais metrópoles europeias naquele momento ao processo de expropriação dos camponeses e o consequente surgimento de uma nova classe social – os proletários –, que contava apenas com sua força de trabalho para sobreviver.

O segundo *Ensaio sobre o pauperismo* é um texto inacabado e que permaneceu inédito até ser descoberto na segunda metade do século passado por André Jardin, biógrafo de Tocqueville, em meio aos manuscritos do autor (cf. JARDIN, 1984, p. 233). Se, no primeiro ensaio, Tocqueville se esforçava em apontar as causas da miséria, sugerindo algumas medidas para o combate ao pauperismo, como a instituição de um sistema de caridade pública para atender idosos, crianças e doentes, nessa continuação, o autor avança no sentido de propor políticas públicas mais consistentes para o enfrentamento da pobreza extrema. Entre elas, a implementação de uma ampla reforma agrária, por meio da qual se pudesse transformar os camponeses, explorados como mão de obra barata pelos grandes latifundiários, em pequenos proprietários, evitando-se assim também o êxodo rural de grandes massas de trabalhadores que formavam enormes bolsões de miséria no centros urbanos.

Tocqueville vislumbra ainda a possibilidade de participação dos operários das fábricas nos lucros das empresas e ainda a criação de associações entre os próprios trabalhadores da indústria, para a criação de um empreendimento industrial coletivo. Por fim, sugere a instituição de bancos de poupança populares, com programas de crédito a juros mais baixos, voltados aos trabalhadores e aos mais pobres.

## OS ARTIGOS

O texto que abre a série de ensaios críticos, incluídos em *Democracia e miséria*, sobre as propostas de Tocqueville para o combate à miséria e temas correlatos a essa questão central, intitula-se “A evolução de Tocqueville sobre o problema da pobreza e do pauperismo” e é assinado por Jean-Louis Benoît, professor aposentado da Université de Caen, na França, e referência no estudos sobre a obra tocquevilliana, tendo publicado, entre outros, uma biografia sobre Tocqueville (Édition Perrin, 2013) e o *Dictionnaire Tocqueville* (Nuvis, 2013), em parceria com Éric Keslassy. A contribuição de Benoît consiste na reconstrução que ele empreende do processo de elaboração dos dois ensaios sobre o pauperismo por Tocqueville e na discussão sobre os objetivos – também políticos – que o autor pretendia alcançar com esses textos. O primeiro foi escrito atendendo a uma solicitação da Sociedade Real Acadêmica de Chebourg, num momento em que a questão do pauperismo – uma palavra importada da Inglaterra e de uso então recente, empregada para designar o fenômeno da pobreza endêmica que se apresentava como a contraface da sociedade industrial – tornava-se cada vez mais premente.

Já o segundo ensaio começou a ser elaborado quando Tocqueville se apresenta como candidato a deputado pela circunscrição eleitoral de Valognes. Segundo Benoît, o autor, com este texto, “pretende dar prova de sua capacidade de homem político, [...] capaz de tomar parte nos grandes debates e propor soluções” (p. 24). Mas acaba desistindo de concluir e publicar o ensaio por considerar que, na Monarquia de Julho, não teria condições de implementar as políticas que propõe e também porque, “de um ponto de vista ideológico, ele queria ser pragmático e não desejar ver seu nome figurar entre os utopistas” (p. 28). No entanto, algumas das medidas para o combate à miséria discutidas nesses dois textos, e outras até mais avançadas para a época, como a redução da jornada de trabalho, são propostas por Tocqueville, já com um mandato no Parlamento francês, no programa que ele redige para a Jovem Esquerda, que reunia políticos que se diziam independentes como ele. O programa, como classifica Benoît, acaba se revelando o “mais avançado de toda esquerda reformista sob a Monarquia de Juillet” (p. 32).

O artigo seguinte da série, “Democracia e pobreza em Tocqueville: Os paradoxos da nossa condição”, de Marta Nunes da Costa, professora da Faculdade de Filosofia da UFMS, analisa exclusivamente o primeiro ensaio sobre o pauperismo de Tocqueville e apresenta algumas questões pertinentes relacionadas à noção de “igualdade de condições” tal como desenvolvida na *Democracia da América* e o tema da pobreza tratado pelo autor francês

no *Mémoire...* de 1835. Para Tocqueville, a igualdade de condições significa a ausência de hierarquias sociais fixas e a possibilidade aberta a todos de ascender socialmente pelo trabalho, da forma como a experiência democrática norte-americana conhecida de perto por ele no início da década de 1830 lhe comprovara. O problema – aponta Costa – é que esse esse paradigma da igualdade entra em colapso diante de uma iniciativa como a política estatal de auxílio aos pobres implementada pelo sistema de caridade pública inglês na primeira metade do século XIX, tão criticado pelo autor no seu ensaio, pelo fato de esse sistema, ao invés de proporcionar condições aos pobres para melhorar sua situação, acabar confinando-os a um estado permanente de penúria.

Nesse sentido, a preocupação de Tocqueville era que a institucionalização da desigualdade social afetasse o equilíbrio entre igualdade e liberdade, essencial para a democracia, com graves danos para a liberdade. Na Inglaterra, essa perda da liberdade atingia justamente os pobres beneficiados pela caridade pública – eles se viam privados da sua liberdade de ir e vir, uma vez que eram obrigados a permanecer nas localidades a que pertenciam pelo poder público. Assim, o pobre, conforme Costa, tornava-se o “Outro” a quem era preciso controlar.

Já o professor Kalfriedrich Herb, catedrático de Filosofia Política e História das Ideias na Universitat Regensburg, na Alemanha, no artigo “Abençoado por Deus e igual por natureza. Tocqueville sobre democracia”, realça a atualidade das teses tocquevillianas sobre o futuro da democracia, presentes sobretudo nos dois volumes da *Democracia na América*, mas também nos seus textos sobre a Revolução Francesa (a exemplo de *O Antigo Regime e a Revolução*), segundo as quais as ameaças de despotismos podem emergir do próprio seio das sociedades igualitárias. Herb aponta para o fato de que a igualdade de condições, no pensamento do autor, não é necessariamente sinônimo de liberdade política. “A paixão universal pela igualdade não progride necessariamente na consciência da liberdade”, afirma (p. 59). O fenômeno do individualismo, que Tocqueville descreve no segundo volume da *Democracia...* com uma característica das sociedades igualitárias modernas, por enfraquecer os laços sociais, pode conduzir ao despotismo – e não à toa, ele receava mais o *bourgeois*, voltado exclusivamente para seus assuntos privados, do que o *citoyen* com tendências revolucionárias. “Na apatia política da burguesia encontra-se a ameaça de um novo governo arbitrário, ou seja, de um suave despotismo da sociedade de massa igualitária”, observa Herb (p. 60).

Autor do livro *Le libéralisme de Tocqueville à l'épreuve du paupérisme* (L'Harmattan, 2000) e professor do Institut d'Études Politiques de Lille, na França, Éric Kessler analisa a questão social e econômica em Tocqueville não propriamente com base

nos ensaios sobre o pauperismo, mas da forma como ela comparece no segundo tomo da *Democracia na América*. Em “1835-1840 ou como a economia influencia o segundo volume de *A Democracia na América*”, Keslassy chama a atenção para como a questão econômica tem um peso decisivo na composição da obra, um aspecto em geral negligenciado pelos comentaristas do pensamento toquevilliano. Conforme Keslassy, a segunda viagem de Tocqueville à Inglaterra em 1835 – quando ele pôde testemunhar de perto as condições miseráveis dos operários da indústria – foi decisiva para que o autor abrisse os olhos para uma questão que não havia considerado na primeira *Democracia...*: o perigo que representava para as sociedades democráticas o avanço do modo de exploração capitalista, responsável, aos seus olhos, pela instituição de um novo tipo de “feudalismo”, que colocava, de um lado, os grandes proprietários da indústria e, de outro, a massa de proletários oprimida e explorada, em condições ainda piores do que os antigos servos da nobreza. “Tocqueville pensa que a democracia é posta em perigo pela industrialização que acompanha inevitavelmente seus avanços”, comenta Keslassy (p.72).

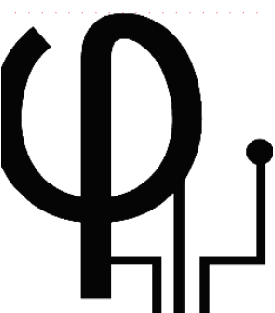
Por sua vez, a organizadora da coletânea, Helena Esser dos Reis, propõe, no texto “Miséria, violação da democracia”, uma leitura instigante dos dois ensaios sobre o pauperismo em Tocqueville, destacando a indissociabilidade, no pensamento do autor, entre os direitos políticos e os direitos sociais. Se, por um lado, a igualdade de condições e a liberdade política exigem-se mutuamente em uma democracia, por outro, a opressão política e a exclusão social pressupõem-se uma à outra. Helena salienta que Tocqueville recusa-se a chamar de “democrático” um sistema sociopolítico que se estruture na inferiorização e na subserviência. “Não há democracia onde a igualdade não passe de um arremedo formalista que assegura a uns poucos a posição privilegiada do exercício do poder. Inclusão social e participação política são supostos para a democracia”, adverte (p. 115).

Professor da Universidad de Valencia, na Espanha, e autor do livro *Los dilemas de la democracia liberal* (2001), Juan Manuel Ross comparece na coletânea com o texto “A questão do pauperismo no pensamento de Tocqueville”. Ross destaca um aspecto interessante nos ensaios de Tocqueville sobre o problema endêmico da miséria: o fato de a análise da realidade econômica e social que o autor da *Democracia na América* apresenta nesses trabalhos assumirem uma perspectiva da razão prática, ou seja, ele não separa as questões políticas dos valores morais. Nesse sentido, para Ross, reside a atualidade desses textos, uma vez que a insatisfação de Tocqueville com a justificativa utilitarista do livre mercado e sua crítica ao assistencialismo paternalista do Estado – propondo, como via alternativa, remédios para a resolução da pobreza inspirados no potencial democrático da sociedade civil –

“fazem com que sua reflexão se torne sumamente interessante e instrutiva para os novos tempos capitalistas que correm” (p. 122).

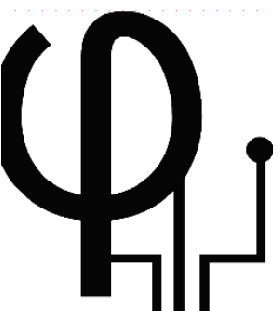
O texto que encerra a série de ensaios sobre a questão do pauperismo em Tocqueville é “Observar a miséria: a atalaia metodológica de Alexis de Tocqueville”, de Julián Sauquillo, catedrático de Filosofia do Direito da Universidad Autónoma de Madrid. Destoando dos demais artigos da coletânea, que em linhas gerais apontaram o caráter progressista das propostas tocquevillianas de combate ao pauperismo, Sauquillo defende uma tese controvertida, segundo a qual a intenção de Tocqueville com seus dois ensaios sobre a miséria é apresentar uma tentativa de higienismo público para conter o problema da pobreza extrema sem atacar de frente os males do sistema capitalista. Para o autor, à “fobia ao Estado”, soma-se a aversão de Tocqueville aos pobres – uma afirmação, a nosso ver, no mínimo temerária, tendo em vista o correto diagnóstico que Tocqueville apresenta acerca dos perigos que o capitalismo representa à democracia, explorados por ele no segundo volume da *Democracia...*, e a sua preocupação, externada ao longo de toda a sua obra, da necessidade de abrir a participação política a todos, independentemente da classe social a que pertencem.

Em resumo, o livro *Democracia e miséria*, além de oferecer ao leitor brasileiro aspectos ainda pouco explorados do pensamento tocquevilliano, oferece uma enorme contribuição para o debate atualíssimo acerca do problema da desigualdade social, que, neste século XXI, emerge como um dos grandes obstáculos à consolidação e à permanência dos regimes democráticos.



REFERENCIAS

- LAMBERTI, Jean-Claude. *Tocqueville et les deux démocraties*. Paris: PUF, 1983.  
JARDIN, André. *Alexis de Tocqueville (1805-1859)*. Paris: Hachette, 1984.  
MILL, John Stuart. *Essais sur Tocqueville et la société américaine*. Paris: J. Vrin, 1994.  
REIS, Helena Esser dos (Org.). *Democracia e miséria*. São Paulo: Almedina Brasil, 2020.



Recebido em: 24/08/2021  
Aprovado em: 17/03/2022  
Publicado em: 03/05/2022

[RESENHA]

## L'ALTÉRATION DES MONDES

versions de Philip K. Dick de David Lapoujade

Resenhado por

Luiz Carlos Quirino da Silva<sup>1</sup>  
([luizcabelo1@hotmail.com](mailto:luizcabelo1@hotmail.com))

---

**Resumo:** O filósofo David Lapoujade discorre sobre a obra do escritor de ficção científica Philip K. Dick. Partindo de uma leitura muito particular, aponta como principal característica de seu universo ficcional o pensamento através de mundos. Mundos pensantes que colocam em questão a realidade dos próprios indivíduos, agora meros coadjuvantes. Em Dick, as fronteiras entre os humanos, as máquinas, os mundos, o sonho e a vigília estão irremediavelmente comprometidas, uma vez que somos confrontados por mundos que operam por meio de um delírio generalizado. Lapoujade nos mostra que o objetivo do autor é questionar o estatuto da realidade mesma.

**Palavras-chave:** Literatura. Ficção científica. Filosofia. Mundos pensantes. Delírio.

---

David Lapoujade, professor de Estética nas universidades Paris I e Panthéon-Sorbonne, foi aluno e amigo pessoal do filósofo Gilles Deleuze, além de ter sido o responsável por algumas de suas publicações póstumas. Autor dos livros: *William James. Empirisme et pragmatisme* (2007); *Fictions du pragmatisme. William et Henry James* (2008); *Puissances du temps. Versions de Bergson* (2010); *Deleuze, les mouvements aberrants* (2014) e *Les Existences moindres* (2017).

Os textos do filósofo, e as formulações deles decorrentes, de maneira geral, tomam como ponto de partida a leitura de autores de sua predileção – William James e Henry James, Henri Bergson, Gilles Deleuze ou Étienne Souriau – para, juntamente com eles, produzir interpretações (sobretudo novos usos de suas ideias), cujo traço sobressalente é a originalidade. Movimento que parece se confirmar, uma vez que, no ano de 2021, ele nos apresenta um livro que conduz o leitor por caminhos bastante singulares ao se debruçar sobre a obra do escritor norte-americano de ficção científica Philip K. Dick.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Educação e Graduado em Ciências Sociais pela mesma instituição. CV Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5561391678094943>. ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4715-8932>.



No livro, até o momento sem tradução para o português, empreenderá uma reflexão sobre a produção literária de Dick. Entretanto, juntamente com tal empenho, estabelecerá algumas aproximações e distanciamentos entre as principais características de seus escritos e a ficção científica, gênero literário ao qual é usualmente associado. Central, no livro que estamos apresentando, é o argumento de que a ficção científica, principalmente a de Dick, pensa através dos mundos que inventa, distanciando-se, de certa forma, dos romances clássicos, cuja engrenagem principal trabalha a partir da criação de histórias protagonizadas por personagens singulares. Nos romances de ficção científica, sobretudo, no caso dickeano, as personagens tornam-se secundárias, são coadjuvantes do mundo por que circulam. E mesmo a ciência e a tecnologia – diretamente associadas ao gênero – não seriam o componente principal das narrativas, uma vez que estariam a serviço da criação desses mundos.

Lapoujade dirá que – assim como Leibniz, por meio de sua filosofia, pensou o mundo em que vivemos como um lugar habitado por uma infinidade de outros mundos – a ficção científica também explora tal diversidade; quase sempre, contudo, num tom muito mais apocalíptico. Se ela se debruça sobre o progresso tecnológico, comumente o faz associando tais tecnologias à interferência direta sobre os planetas em questão, resultando em visões tanto utópicas quanto distópicas (sendo que estas últimas predominam). Poderíamos dizer que a tecnologia e as personagens servem de substrato para que se produza um tipo de narrativa que pensa por meio desses mundos, através do fluxo informacional que os atravessa. Tais informações, todavia, não carregam mais do que fragmentos, com os quais os indivíduos tentam empreender algum tipo de comunicação, de ligação entre partes isoladas – arriscam, a partir delas, fundar uma visão geral do mundo de que também são apenas uma peça.

Quem sabe por isso, a figura do informante seja uma personagem recorrente em Dick: aquele que é responsável por transportar clandestinamente através das diferentes esferas, dos diferentes mundos, informações relativas a seu estado atual. Sua mercadoria nada mais é do que um mosaico, às vezes desencontrado, a partir do qual se deseja compor um todo, mesmo que permanentemente volátil. “Seus mundos são instáveis, suscetíveis de serem alterados, subvertidos em razão de um evento que neles se infiltra e dissipa a realidade”<sup>2</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 96, tradução nossa). E aqui temos mais um problema que se abate sobre as construções dickeanos: nunca se pode inferir, com alguma precisão, até que ponto seus mundos são reais ou apenas ilusões. Lapoujade dirá que o problema principal, que percorre a obra do escritor, refere-se ao estatuto da realidade. Tal problema poderia ser resumido na

<sup>2</sup> “Ses mondes sont instables, susceptibles d’être altérés, renversés à la faveur d’un événement qui en perce et en dissipe la réalité.”



pergunta: o que é a realidade? E apesar da maioria dos comentadores da obra do escritor norte-americano identificarem nessa questão o fio condutor de sua obra, Lapoujade sugerirá que esta é uma afirmação imprecisa, dado que ela não esclarece outra característica igualmente fundamental em suas histórias – a instabilidade, a fragilidade dos mundos por ele criados. Por isso, o questionamento sobre o que é a realidade deveria ser complementado pela pergunta: o que torna seus mundos tão frágeis e mutáveis?

Para Lapoujade, a resposta para tais perguntas talvez pudesse ser procurada num princípio geral – passível de ser convertido em problema geral – que rege os mundos dickianos e o tipo de pensamento deles decorrentes. Na visão do filósofo, tais mundos são regidos pelo delírio. Uma consequência direta dessa leitura é a de que, se o gênero ficção científica é comumente associado a narrativas que pensam as possibilidades do futuro, daquilo que ainda não existe – aproximando-se bastante da concepção de Ricardo Piglia sobre a posição ocupada pela literatura de uma maneira geral: “A escrita ficcional instala-se sempre no futuro, trabalha com o que ainda não é. Constrói o novo com os restos do presente.” (2001, p. 9, tradução nossa) –, tal pensamento terá igualmente um caráter delirante. Condição de um pensamento que transporta forças incontroláveis, pois a energia motriz do delírio, segundo Lapoujade, são superiores àquelas da imaginação “[...] porque fazem a própria noção de realidade vacilar”<sup>3</sup> (2021, posição 147, tradução nossa). Potência inseparável de um elevado grau de risco, uma vez que, assim como nos abre possibilidades de condução do pensamento por caminhos imprevisíveis, pode igualmente conduzir à loucura, à aniquilação do próprio pensamento. Contudo, Lapoujade, ao ler Dick, provavelmente tinha em mente a noção deleuziana de delírio, uma vez que este associa a abertura de possibilidades realizada pelo delírio em literatura a certa “[...] medida de saúde quando invoca essa raça bastarda oprimida que não para de agitar-se sob as dominações, de resistir a tudo que esmaga e aprisiona e de, como processo, abrir um sulco para si na literatura” (DELEUZE, 2011, p. 15). Por isso, tal risco, parece-nos, uma condição incontornável quando se almeja pensar algo inédito.

A ficção científica, dirá Lapoujade, converte tal delírio em motor, em mecanismo proliferador de mundos e histórias – mesmo que estas sejam, num primeiro contato, regidas pela irracionalidade, uma vez que, nesse gênero literário, é comum entrarmos em contato com realidades regidas por regras próprias. “Mesmo objetos comuns são desbloqueados e não se comportam mais como deveriam.”<sup>4</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 147, tradução nossa). Mas isso não se apresenta como um problema intransponível, pois, na ficção científica, o

<sup>3</sup> “[...] parce qu’elles font vaciller la notion même de réalité.”

<sup>4</sup> “Même les objets courants débloquent et ne se comportent plus comme ils devraient.”

mundo onde os acontecimentos se desenrolam é apenas mais um entre os muitos possíveis. Além disso, nunca poderemos aferir, com a mínima segurança, o grau de realidade entre eles.

Contudo, uma vez que já sabemos que as histórias dickeanas pensam através de mundos engendrados pelo delírio, cabe-nos perguntar, seguindo a leitura de David Lapoujade, como opera, ou como se apresenta esta força. Com o filósofo, aprendemos que o delirante é um sujeito cindido, com quem dividimos o espaço comum da realidade, mas preso às suas alucinações (partícipe apartado). Sua força (criadora), por outro lado, está menos no espaço por ele ocupado do que na convicção com que defende suas ideias, mesmo as mais alucinadas. “Assim concebido, o delírio é de fato definido como uma criação de mundo, mas de um mundo privado, «subjectivo», solipsista, ao qual nada corresponde no mundo «real», a não ser os elementos que «fazem signo» para o delírio.”<sup>5</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 173, tradução nossa). Disso decorre – por tomar emprestados, para a construção de seus mundos, apenas elementos específicos que correspondam, de alguma maneira, à operação delirante empreendida – não ser incomum assumir o mundo real e objetivo como algo ilusório ou falso.

Ao ser confrontado com um mundo exterior que contradiga suas fantasias, o delirante terá de lidar com uma realidade paradoxal. Se, por um lado, ele acata parcialmente as regras do jogo socialmente compartilhadas, por outro, ele joga sem nunca deixar de desconfiar delas; jamais se submetendo completamente a elas. Aqui reside a diferença entre as perspectivas do psiquiatra e do delirante, sugeridas por Lapoujade: o primeiro trabalha pra reestabelecer os parâmetros da realidade, o segundo direciona seus esforços para o questionamento do estatuto da realidade. O psiquiatra pretende fazer valer sua autoridade através do princípio da realidade e suas restrições. O delirante almeja fazer uso das potências indomáveis do falso por meio de seus delírios.

Nos anos 1970, Philip K. Dick conheceu, ele mesmo, episódios delirantes e alucinatórios combinados a experiências de caráter místico. Talvez tenha se aproximado de tais práticas pelo fato de a religião ter sido a primeira a inventar outros mundos, criaturas inumanas e distintas temporalidades. “Ele passa por uma sucessão de experiências semelhantes em todos os sentidos àquelas pelas quais passam seus personagens: a realidade de seu mundo se dissipa e outro mundo aparece...”<sup>6</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 201, tradução nossa). Ele mesmo experimenta a dissolução das fronteiras, entre o Eu e o mundo, descritas em suas histórias. Já que, nelas, não apenas as personagens vivenciam uma existência delirante – o próprio mundo

<sup>5</sup> “Ainsi conçu, le délire se définit bien comme une création de monde, mais d’un monde privé, « subjectif », solipsiste auquel rien ne correspond dans le monde « réel », à part les éléments qui « font signe » en direction du délire.”

<sup>6</sup> “Il traverse une succession d’expériences en tous points semblables à celles qu’il fait subir à ses personnages : la réalité de son monde se dissipe et laisse apparaître un autre monde...”

reproduz certa psicologia insubmissa, sendo afetado por acontecimentos incompreensíveis, obscuros, como se as leis que regem a natureza tivessem sido suspensas e a distinção entre sujeito e objeto já não fizesse mais sentido.

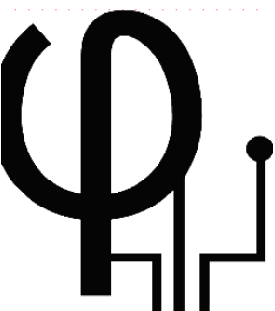
Consequentemente, isto que poderíamos chamar (de maneira bastante imprecisa em Dick) de “realidade” nada mais é do que um tipo de interface que faz passar informações, que não possui uma configuração prévia, uma vez que depende dos encontros, das afecções que sofre e que inflige, lembrando um pouco a teoria dos afetos spinozista (SPINOZA, 2017). Nesse sentido, não poderíamos nos referir ao mundo como “O mundo”, sendo possuidor de uma identidade fixa e objetiva. A realidade é tratada como o centro de convergência dos inúmeros pontos de vista habitantes de determinado mundo. Tudo se torna uma questão de perspectiva: já não estamos diante de um universo ficcional, mas de um pluriverso. A literatura dickeana nos é apresentada, por Lapoujade, como uma máquina de proliferação de mundos. E se o filósofo francês afirma que Dick pensa através de mundos, isto talvez se deva à maneira como seus enredos comumente se desenrolam. Neles, a reiterada guerra entre os mundos confunde-se com uma “guerra psíquica”<sup>7</sup>, já que estamos em meio a uma luta entre perspectivas. Cada psique empreende uma batalha contra as outras na tentativa de impor a realidade de seu mundo. O espaço social é o local de disputa pela definição dessa realidade, dos muitos mundos possíveis. “Quando uma personagem percebe que não está mais no «seu» mundo, porque algo anormal está acontecendo ali, isto é um sinal de que outra psique penetrou em seu mundo e está alterando sua organização.”<sup>8</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 362, tradução nossa). As narrativas dickeanas são movimentadas por essa violência que, a qualquer momento, pode tirar os indivíduos de seu mundo conhecido e os lançar em outro totalmente desconhecido, cuja realidade é questionável, pois obedece a leis anômalas. Por essa razão, vemos proliferar sujeitos deslocados, irremediavelmente desterritorializados – vítimas de um colapso individual que se confunde com os colapsos do mundo e da psique. “Não é preciso explorar as galáxias para encontrar extraterrestres. Os humanos são – literalmente – extraterrestres.”<sup>9</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 410, tradução nossa).

O colapso de um mundo (a perda das feições que lhe conferem identidade) é precedido por alguns sinais, o principal deles talvez seja a ruptura com as categorias que regiam

<sup>7</sup> “guerre des psychismes”

<sup>8</sup> “Lorsqu’un personnage se rend compte qu’il n’est plus dans « son » monde parce qu’il s’y passe quelque chose d’anormal, c’est le signe qu’un autre psychisme a fait irruption dans son monde et en altère l’organisation.”

<sup>9</sup> “Il n’est pas nécessaire d’explorer les galaxies pour rencontrer des extraterrestres. Les hommes sont — littéralement — des extraterrestres.”



anteriormente determinada realidade. Ao contrário de muitos autores de ficção científica, cujos mundos são conduzidos por certa causalidade, Dick trata de se desprender do determinismo da realidade histórica. O destino dos mundos, retratados em suas narrativas, é orientado por uma aleatoriedade inspirada na teoria dos jogos. Muito mais do que por leis conhecidas, a que está submetido o mundo físico, os mundos dickeanos respondem a psiques inconstantes bastante parecidas com a dos humanos. Por isso Lapoujade sugerirá que o autor é, num certo sentido, eminentemente idealista. Entretanto, aqui, o idealismo também pode ser um sinônimo para a paranoia constituinte de seus universos.

Outro ponto a ser destacado é que, nas histórias de Dick, não se pode garantir que o Eu não esteja sob influência de alguma força a ele exterior, extraterrestre ou mesmo paranormal. De alguma forma, o escritor inverte a relação com o Eu cartesiano. Enquanto, em Descartes, o Eu é uma experiência de independência com relação ao mundo – ou seja: é preciso suspender a relação com o mundo para melhor apreender a existência do Eu –, Dick inverte os termos da questão, uma vez que, para ele, o mundo é quem confere substancialidade ao Eu num tipo de correlação direta. Ambas as existências estão interligadas e afetam-se mutuamente. O desaparecimento de um mundo é sempre resultado de perturbações psíquicas dos indivíduos. Mas, muito mais do que mentais, tais desordens são de ordem cerebral. Porquanto, para Dick, cada hemisfério do cérebro comanda diferentes tipos de operações: ao esquerdo caberia o processamento das relações numéricas e digitais, calculáveis e linguísticas; o direito seria responsável pelas conexões analógicas dos conglomerados paralinguísticos. O problema de suas personagens, em geral, é o de não conseguir integrar essas duas esferas operatórias num todo minimamente coerente. O delírio se apresenta então como uma tentativa desesperada de integração e de solução de tal cisão psicológica derivada da cerebral.

Ao mesmo tempo, o Eu, nas histórias dickeanas, está sempre em busca de uma unidade, que é impossível e não possui substancialidade. Mesmo a realidade histórica (regida pela fragmentação) se confunde inextrincavelmente com a do Eu. As personagens nunca sabem em que medida suas memórias são realmente pessoais ou implantadas de maneira furtiva (às vezes com consentimento), como se vivessem sob a ameaça de serem separadas de alguma parte de si mesmas e transformadas em algo inumano. Então, paralelamente à pergunta sobre o estatuto da realidade, teríamos uma segunda questão: o que é o humano, a humanidade? “Descartes remete o «Eu penso» a uma «coisa pensante», que seja. Mas de que natureza é esta coisa?

Homem ou máquina?”<sup>10</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 752, tradução nossa). Para o

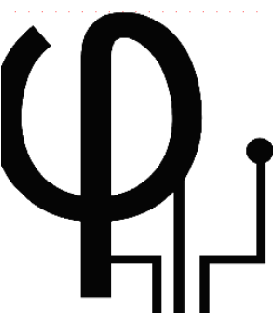
<sup>10</sup> “Descartes renvoie le « Je pense » à une « chose pensante », soit. Mais de quelle nature est cette chose ? Homme ou machine ?”

escritor norte-americano, o perigo é menos o das máquinas substituírem os humanos, mas eles mesmos se transformarem em máquinas. Visto que pensar não é um privilégio humano – os robôs podem fazer isso com facilidade. As personagens dickeanas, além disso, encontram-se sempre diante de um risco duplo: da desintegração da causalidade dos fatos, da história e do esfacelamento do princípio de identidade. O problema é desencadeado por uma avaria, constitutiva do próprio cérebro, que se expande contaminando a realidade como um todo, tanto os indivíduos quanto seus mundos, ameaçando-os com a perda da realidade, da humanidade, ou seja, ameaçando-os com a loucura.

As fronteiras são sempre incertas. O delírio de uma personagem pode ser compartilhado com outras, um mundo perfeitamente realista em seu funcionamento pode ser fruto de delírio. Na maioria das vezes, não podemos distinguir facilmente. Lapoujade identificará nisso uma característica importante das histórias de Dick, pois essa indecisão é proposital, o escritor se oporá à distinção clara entre os mundos, realidades, esferas etc. Aqui talvez possamos retomar a ideia principal do livro que estamos resenhando, a de que essa mobilidade das fronteiras não é acidental, porquanto reside nela o pensamento através de mundos da ficção científica dickeana, da invenção deles, da interferência de uns sobre os outros. Étienne Souriau – a quem Lapoujade também já dedicara um livro – dirá que a existência caracteriza-se pelas sinapses estabelecidas. Não está no ser humano, no mundo ou no conjunto formado por eles, mas na articulação, na ligação mesma entre as partes (SOURIAU, 2020).

Nesse sentido, Dick se aproximaria bastante do gênero fantástico, pelo menos na forma de tratamento dos mundos: enquanto a ficção científica cria uma diversidade deles, o fantástico propicia a experiência de sua colisão. A ficção científica inventa mundos assentados sobre determinada racionalidade; o fantástico, por sua vez, produz mundos onde se é confrontado continuamente com elementos irracionais, que operam de maneira anômala, justamente por causa dessa sobreposição – fator de perturbação das leis disso que convencionamos chamar de real, de supressão de suas fronteiras. O fantástico circula e produz seus efeitos justamente a partir desse entrelugar pouco preciso. Assim como já não distinguimos a realidade ou a irrealidade dos mundos, não conseguimos separar com clareza os estados de vigília e os de sonho. No fantástico, as sinapses, responsáveis pelas existências múltiplas (como sugere Souriau), entram em delírio. E o próprio mundo delira.

Daí a facilidade com que os mundos colapsam, sobrepõem-se ou bifurcam, assumindo um estado de irrealidade oscilante, onde as categorias de julgamento estão temporariamente suspensas: “[...] o fantástico está muito menos voltado para o sonho ou ao onirismo do que para a loucura e seus perigos. O problema de Dick não é o sonho, mas



o delírio e sua psicose subjacente”<sup>11</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 976, tradução nossa). Sob o domínio do delírio e regido pela arbitrariedade, o julgamento perde sua autoridade e a realidade mesma está ameaçada. Estamos diante de mundos, mais do que deformados, antes, informais – onde as individualidades vacilam e realidades incompatíveis estabelecem comunicação e se sobrepõem. Daí a marca fantástica de mundos pré-individuais, que conseguem abrigar uma infinidade de mundos, todos com o mesmo grau de realidade (ou irrealidade). Dick aprecia esse caos e tudo aquilo que dele pode emergir, avizinhandose assim da ideia de “disjunção inclusiva”<sup>12</sup> deleuzeana e da de “metaestabilidade”<sup>13</sup> simondoneana (LAPOUJADE, 2021, posição 1018, tradução nossa); ou seja, do que é composto por elementos diferenciais, diferenciantes e aparentemente incompatíveis, de estabilidade frágil.

O mundo (ou os mundos) e a realidade (ou as realidades), em Dick, são efeitos de uma espécie de psiquismo compartilhado. Como se a realidade dos mundos fosse, de alguma maneira, uma realidade mental. Por essa razão, as personagens, a partir de seu delírio particular, podem entrar num confronto pelo estabelecimento da realidade ou ilusão dos mundos de que participam. Estes, por sua vez, não têm realidade independente das psiques que os pensam e emprestam a eles alguma concretude. A relação seria menos de sujeitos com o mundo do que de transmissões e recepções. E se existe algo como um Deus, ele é o responsável por uma incomensurável transmissão televisiva, que repassa informações sobre o estado das coisas e as direções a serem seguidas. Não existe livre-arbítrio ou realidade independente. O mundo que habitamos nada mais é do que o ponto de conexão, cruzamento e bifurcação (de uma interface) de um complexo sistema de comunicação. Existir se confunde com o transporte de informação pelos indivíduos (recepção, decodificação e transmissão). Disso decorre a sensação de “desmaterialização”<sup>14</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 1419, tradução nossa) experimentada pelas personagens. Desmaterialização, ou rematerialização numérica, algorítmica, ou seja, sobre uma base impalpável, abstrata – comunicação, artifício, artificialismo. “Este é o grande princípio analógico da teoria da informação: materiais, vidas, pensamentos, máquinas são concebidos do ponto de vista da informação que recebem e transmitem.”<sup>15</sup> (LAPOUJADE, 2021, posição 1438, tradução nossa). A produção literária de Dick converte, de certa forma, a cibernética e a teoria da informação num novo tipo de metafísica destinada a descrever e, em

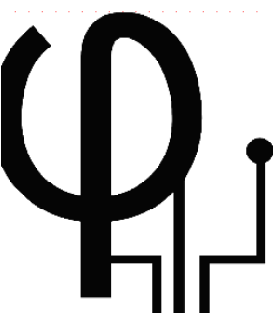
<sup>11</sup> “[...] le fantastique est beaucoup moins tourné vers le rêve ou l’*onirisme* que vers la folie et ses dangers. Le problème de Dick n’est pas le rêve, mais bien le délire et sa *psychose sous-jacente*.”

<sup>12</sup> “Disjonction incluse”.

<sup>13</sup> “*Métastabilité*”.

<sup>14</sup> “*Dématérialisation*”.

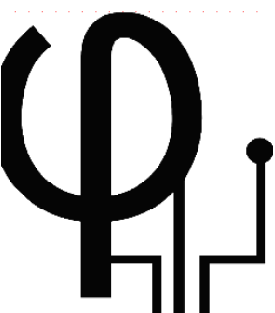
<sup>15</sup> “C’est le grand principe analogique de la théorie de l’information : matières, vies, pensées, machines sont conçues du point de vue des informations qu’elles reçoivent et transmettent.”



alguma medida, questionar a configuração da realidade. A mecanização, androidização e a digitalização dos humanos parecem obedecer ao primado desta nova metafísica. Por isso a realidade unívoca é impossível, pois é produzida (inventada, pensada) por meio da multiplicação de mundos artificiais, que têm como objetivo controlar os psiquismos que os pensam. A literatura dickeana pensa, por meio de mundos, formas de libertar os humanos deste sonho em que estão presos. Para isso propõe certa dose de delírio.

Lapoujade vê, em tal procedimento ficcional, a possibilidade de pensarmos a realidade contemporânea – mediada por dispositivos informacionais e eletrônicos diversos – e possíveis alternativas a ela. Entretanto, ao contrário do que algum leitor desavisado poderia esperar, não indica nenhuma forma concreta de ação. Oferece-nos muito mais uma espécie de taxonomia crítica das máquinas e da informação convertidas num novo tipo de metafísica. Ou seja, paradoxalmente usa a ficção de Dick para criticar a desmaterialização do nosso mundo. Cabendo a cada um utilizar tais ideias como bem entender.

Por fim, acreditamos que o livro de Lapoujade destina-se a todos que se interessam por ficção científica, crítica literária ou filosofia. Mas principalmente àqueles que procuram novas maneiras de pensar o futuro.



REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *A literatura e a vida*. In: *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 11–17.
- LAPOUJADE, David. *L'altération des mondes*. Versions de Philip K. Dick. Paris. Les Éditions de Minuit: 2021. E-book Kindle.
- PIGLIA, Ricardo. *Crítica y ficción*. Barcelona: Anagrama, 2001.
- SOURIAU, Étienne. *Os diferentes modos de existência*. Trad. Walter Romero Menom Júnior. São Paulo: Editora n-1, 2020.
- SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. 3. ed. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

