

NORTHERN
CELESTIAL HEMISPHERE

SOUTHERN
CELESTIAL HEMISPHERE





Expediente

Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v.4, n.2)

Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG
e do Curso de Filosofia do Campus Cidade de Goiás - UFG
Goiânia, jul 2013/dez 2013 - ISSN: 2177-4838

Universidade Federal de Goiás

Reitor: Edward Madureira Brasil

Vice-Reitor: Eriberto Francisco Bevilaqua Marin

Pró-Reitoria de Extensão e Cultura

Pró-Reitor: Anselmo Pessoa Neto

Faculdade de Filosofia (FAFIL)

Diretor: Adriano Correia Silva

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Coordenador: Márcia Zebina

Curso de Filosofia do Campus da Cidade de Goiás

Coordenador: Fábio Matos Amorim

Editora

Adriana Delbó

Editor Executivo

Fábio Ferreira de Almeida

Conselho Editorial

Adriano Correia Silva, UFG

Araceli Rosich Soares Velloso, UFG

Carmelita Brito de Freitas Felício, UFG

Claudia Drucker, UFSC

Desidério Murcho, UFOP

Ernani Pinheiro Chaves, UFPA

Gerson Brea, UnB

Hans Christian Klotz, UFG

Helena Esser dos Reis, UFG

Hilan Bensusan, UnB

José Gonzalo Armijos Palacios, UFG

José Ternes, PUC-Goiás

Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sah, UFU

Miroslav Milovic, UnB

Odílio Aguiar, UFC

Oswaldo Giacoia Júnior, Unicamp

Equipe Editorial

Carmelita Brito de Freitas Felício

Eder David de Freitas Melo

Felipe Assunção Martins

Fernando Ferreira da Silva

Heitor Pagliaro

Ithana Grasciela Macêdo Barbosa

Leonardo Siqueira Gonçalves

Nádia Junqueira Ribeiro
Regis Lopes Silva
Samarone Oliveira
Willian Bento Barbosa

Arte e diagramação
Bruna Aidar
Pedro Labaig (colaboração)

Suporte técnico
Renato Mendes Rocha

Revisão
Ludmila Pereira de Almeida

Capa
Andréia Ferreira dos Santos

Contatos
www.inquietude.org
revista.inquietude@gmail.com



Editorial

As primeiras palavras não são, necessariamente, as mais importantes. Ainda assim, cabe a elas ditarem a continuidade e o ritmo da leitura. Aqui temos o privilégio de convidá-los à leitura de mais este número da Revista Inquietude, fruto de uma seriedade inerente ao universo da pesquisa acadêmica aliada à efervescência de jovens pesquisadores na área da filosofia. Compromisso que gera, naturalmente, resultados os mais satisfatórios. Lembramos que, recentemente, obtivemos a qualificação Qualis B5 - o que dá mais importância e notoriedade à revista – isto fomenta o interesse com o qual nos procuram os estudantes de filosofia de várias partes do país.

Nessa edição contamos com oito artigos, uma seção dedicada à Semana de filosofia, duas entrevistas com importantes pesquisadores em Hannah Arendt – Adriano Correia e Yara Frateschi – além da parte destinada à divulgação dos resumos de monografias e dissertações de discentes que concluíram o bacharelado e o mestrado em filosofia na UFG. Na capa temos uma criação de Andréia Ferreira – graduada em filosofia - representando o disforme. Uma contradição a princípio, pois os textos devem se enquadrar em uma série de exigências formais para sua submissão e consequente veiculação. Contudo, não há formalidade que impeça que o disforme não surja como uma inquietação no próprio conteúdo daquilo que é escrito. Não raras vezes, disforme é o que encontramos como pensamento filosófico, se comparado ao mundo que nos cerca. Mas que outra opção teríamos a partir de um contexto tomado pela passividade em que o perverso do real estranha menos que uma deformidade do pensamento?

No artigo inicial “*A gênese antropológica da religião em Ludwig Feuerbach*” temos uma reconstrução teórica da origem humana de Deus, bem como uma crítica acerca da alienação religiosa. O artigo nos ajuda a pensar em como a verdade antropológica de Deus e da religião, segundo Feuerbach, tem como princípio uma teoria da consciência e essência humanas. O filósofo compreende o homem enquanto ser consciente de seu gênero.

Em “*A relação entre sentimentos e o estudo da moral*” o leitor vai se deparar com diferentes perspectivas filosóficas acerca da noção de prazer, e como as ações que proporcionam o prazer se relacionam com as questões morais nas obras de Aristóteles, Kant e Mill. Em seguida, a contribuição dos filósofos alemães Hegel e Nietzsche para a instauração de um *ethos* cristão, e as características que conduzem a filosofia hegeliana a uma filosofia de plenitude, é o tema do nosso próximo artigo, intitulado *O ethos cristão em Hegel e Nietzsche a partir dos conceitos de “destino” e “amor”*.

Já em “*Das artes de governo de espírito cativo: pontos de encontro entre Nietzsche e Foucault*” temos um estudo que aponta uma possível aproximação dos pensamentos de Friedrich Nietzsche e Michel Foucault quanto à constituição do Estado moderno e de um novo sujeito. Enquanto Foucault analisa o surgimento das artes de governo tendo como viés a construção da subjetividade moderna, Nietzsche pensa o conceito de espírito cativo em que o indivíduo, em busca de uma suposta paz, seria forjado pela modernidade.

Embora a ontologia de Paul Ricoeur mantenha o agir humano como centro, existe uma tentativa de se manter plural, no que diz respeito aos mais diversos modos de dizer o si. O caráter especulativo de sua ontologia, bem como o direcionamento de entendimento da manutenção de si a partir da relação com a alteridade está presente no artigo “*A ontologia do agir de Paul Ricoeur: alteridade e pluralidade*”. Já o artigo “*Uma fenomenologia da existência: sobre A dúvida*”

de Cézanne de Maurice Merleau-Ponty” tem por objetivo analisar a proposta da pintura de Cézanne, bem como a relação existência-arte presente em sua obra à luz do pensamento de Merleau-Ponty.

O momento histórico de revitalização do pragmatismo americano e as decorrências desse movimento acrescido do instrumental linguístico da filosofia pós-analítica é tratado em “*A revitalização do pragmatismo americano na década de 1970: a virada pragmático-linguística de Richard Rorty*”. E, por fim, temos o último artigo dessa seção intitulado “*Sobre a perenidade da exceção: o caso de Goiás*”. No presente artigo o autor se apropria de conceitos da filosofia política de Walter Benjamin e Giorgio Agamben e da análise de sociólogos como Francisco de Oliveira e Loïc Wacquant para tratar a questão da supressão de direitos fundamentais e a escalada da violência policial em Goiás durante o período pós-ditadura militar.

No espaço destinado à Semana de Filosofia temos o artigo “*Arte e política no pensamento de Jean-François Lyotard*”. No presente texto, o leitor da *Inquietude* será levado a compreender as raízes das discussões estéticas presente na filosofia de Lyotard, bem como seu desconforto pertinente à teoria marxista de sua época. Tal desconforto, diga-se, é fundamental para a compreensão da relação que o filósofo estabelece entre arte e política, evidenciadas no ensaio “*Notas sobre a função crítica da obra de arte*”, publicado em 1970. Em “*A teoria da vontade de poder enquanto caráter da existência*” podemos observar que, na concepção nietzscheana que trata do mundo, e tudo o que nele há, é tão somente vontade de poder. Dentro desta perspectiva, o artigo nos traz uma análise de alguns aspectos desta teoria da vontade de poder, contribuindo, assim, para compreendermos como o filósofo alemão - Friedrich Nietzsche - se utiliza de um mesmo arranjo conceitual para qualificar toda a existência.

Esperamos que a leitura até agora tenha motivado nossos leitores para que

prossigam através dos textos aqui veiculados. Ainda aproveitamos para agradecer a todos aqueles que nos submeteram textos para avaliação. Àqueles que não tiveram os textos publicados, pedimos para que considerem o retorno dado através dos pareceres, para que possam, em momento oportuno, enviar-nos novamente para possível veiculação. A todos os professores da Faculdade de Filosofia e do Curso de Filosofia do Campus de Goiás o nosso agradecimento pelo incentivo e por toda colaboração a nós destinada. Aos professores que se ocuparam de nos fornecer pareceres externos, queremos salientar que este número não seria possível sem o rigoroso trabalho que envolve a realização de seus pareceres. À equipe editorial – acrescida agora pelos discentes Eder David de Freitas, Regis Lopes e Samarone Oliveira – pelo constante envolvimento e dedicação.

Não poderíamos deixar de nos dirigir ao Grupo de Estudos em Biopolítica da Faculdade de Filosofia da UFG que nos concede espaço para o lançamento desta edição no IV Colóquio de Biopolítica e, mais que isto, tem colaborado para promover nossa revista incentivando a publicação de textos apresentados nos colóquios realizados pelo Grupo, como é o caso do *Dossiê Biopolítica* publicado na edição (v.3, n.2) de 2012. Reforçamos, ainda, o convite para a submissão dos trabalhos apresentados neste colóquio para avaliação e publicação no próximo número, a ser lançado em julho de 2014.

Reportando-nos novamente ao belíssimo trabalho que aparece como capa desta edição, esperamos que a expectativa da inquietação possa nos impulsionar como aqueles que não se formalizando de imediato com um mundo que nos é dado, anunciam o disforme contido nos questionamentos que ora nos incomodam.

E, por fim, um agradecimento, insuficiente, a uma pessoa muito especial, um artista, um criador não só de significativas e inquietantes belezas artísticas: Pedro Labaig. Mesmo depois de ter concluído o curso de Filosofia na UFG, ele continuou sendo o responsável pelo árduo trabalho de cuidar da arte final e da diagramação da

revista Inquietude. À distância, em Paris, em meio à pintura de seus belos quadros e do seu mestrado em Filosofia, ele se manteve entre nós com seu modo colaborador, participante, responsável, um *gentleman*, como sempre se mostrou. Como parte muito pequena do nosso agradecimento, tentaremos agora andarmos com nossas próprias pernas, para desencarregar o Pedro de mais esta tarefa. Contudo, por sua grandeza, ele já se fixou na memória da nossa revista.

Os editores



A GÊNESE ANTROPOLÓGICA DA RELIGIÃO EM LUDWIG FEUERBACH

Felipe Assunção Martins¹

RESUMO: Feuerbach em *A essência do cristianismo* desenvolve uma investigação sobre a origem humana de Deus, sobretudo na religião cristã, e este artigo procura reconstruir a fundamentação teórica de nosso autor que, a partir de uma teoria da consciência e essência humana, alicerça uma crítica/desvendamento da alienação religiosa que o permitirão demonstrar, assim, a verdade integralmente antropológica de Deus e da religião, afirmando, também, a perfeição e infinitude das qualidades essenciais do homem enquanto ser consciente de seu gênero.

Palavras-chave: Religião; Alienação; Gênero humano.

RIASSUNTO: Feuerbach in *L'essenza del cristianesimo* sviluppa una ricerca sulla origine umana di Dio, in particolare nella religione cristiana, e questo articolo mira a ricostruire i fondamenti teorici del nostro autore che, da una teoria della coscienza e l'essenza umana, ha fondato una critica/disvelamento dell'alienazione religiosa che dimostrerà così la intera verità antropologica di Dio e della religione, anche affermando la perfezione i infinità della qualità essenziali dell'uomo come essere cosciente di suo genere.

Parole-chiave: Religione, Alienazione, Umanità.

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFG sob orientação do Prof. Dr. Hans Christian Klotz. E-mail: assuncaoofilosofia@gmail.com.

Introdução

É sintomático que após a morte de Hegel alguns de seus alunos (entre eles Feuerbach) se concentrem, sobretudo, no tema da religião – em um entusiasmado debate ainda no interior da filosofia especulativa hegeliana². Talvez isso se deva por entenderem a filosofia do mestre como a “tradução filosófica da religião e dos dogmas cristãos” (SOUZA, 1992, p.55) e encontrarem a partir daí o cerne para uma crítica ao sistema absoluto de Hegel. No entanto, não é a intenção deste artigo remontar às raízes dessas discussões.

Importa dizer aqui que a compreensão da religião e de seus prolongamentos na vida do homem foram, ao longo de todas as fases do pensamento de Feuerbach, o assunto ao qual ele mais se dedicou. Com a *Essência do Cristianismo*, Feuerbach inicia uma análise ao mesmo tempo genética e crítica da religião em geral e do cristianismo. Seu duplo procedimento regressa às fontes primárias da formação do pensamento religioso, mas também o reconduz, ao descobrir sua equívoca situação, à sua verdadeira origem e mostra que sob os “mistérios sobrenaturais da religião estão verdades inteiramente simples, naturais” (FEUERBACH, 2007, p.13).

Sua pesquisa genético-crítica começa por diagnosticar, inicialmente, na religião cristã, uma legítima manifestação de verdades vivamente religiosas (como veremos, *indiretamente* humanas, mas ainda ilusórias e nocivamente alienadas), de uma expressão corrompida, “famigerada”, “deturpada”, típica do cristianismo moderno, que “vive de esmolas dos séculos passados” (*ibidem*, p.14). Apenas a primeira expressão é levada a sério por Feuerbach e é somente a ela que ele se presta a retorquir. É no autêntico cristianismo primitivo (onde a religião era uma *fé viva*³) que nosso autor encontra também

2 Comentadores como Karl Löwith encaram a filosofia de Feuerbach como um pensamento idealista e o consideram ainda como discípulo e herdeiro do pensamento de Hegel. Diz Löwith: “Tout l’effort de Feuerbach visa à transformer la philosophie absolue de l’Esprit en une philosophie humaine de l’homme” (LOWITH, 1981, p.371). Já comentadores como Adriana Serrão consideram ultrapassada a “imagem de Feuerbach como um pensador de transição entre Hegel e Marx” (SERRÃO, 2009, p.15) ou ainda como pensador exclusivamente crítico-negativo, “destituído de ideias próprias” (*idem*).

3 Adriana Serrão ao comentar esses dois momentos na obra de Feuerbach faz uma esclarecedora diferenciação entre os âmbitos *religioso* e *teológico*, sendo o primeiro um estado de autêntica e genuína *fé viva* e o outro “um aparelho conceitual, racionalizador e legitimador da *fé morta*” (SERRÃO, 1999, p. 57). A teologia, diz ela, enquanto junção de filosofia e religião encontra seu fundamento, não na razão, mas na “mundividência religiosa, estranha à razão” (*ibidem*, p. 58) e frente à religião se mostra arrogante ao transformar a manifestação religiosa

os autênticos erros. Em tempos de uma aparente religiosidade o fantasma do cristianismo verdadeiro ainda assombra e nosso autor quer saber: “o que foi um dia o fantasma quando ele ainda era um ser de carne e osso?” (*idem*).

Somente o exame da perspectiva originária da religião cristã permitirá a Feuerbach reconhecer no pensamento desse homem religioso, primeiramente, uma necessária (e sofredora) cisão, mas também uma atitude que brota de um sincero sentimento (ainda que fantasioso) que almeja uma reaproximação a algo de suma importância e que está fatalmente cindido – por isso, a religião cristã (e todas as outras), ainda que fantasiosamente, é (são) “uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor” (*ibidem*, p.44). No entanto, é ainda mais importante o que também revelará essa mesma investigação feita pelo nosso autor sobre as ocultas distorções daquela sincera atitude advindas de uma falha (de uma *ilusão*) da própria consciência humana.

O reconhecimento de que a religião é uma autoconsciência indireta do homem, quer dizer, que através da religião (de Deus) o homem está se relacionando, na realidade, consigo mesmo e que através de Deus conhecemos o homem⁴, permitirá a Feuerbach defender sua tese central em *A Essência do Cristianismo* de que o segredo da religião (e da teologia) é a antropologia. Com o intuito de desvendar esse segredo no qual se descobre um espelhamento do homem em Deus, mas, mais do que isso, uma total equivalência entre as essências humana e divina, nosso autor defenderá primeiramente a sua teoria da *auto-projeção* – um processo inconsciente de alheamento de si que explica a ilusão da consciência religiosa – para depois inverter esse raciocínio e reduzir/traduzir o conteúdo da religião para seu verdadeiro dono, o homem.

autêntica em apenas um sistema de dogmas que afastam o crente de seu Deus, concebido simplesmente com atributos metafísicos. Já a *fé viva*, aquela que brota do verdadeiro sentimento religioso, determina a dimensão autenticamente religiosa na qual a “a crença é uma *verdade* e não uma fantasia” (*idem*) ou uma ilusão.

4 Mesmo que o homem que se pode deduzir da religião não seja ainda o homem integral, temos, com ele, a revelação de importantes aspectos da essência humana.

Para além do rótulo de ateuista, a posição de Feuerbach é muito mais a de um hermeneuta-tradutor da religião do que simplesmente a de um crítico absoluto. Importa muito mais, para ele, saber *o que Deus é* e o que a religião revela sobre nós do que responder a questão da existência ou não de Deus. Mesmo sua posição crítica é ainda positiva, pois “não desagua no nada (...) mas desemboca no homem genérico, ou, melhor ainda, ‘na doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem’ ” (SOUZA, 1992, p.71), quer dizer, mesmo quando aparentemente Feuerbach está a negar Deus, ele está, na verdade, mostrando que as qualidades predicadas a ele - que são, como veremos, qualidades do homem genérico - permanecem, com ou sem ele, como uma medida humana a ser cumprida⁵. O que Deus é *para nós*, ou seja, aquilo que o torna um ser voltado para o homem, sempre foi, para o pensamento religioso mesmo, o que se reconhece de mais essencial em Deus e - é esse o fim a que chega a crítica positiva de Feuerbach - um indicativo da divindade e autonomia das próprias qualidades *humanas*.

A infinitude da essência genérica do homem

Feuerbach inicia sua argumentação em *A Essência do Cristianismo* com a suposição de que o homem é um animal religioso e somente ele tem religião, porque somente ele tem consciência do seu gênero e o gênero humano é a essência do homem. Ele diferencia uma consciência no sentido rigoroso que “existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade” (FEUERBACH, 2007, p.35), de uma consciência no sentido amplo, atribuída também aos outros animais, de “sentimento de si próprio, de capacidade de discernimento sensorial, de percepção e mesmo de juízo das coisas exteriores conforme determinadas características sensoriais” (*idem*). A consciência que, em sentido estrito (consciência do gênero), apenas o homem possui, lhe proporciona uma dupla vida: uma vida subjetiva na qual sua essência interiorizada o relaciona, através da consciência, com o seu gênero; e uma vida existencial exterior, objetiva. Portanto, a consciência do homem, a consciência do seu gênero, da sua essência interior, é uma *consciência de si* em que, conseqüentemente, o homem pensa a si mesmo

⁵ “Que eu nego Deus, significa para mim: eu nego a negação do homem, eu coloco no lugar da posição ilusória, fantástica, celeste, do homem a posição sensível, real” (FEUERBACH, Vorwort, GW 10, p. 189 *apud* REDYSON, 2009, p.91).

como indivíduo que é um componente exterior pertencente a um gênero, mas, mais do que isso, que tem a *consciência interior* de ser um componente exterior de seu gênero. Apenas o homem enxerga o outro *interiormente*, traz em si, além do “eu”, também o “tu”, só ele tem além da consciência de si como indivíduo também a consciência de si como pertencente a um gênero que lhe serve como medida última (infinita, como veremos) de seus limites e, como plano supra-subjetivo e transindividual⁶, lhe revela a essência interior pela qual o homem se faz *homem* (seu dever-ser) e se relaciona com o mundo, ou seja, revela a humanidade do homem.

O indivíduo, ao ter consciência da sua essência, tem também a consciência da sua finitude - da sua mortalidade - e das suas limitações em relação ao alcance ilimitado do seu gênero. O comentador Francesco Tomasoni nos mostra que “a essência, enquanto medida de qualquer ente, nunca é por isso uma limitação, contudo, se refletindo na consciência do homem, o leva a se conflitar com a sua própria individualidade, sempre limitada”⁷ (TOMASONI, 2011, p.228). Isso quer dizer que, embora sua vida genérica comece com a vida interiorizada da consciência subjetiva, essa mesma consciência tem como princípio e finalidade a vida voltada para o exterior, em comunicação com o “tu”, vida em relação com o seu gênero que, sendo um domínio ilimitado e intersubjetivo, supera os limites frágeis da facticidade individual.

Se só existe religião se houver consciência e se só há consciência estritamente humana, então, a essência do homem (o seu gênero) é o fundamento e o objeto da religião e, se a religião é a “consciência de que existe algo infinito” (FEUERBACH, 2007, p.36), ela é, portanto, a consciência da infinitude da própria essência humana. A consciência só é consciência quando reflete sobre si mesma, quando tem por objeto uma *essência*, cujos limites serão os limites da própria consciência. Por isso, a consciência do infinito só é possível quando a própria essência, que lhe fundamenta, é também infinita. Consciência em sentido rigoroso é, para Feuerbach, a consciência infinita, universal, ou melhor, é a consciência da infinitude da própria consciência humana. Diz:

6 Cf. SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A humanidade da razão*, p.50.

7 “L’essenza, in quanto misura di qualsiasi ente, non è mai per esso un limite, tuttavia, riflettendosi nella coscienza dell’uomo, lo porta a cogliere il dissidio con la propria individualità, sempre limitata” (TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach – Biografia Intellettuale*, p.228).

Consciência no sentido rigoroso ou próprio e consciência do infinito são conceitos inseparáveis; a consciência é essencialmente de natureza universal, infinita. A consciência do infinito não é nada mais que a consciência da infinitude da consciência. Ou ainda: na consciência do infinito é a infinitude da sua própria essência um objeto para o consciente. (*idem*)

Segundo ele, apenas porque a essência do homem é infinita é que se pode pensar o infinito, pois toda nossa capacidade de entender está limitada à nossa forma de existir e, portanto, um ser finito, limitado, não pode ter a consciência de um ser infinito:

A inteligência é o horizonte de um ser. Quão longe enxergas, tão longe estende-se tua essência e vice-versa. A visão do animal não vai além do necessário e também a sua essência não vai além do necessário. E até onde se estender a tua essência, até onde se estender o sentimento ilimitado que tens de ti mesmo, até aí serás Deus. (FEUERBACH, 2007, p.41).

A infinitude da essência humana é, assim, confirmada pela própria capacidade de se pensar e sentir o infinito. Deste modo, “(...) se pensas o infinito, pensas e confirmas a infinitude da faculdade de pensar; se sentes o infinito, sentes e confirmas a infinitude da faculdade de sentir” (*idem*) e se “o divino só pode ser conhecido pelo divino, ‘Deus só pode ser conhecido por si mesmo’ ” (*ibidem*, p.42), o homem, enquanto ser genérico e autoconsciente, possui como objeto de sua consciência infinita a própria infinitude e *divindade* da sua essência e de suas faculdades.

A tese de Feuerbach de que o homem, em sua essência, é infinito e que por isso, na religião, Deus não é algo radicalmente oposto ao homem e de que, na realidade ambos possuem essência igual, é também a tese de que o homem, na sua essência, se basta a si mesmo, isto é, de que o gênero humano é infinito, não se sujeita a algo maior, exterior ao próprio *homem*, e se configura como uma divisa que não deve ser transcendida, pois “toda limitação de um ser existe somente para um outro ser além e acima dele” (*ibidem*, p.40) ou nas palavras de Adriana Serrão:

O gênero, enquanto objecto interior, não deixa de ser infinito, pois só poderia haver, de facto, consciência da finitude, se o ser humano se pudesse colocar no ponto de vista de outros eventuais seres superiores, para daí, desse plano exterior, se conseguir considerar *comparativamente* a si mesmo como finito. (SERRÃO, 1999, p.52)

A relação entre o sujeito e o objeto

O círculo de identidade entre consciência e essência pelo qual se reconhece a autonomia, perfeição e *infinitude* do gênero humano, enquanto objeto essencial da consciência implica, por isso, que toda consciência é sempre uma *autoconsciência*. A consciência constitui-se, por definição, pela necessidade de que a essência seja objeto para si mesma. Para Feuerbach, consciência é “o ser-objeto-de-si-mesmo de um ser (...), é autoconfirmação, autoafirmação, amor próprio, contentamento com a própria perfeição (...), a forma mais elevada de afirmação de si mesmo” (FEUERBACH, 2007, p.39). Através da consciência o homem afirma a sua essência, isto é, afirma a si mesmo.

Então, ao se relacionar com os objetos, sejam quais forem, o homem, sujeito-consciente, está, de fato, se relacionando com a sua própria essência, quer dizer, “o objeto do homem nada mais é que a sua própria essência objetivada” (*ibidem*, p.44), mas que deve, no fim desse processo, ser reconhecida como tal. Através do objeto, o homem pode conhecer a si mesmo⁸. “O homem não é nada sem objeto” (*ibidem*, 37) e, na verdade, ele não pode ser autoconsciente sem o objeto, uma vez que todo objeto é objeto *para uma* consciência e “a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo” (*ibidem*, p.38). Portanto, é necessário um momento de separação, exteriorização, em que o homem faz do objeto da sua consciência (sua essência) um *objeto exterior*, para depois, num outro momento, se reapropriar dele, reconhecendo-o como sua própria essência objetivada.

⁸ Vale destacar aqui a semelhança com Hegel: “Sem dúvida, a consciência de um Outro, de um objeto em geral, é necessariamente consciência-de-si, ser refletido em si, consciência de si mesma em seu ser-outro”. (HEGEL, 1992, 115).

No entanto, Feuerbach não cai, ao defender um sujeito apropriador dos objetos (isto é, um sujeito que se relaciona apenas consigo mesmo através dos objetos), num subjetivismo absoluto ou numa pura subjetividade do conhecimento⁹ porque não nega toda objetividade fora da consciência. Feuerbach reconhece que podemos conhecer apenas os objetos a partir do fundamento conciliador que é a essência, mas sendo os objetos a objetivação de uma essência *genérica e intersubjetiva*, todo e qualquer objeto reflete, além da essência nele objetivada, também a sua individualidade. Cada sujeito é, ao mesmo tempo, “eu” e “tu”, indivíduo e gênero. O reflexo da essência humana nos objetos é somente o critério em comum que permite a comunicação e o reconhecimento entre sujeito e objeto.

A divindade dos predicados

“Raciocina sobre isto: o que é piedoso tem a aprovação dos deuses pelo fato de ser piedoso, ou é piedoso por ter a aprovação dos deuses?”

Platão
(PLATÃO, 1999, p.46)

Quase um século antes de Platão (ou de Sócrates?) formular o famoso dilema de Eutífron, Xenófanes, filósofo monista da escola eleática, parecia antecipar o debate sobre os predicados divinos supondo a seguinte afirmação:

Mas se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm. (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, 1996, pp.70-71)

Xenófanes certamente não supôs tal afirmação para negar qualquer tipo de divindade, mas apenas para descreditar os predicados humanos dos deuses, pois atacando o antropomorfismo típico da tradição religiosa grega,

9 Cf. SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*, p.50.

queria defender a ideia de um deus único “em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento” (*ibidem*, p.72).

O dilema de Eutífron, por sua vez, é mais problemático. A partir dele muitas questões da teologia tradicional podem ser polemizadas. Se se responde, por exemplo, que o que é piedoso tem a aprovação dos deuses pelo fato de ser piedoso, de um lado, a onipotência e a soberania de Deus podem ser colocadas em dúvida e, de outro, surge a ideia de uma moral independente de Deus. Afinal, são os predicados que fazem Deus ser Deus ou, ao contrário, Deus existe independentemente deles? Qualidades comumente humanas como a bondade, a justiça, a piedade etc. são atributos divinos porque Deus as possui ou Deus as possui porque esses atributos são divinos por si mesmos?

Feuerbach acredita ter respondido a essas dificuldades. Afirma ele de forma explícita que os predicados não são divinos porque Deus os possui, mas simplesmente Deus os possui porque os predicados são divinos em si: “Uma qualidade não é divina pelo fato de Deus a possuir, mas Deus a possui porque ela é divina em si e por si, porque sem ela Deus seria um ser imperfeito” (FEUERBACH, 2007, p.52). Dessa forma, “o conceito de Deus é dependente do conceito de justiça, de bondade, de sabedoria”¹⁰ (*idem*), pois “a necessidade do sujeito está apenas na necessidade do predicado” (*ibidem*, p.49), “a verdade do predicado é unicamente o penhor da existência” (*ibidem*, p.50). Portanto, negar os predicados é negar o próprio sujeito¹¹. “Anular todas as qualidades é o mesmo que eliminar a própria essência. Um ser sem qualidades é um ser sem objetividade e um ser sem objetividade é um ser nulo” (*ibidem*, p.46).

Para Feuerbach, podemos confirmar a divindade e autonomia dos predicados precisamente quando, na religião, eles são considerados como predicados divinos, enquanto qualidades pessoais de Deus. Tudo o que é atribuído a Deus tem caráter divino por si próprio. “Se, por exemplo, é o sentimento o órgão essencial da religião, então nada mais expressa a essência de Deus a não ser a essência do sentimento” (*ibidem*, p.41). No entanto, Feuerbach quer demonstrar - e é essa a tese central da crítica feuerbachiana nos capítulos introdutórios de *A Essência do Cristianismo - que só atribuímos*

10 Ainda que contraditórios, por vezes. Deus, para ser sumamente bom, não poderia, por exemplo, ser sumamente justo, pois justiça implica, muitas vezes, em condenação e punição.

11 “A negação dos predicados é por isso a negação do sujeito” (*ibidem*, 50).

a Deus o que é divino em nós e de que todas as propriedades que conferimos a Deus são, na realidade, qualidades estritamente humanas, isto é, da essência do homem genérico. A finalidade de sua obra tem como intenção:

(...) provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas *ilusória*, isto é, nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, que conseqüentemente também o objeto e o conteúdo da religião cristã é inteiramente humano. (*ibidem*, p.45)

Não é, segundo nosso autor, Deus o verdadeiro sujeito-dono dos predicados divinos (tais como o amor, a justiça, a bondade etc.), eles são, na verdade, predicados exclusivamente humanos, isto é, a essência divina é a essência humana colocada em um sujeito estranho (ilusório) e, dessa forma, os predicados divinos são, na verdade, os predicados da essência do homem. Por isso, diz Feuerbach, negar o sujeito ilusório (Deus) é negar nada, pois mesmo Deus não é nada sem os predicados que lhe qualificam. Para se negar verdadeiramente o sujeito, deve-se, antes, negar os predicados que o determinam. Os predicados é que são autônomos e têm força própria. A noção que temos do sujeito depende completamente das determinações predicadas a ele e mesmo a existência de um ser depende das qualidades essenciais desse ser. Isto quer dizer que “o que é sujeito ou essência está meramente nas qualidades do mesmo, isto é, que o predicado é o verdadeiro sujeito” (*ibidem*, p.54).

O posicionamento crítico de Feuerbach em relação aos aspectos ilusórios da consciência religiosa não anula, portanto, todo o conteúdo da religião, isto é, não destrói o que é considerado religioso, divino, pelo homem, uma vez que a essência divina e os predicados atribuídos a Deus são apenas a essência humana e os predicados do homem colocados (objetivados) em um sujeito errado, ilusório e estranho ao próprio homem. A redução antropológica de Feuerbach se baseia não só na afirmativa de que os predicados divinos são, na realidade, qualidades do homem e de que “o sujeito dos mesmos (Deus) pertence à essência humana” (*idem*) como também na afirmação de que os atributos da essência do homem são *por si mesmos* de natureza divina - “Os predicados tem um significado próprio, autônomo” (*ibidem*, p.51) e, assim, “não expressam uma limitação, uma

falta” (*ibidem*, p.54). O que leva Feuerbach a afirmar que “a divindade da qualidade é a primeira e verdadeira essência divina” (*ibidem*, p.51). O próprio caráter divino, absoluto, das qualidades – e isso explica porque eles são conferidos a Deus - gera a atribuição a um sujeito superior detentor de todas essas qualidades. Uma qualidade divina, perfeita, é percebida, na religião, como representação de um sujeito divino.

Por isso, quando confrontado com a ideia da incognoscibilidade de Deus, isto é, a noção de que não podemos conhecer verdadeiramente o que Deus é *em si* ou que a existência de Deus é tão superior que sequer podemos conhecer todos os seus reais predicados ou ainda que Deus possui uma infinidade de atributos dos quais só conhecemos alguns (os que nos são análogos), nosso autor diz se tratar de um produto da descrença moderna. Deus sem atributos, sem qualidades, sem predicados *para nós*, é um *esquecer-se* de Deus, um *querer livrar-se* de Deus. Dar a ele apenas o atributo da existência puramente teórica é dar-lhe uma existência negativa, pois “toda existência real, isto é, toda existência que é realmente uma existência, é a existência qualitativa, determinada” (*ibidem*, p.47) ou, em outras palavras, “uma existência em geral, uma existência sem qualidade é uma existência insípida, uma existência sem gosto” (*idem*).

Respondendo a Xenófanes, Feuerbach diz ser uma distinção irreligiosa, uma descrença na crença, produto da teologia, da *fé morta*, a noção de que os predicados de Deus são antropomorfismos que não representam o que Deus é em si, pois, segundo nosso autor, “a religião nada sabe de antropomorfismos; os antropomorfismos não são para ela antropomorfismos” (*ibidem*, p.55) e “a essência da religião é exatamente que para ela essas qualidades expressem a essência de Deus” (*idem*). A consciência religiosa só se contenta “com um Deus total e franco; ela quer Deus mesmo, Deus em pessoa” (*ibidem*, p.48), quer dizer, o homem religioso se satisfaz apenas com um Deus com qualidades, com um Deus *para ele*. “Não posso saber se Deus é algo diferente em si e por si do que ele é para mim; como for ele para mim, assim será todo para mim” (*ibidem*, p.47), acredita o homem religioso. Um ser só existe com predicados e “somente os predicados pessoais são os que fundamentam a essência da religião” (*ibidem*, p.54). Deste modo, reconhecer em Deus apenas uma existência abstrata e impessoal, dando-lhe exclusivamente predicados gerais, metafísicos, e suprimindo-lhe seus atributos *humanos*, significa negar

a ele uma existência real, uma vez que “um Deus que tem predicados abstratos tem também uma existência abstrata” (*ibidem*, p.51)¹².

A virada antropológica: a essência humana da religião

De acordo com Feuerbach, a religião se origina com a finalidade de cumprir a função de satisfação pessoal dos desejos do homem e, sobretudo no cristianismo, “Deus é exatamente a auto-satisfação do próprio em-si-mesmo desfavorável a tudo mais, é o prazer do egoísmo”¹³ (*ibidem*, p.57). Feuerbach afirma:

O estágio essencial da religião é o prático, isto é, aqui o subjetivo. A meta da religião é o bem, a salvação, a felicidade do homem; a relação do homem com Deus nada mais é que a relação do mesmo com a sua salvação. (*ibidem*, p.193)

Assim como o homem, Deus tem “planos na cabeça (...); ele se acomoda conforme as circunstâncias e faculdades dos homens como um professor conforme as capacidades de seus alunos” (*ibidem*, p.56) e são, precisamente, os seus predicados humanos que o fazem se aproximar da vida e do bem-estar do homem e o levam à realização dos desejos pessoais mais básicos deste último.

Ocorre, no entanto, um fenômeno curioso na consciência religiosa: o homem tem, sigilosamente, em Deus a realização da sua essência, mas de forma exponencialmente mais intensa e excelente e passa a negar a si mesmo o que ele afirma sobre Deus. Para engrandecer Deus o homem acaba por se “tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada” (*ibidem*, p.55). Está aqui a origem da cisão entre um homem pequeno, nulo e pecaminoso e seu Deus sumamente bom, justo e perfeito. Deus passa a ser a essência do homem¹⁴ “abstraída das limitações do homem individual” (*ibidem*, p.45). O horizonte do *humano* passa agora a ter o significado de tudo aquilo que é imperfeito, finito e efêmero em detrimento de um Deus sublime, infinito e puro.

12 É somente com a teologia, diz Feuerbach, “somente quando Deus é pensado abstratamente, quando seus predicados são oferecidos pela abstração filosófica” (*ibidem*, p.51), que Deus passa a ser concebido distintamente de seus atributos humanos.

13 “O homem renuncia a sua própria pessoa, mas seu Deus é um Deus pessoal, renuncia o eu humano, mas seu Deus é um ser egoísta” (*ibidem*, 2007, p.56).

14 E “como poderia eu duvidar do Deus que é a minha essência?” (*ibidem*, p.50).

“Quanto mais humano é Deus quanto à essência, tanto maior é aparentemente a diferença entre ele e o homem” (*ibidem*, p.55). A propósito disso, Feuerbach, referindo-se aos monges e sua relação com o *sensível*, diz que:

Quanto mais importância atribuíam à aniquilação dos sentidos, tanto mais importância tinha para eles (os monges) a virgem celestial. Quanto mais o sensorial é negado, tanto mais sensorial é o Deus ao qual o sensorial é sacrificado. (...) os sentidos renegados são supridos pelo fato de que Deus substitui a coisa sensorial que se renegou (*ibidem*, p.56).

Contudo, para além da consciência religiosa, do ponto de vista da redução antropológica realizada por Feuerbach, esse fenômeno apenas revela que aquilo que, na religião, o homem tanto nega a si mesmo e afirma para Deus é, na verdade, a sua própria essência. “Na essência e na consciência da religião nada mais está que o que já está em geral na essência e na consciência do homem sobre si mesmo e sobre o mundo” (*ibidem*, p.52). Um ser infinito só pode existir e ter origem nas suas determinações espaço-temporais, pois “somente nos sentidos, no espaço e no tempo tem lugar um ser realmente infinito e rico de determinações” (*ibidem*, p.53). Os predicados humanos atribuídos a Deus são apenas a “ideia dos sentidos, mas sem as condições reais, sem a verdade dos sentidos” (*idem*).

A tentativa de traduzir todo o conteúdo da religião em termos antropológicos, quer dizer, de demonstrar em *A Essência do Cristianismo* como os atributos antes atribuídos a Deus são, na verdade, atributos do homem, revela, de um lado, um enfoque negativo dado por Feuerbach à concepção teológica da religião e, de outro, um julgamento positivo em relação ao conteúdo autêntico da religiosidade mesma. O reconhecimento de que a religião revela sempre algo sobre o homem (de maneira disfarçada em Deus) e de que os predicados de Deus são, na verdade, as qualidades genéricas do homem, comprovam como Deus é um espelho do homem e que esse, ao olhar para ele, deve enxergar apenas a si mesmo. Feuerbach mostra, ao reduzir a religião (e a Teologia) à antropologia, que:

Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades

ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor. (*ibidem*, p.44)

Destarte, sendo o homem o verdadeiro sujeito dos predicados antes dados a Deus, conhecer os predicados de Deus é conhecer o próprio homem. Aquilo que o homem celebra em Deus, celebra de fato em relação a si mesmo. “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo” (*ibidem*, p.44). Contudo, através da religião, o homem se relaciona consigo mesmo, com a sua essência, mas como se essa fosse uma outra essência.

Como nos previne Feuerbach, “não deve ser aqui entendido como se o homem religioso fosse diretamente consciente de si” (*ibidem*, p.45) porque a consciência que o homem tem em primeiro momento, na consciência religiosa, é uma consciência transcendida, alienada, objetivada em Deus e a “falta de consciência deste fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião” (*idem*). A religião é uma *autoconsciência* do homem, é “a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo” (*idem*), isto é, é a própria consciência que o homem tem de si mesmo, mas o homem religioso não a percebe assim; não sabe que não é Deus quem é infinito, mas, na verdade, a sua própria essência, e que o objeto da religião é, na realidade, o próprio homem enquanto gênero; ele acredita que se relaciona com Deus (com um ser transcendente), mas se relaciona, na verdade, consigo mesmo, com a essência humana, e que, portanto, a relação com a transcendência divina é, de fato, a relação do indivíduo com o seu gênero.

Para Feuerbach esse processo de autoconhecimento *indireto* do homem ocorre quando “o homem transporta primeiramente a sua essência para fora de si antes de encontrá-la dentro de si (*idem*) e, por isso, compreende a consciência religiosa como sendo a “essência *infantil* da humanidade” (*idem*) - porque nela o homem se objetiva e não volta a se encontrar imediatamente.

O desconhecimento do *humano* e das suas qualidades essenciais como disposições últimas para o indivíduo o faz distanciar-se da sua essência

interior e abre, de acordo com Feuerbach, um vão que acaba por permitir a criação de algo que contenha de forma plena essas qualidades, Deus. Nas palavras de Draiton:

O indivíduo, ao desconhecer o gênero, hipostasia a infinitude das qualidades próprias do gênero – objeto de sua consciência – como Deus, imagina o gênero como um indivíduo, divinizando-o pelo fato de conceber-lhe a infinitude própria do gênero. (SOUZA, Draiton de, 1993, p.54)

A *alienação*, isto é, a cisão entre o indivíduo e a sua essência decorrente do *estranhamento* entre eles, ocorre na estrutura da própria consciência. O sujeito-consciente, como já vimos, tem consciência de si ao reconhecer no objeto a sua própria essência, mas, quando a consciência de um objeto se torna uma consciência de dessemelhanças entre o sujeito e o objeto, quando o sujeito não se reconhece naquele objeto, ele acaba se tornando distante de si mesmo, alheio à sua própria essência e incapaz de cumprir autonomamente sua humanidade. O indivíduo, assim, se encontra na tenuidade da sua finitude, distante das forças do seu gênero, cindido e distinto daquilo que ele poderia ser por si só, se tivesse consciência da sua essência.

Portanto, a maneira como o homem se relaciona com os seus objetos explica a *auto-projeção* do *humano* em Deus, uma vez que, como já foi visto, “o objeto do homem nada mais é que sua própria essência objetivada” (*ibidem*, p.44). Mas no objeto religioso, por estar intimamente ligado ao homem, “a consciência coincide imediatamente com a consciência de si mesmo” (*idem*) e Deus (o objeto da Religião) passa a ser “o ser mais excelente, o primeiro, o mais elevado” (*idem*). A relação entre sujeito e objeto é, no que concerne ao objeto religioso, invertida: o objeto, enquanto projeção do sujeito, se converte num outro sujeito, independente daquele, e passa a assujeitar o primeiro sujeito, tornando-o seu objeto. “O homem objetivou-se, mas não reconheceu o objeto como sua essência” (*ibidem*, p.45) e, agora, na religião, não tem mais a consciência de si quando se relaciona intencionalmente com seus objetos; tem apenas a consciência de

um outro sujeito, detentor da sua essência, que o governa e sem o qual ele não é nada. Diz Feuerbach:

O homem – e este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser. (*ibidem*, pp.58-59)

É, deste modo, da tensão entre o indivíduo finito e sua essência infinita não reconhecida por ele como sua, mas como algo distinto dele mesmo, que nasce a relação do homem com algo exterior a toda essência humana e, dessa maneira, através dessa consciência iludida (alienada de si), acaba-se por consolidar a ideia de Deus. O sujeito distante de si, responsável pela consciência religiosa, é aquele que transporta para Deus tudo aquilo que ele é em essência. A infinitude da essência do homem e todas as suas possibilidades infinitas são projetadas num objeto (Deus) que é distinto do homem, distante do homem, e no qual ele transporta tudo aquilo que a sua essência lhe permitiria ser. Deus se torna, então, o arcabouço de tudo o que homem deixou de ser.

Com tudo isso, percebemos que a teoria sobre a infinitude da consciência e essência humana alicerça uma inclinação antropológica dada por Feuerbach na tentativa de explicar as origens da ilusão religiosa e de devolver o conteúdo infinito da consciência humana para o seu legítimo sujeito, a essência infinita do homem (o seu gênero) e, dessa maneira, superar a consciência religiosa.

Considerações finais

Tentamos traçar e destacar ao longo deste artigo a busca de Feuerbach pela gênese completamente antropológica da consciência religiosa. Tal gênese está radicada, para nosso autor, na subjetividade humana e revela algo de negativo sobre a própria consciência - a saber, que há nela uma *cisão*. O homem religioso encontra-se, necessariamente, cindido, separado de algo que lhe era muito próximo e do qual sente profunda falta. É a partir

desse homem autenticamente religioso, porque verdadeiramente repartido, que nasce Deus e a religião como procedimento terapêutico que tratará de amenizar essa distância.

No entanto, é fora da consciência religiosa que Feuerbach poderá encontrar os reais motivos da cisão. Se na religião, ela aparece como a distância entre Deus e homem, fora dela se revelará como a distância do homem consigo mesmo, com a sua essência. As teorias feuerbachianas sobre a consciência e a essência humana fundamentam uma viragem antropológica na interpretação do fenômeno religioso. Tal teoria anuncia: só o homem possui religião porque só o homem possui de fato uma consciência, quer dizer, apenas quem possui a consciência interior do seu gênero, da sua própria essência (daquilo que lhe faz ser o que é), tem já uma vida dupla: uma vida cindida entre a consciência interior de um gênero infinito e a vida individual finita.

Porém, o desconhecimento ou afastamento do gênero humano como medida última para o indivíduo aprofunda *patologicamente* essa cisão, colocando as, até então, necessariamente reconciliáveis esferas do indivíduo e do gênero em um crucial desacordo. Esse desvio patológico, ocorre nos adverte, Feuerbach, por uma inversão (característica à consciência religiosa) na relação do homem, enquanto sujeito consciente, com seus objetos. O sujeito essencialmente genérico transporta, para conhecer os objetos, primeiramente a sua essência para fora de si, antes de encontrá-la dentro de si. O objeto é, assim, necessário para que o homem se conheça e tenha de fato uma consciência da sua essência, do seu gênero. O que acontece especificamente com o fenômeno religioso em geral é que o homem projeta num objeto a sua essência, mas não volta a reapropriar-se dela, criando uma consciência de si incompleta ao tornar esse objeto em um autônomo sujeito-dono das forças do seu próprio gênero. Deus nasce, portanto, de um desvio da consciência humana. Deus é, *simplesmente*, a essência humana não reconhecida pelo homem.

É somente com a análise filosófica desalienada e consciente dos poderes do homem, aponta Feuerbach, que se pode sair dos *temporários* enganos da religião e traduzir a verdade da religião para uma verdade integralmente humana, isto é, somente com a inteira consciência e realização do gênero humano o homem deixa de estar cindido, repartido, mutilado:

A lagarta da couve é um insecto, mas ainda não é o insecto inteiro; em relação a si, não há dúvida de que é completa, é o que deve e pode ser; mas apesar de seu egoísmo auto-suficiente encontra-se ainda inscrito ‘*nela e acima dela*’ algo que só um dia deverá e poderá ser – a borboleta. (...) Por isso, se o homem passa da adolescência para a juventude, da escola para a vida, da condição de escravo para a liberdade, da indiferença pelo sexo para o amor, exclama espontaneamente em todas estas transições (...): ‘Só agora me tornei num *ser humano*’, pois só agora se tornou num ser humano *completo*, só agora satisfaz um impulso essencial, até aí desconhecido ou violentamente reprimido, da sua natureza. (FEUERBACH, 2005, p.178)

Referências Bibliográficas

FEUERBACH, Ludwig. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. Sobre “A Essência do Cristianismo” em relação com “O Único e a sua Propriedade” de Stirner. In: *Filosofia da Sensibilidade – Escritos (1839-1846)*. Trad. Adriana Veríssimo Serrão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

HEGEL, Georg W. F. *Fenomenologia do Espírito (Parte I)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

LÖWITH, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Gallimard: Paris, 1981.

PRÉ-SOCRÁTICOS, OS. *Vida e Obra*. Editora Nova cultural: São Paulo, 1996.

PLATÃO. *Diálogos (Col. Os Pensadores)*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

REDYSON, Deyve. Uma filosofia para o futuro: semelhanças e distâncias entre Feuerbach e Nietzsche. In: Eduardo F. Chagas; Deyve Redyson; Marcio Gimenes de Paula [Organizadores]. *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. *A Humanidade da Razão*. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 1999.

_____. *Feuerbach e a apoteose da vida*. In: Eduardo F. Chagas; Deyve Redyson; Marcio Gimenes de Paula [Organizadores]. *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

SOUZA, Draiton Gonzaga de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: Edipucrs, 1993.

SOUZA, José Crisóstomo de. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano*. Salvador: Centro Editorial e Gráfico da UFBA, 1992.

TOMASONI, Francesco. *Ludwig Feuerbach – Biografia Intellettuale*. Editrice Morcelliana: Brescia, 2011.



A RELAÇÃO ENTRE SENTIMENTOS E O ESTUDO DA MORAL

Ana Gabriela Colantoni

RESUMO: Em Aristóteles, o prazer pode fazer o homem cometer atos vis, enquanto a dor pode impedi-lo de realizar atos nobres. Por isso, para o autor, é preciso ponderar prazer e dor pelo hábito, de tal modo a tornar-se um homem virtuoso, que sente prazer ao realizar ações nobres. Diferentemente, para Kant, uma ação perde seu valor moral caso seja realizada por causa de alguma inclinação, ou seja, se uma ação foi realizada com prazer, ainda que ela seja correta, ela perde o valor moral. De um lado oposto, temos Mill, que considera moral o que traz felicidade, e a felicidade é gerada pela maximização do prazer e minimização da dor. Ainda que com tratamento diferenciado, estas três correntes relacionam o estudo da moral aos sentimentos, o que consideramos um erro. Defendemos que o certo e o errado devem ser analisados de forma lógica e racional para o atingimento de determinada finalidade, de tal modo que o sentimento gerado pela ação não pode ser capaz de dignificar juízos morais e nem de ser fundamento para a constituição dos mesmos.

Palavras-chave: prazer; dor; moral.

ABSTRACT: In Aristóteles, pleasure can make a man commit evil acts, as the pain can stop you to perform noble deeds. Therefore, for the author, one must consider pleasure and pain by habit, so to become a virtuous man, who delights to perform noble deeds. Unlike, for Kant, an action loses its moral value if it is performed because of some inclination, ie, whether an action was performed with pleasure, even if it is correct, it loses its moral value. In an opposite side, for Mill, morality is measured by happiness, and happiness is generated by maximizing pleasure and

minimizing pain. Although with different treatment for these three currents, the moral analysis is connected with moral sentiments, which we consider an error. We defend that right and wrong should be analyzed with a logical and rational to the achievement of a specific purpose, so that the feeling generated by the action may not be able to dignify moral judgments and not be grounds for the constitution thereof.

Keywords: pleasure; pain; moral.

Como existem muitas definições sobre o que seja o conceito de moral e o conceito de Ética, faz-se necessário especificar em qual sentido será usado aqui. Moral é o que é certo e imoral é o que é errado, de acordo com a Ética. Amoral é o que não é digno de juízo de acordo com a Ética. E Ética será utilizado no sentido de Ética normativa, ou seja, é a disciplina que investiga e cria regras geradoras de juízos capazes de orientar a conduta humana para determinada finalidade. Independentemente das correntes da Ética normativa (ética das virtudes, deontologia, utilitarismo), as regras éticas possuem a finalidade de gerar ações que independam da posição do sujeito (tem que ser universal), ainda que a análise circunstancial (específica) seja permitida para alguns dos pensadores. Nesse trabalho, analisaremos as regras de três filósofos representantes das correntes da Ética normativa, bem como suas relações com os sentimentos, para, posteriormente, propormos um modelo de regras desvinculado dos sentimentos, ou, pelo menos, com vinculações diferentes das feitas anteriormente.

Pensemos em uma situação em que um ato seja obviamente imoral. Nessa situação, podemos imaginar uma pessoa que sente prazer em realizar esse ato e outra pessoa que sente desprazer em fazê-lo na mesma circunstância. Embora nos parecessem claro e evidente que a simples ação seja suficiente para a dignificação da atitude, o que também inferiria nobreza ao executor, verificamos que isso não é consensual de acordo com as regras éticas criadas ao longo da história da filosofia, como mostraremos neste trabalho. Inclusive, para o utilitarismo, se a ação foi capaz de gerar prazer, ela não poderia ser considerada uma ação obviamente imoral.

A verificação imediata ao julgarmos que a ação foi imoral em ambos

os casos se deve por nossa consideração sobre o que seja relevante para a análise. Diferentemente dos clássicos, defendemos que a grande relevância está somente sobre a ação efetiva e não sobre o sentimento (de prazer ou desprazer) prévio ou aquele provocado pela ação, uma vez que os sentimentos são involuntários ou até mesmo formados a partir de um padrão cultural, e, portanto, relativos ao mesmo. Isto é, o sentimento de certo e errado sobre as ações humanas são gerados a partir das leis, da religião e dos costumes. Mas, se esse sentimento é relativo, então ele não pode ser utilizado como fundamento de uma análise que visa prescrever ações que independam da cultura de seu executor.

Ao fazermos essas breves considerações, nós não pretendemos aniquilar os sentimentos de prazer e de dor ocorridos em uma ação relacionada à moralidade. Apenas defendemos que esse sentimento não tem que ser modificado para que o homem seja virtuoso, e também que o sentimento não é capaz de tirar a dignidade de uma ação moral e, além disso, que o mesmo não pode servir de fundamento para a dedução dos juízos.

Como o objetivo da investigação Ética é a orientação da conduta, se fosse possível a derivação de seus juízos a partir dos sentimentos, ela não cumpriria seu objetivo, posto que os sentimentos sejam muitos, mas o juízo buscado é único. Defendemos que a investigação deve ser capaz de modificar sentimentos e atitudes, e não o contrário. Ou seja, a partir da pesquisa sobre o que seja moral, podemos rever nossos atos, de tal modo que nossas ações possam ser mais impessoais e mais universalizáveis. Além disso, após os resultados da investigação sobre o que seja moral, poder-nos-emos utilizar da arte como instrumento, no intuito de ampliação da possibilidade de mudanças de sentimentos.

Para darmos início a essa defesa, vejamos a diferença da Ética prática para a Ética normativa. A Ética prática estuda casos específicos, em que é possível a aplicação prática de regras desenvolvidas a partir da Ética normativa. Em linhas gerais, vejamos as principais regras que elegemos como as mais relevantes da Ética normativa, devido às influências sofridas e deixadas ao longo da história da filosofia. Em Aristóteles (2009), representante da ética das virtudes, a virtude é alcançada pela mediania, ou seja, pela ponderação entre excessos e faltas. Para deontologia de Kant (2009), a ação somente é boa se ela ocorrer de acordo com o dever e por causa dele. E o dever deve

ser deduzido da lei universal. Logo, de acordo com Kant, devemos agir somente se a máxima de nossa ação puder ser universalizada de forma geral, sem analisar as particularidades das circunstâncias. Por outro lado, o utilitarista Mill (2007) diz que a moral está relacionada com a felicidade, que só será atingida com a maximização do prazer e minimização da dor, a partir da análise das consequências.

Para analisar uma questão da Ética prática contemporânea, podemos aplicar essas regras, ainda que esses filósofos nunca tenham pensado sobre questões específicas de nossos tempos. Isso é desenvolvido também como metodologia de pesquisa e ensino, com o intuito de proporcionar aos pesquisadores e alunos um contato mais íntimo com o filósofo, visto que precisam entender profundamente suas regras para poder aplicá-las, e também com o intuito de desenvolvimento da argumentação crítica pelos mesmos.

Quando aplicamos essas regras para situações simples, na maioria das vezes, chegamos às mesmas conclusões. Por exemplo, preciso saber se passar no sinal vermelho enquanto dirijo no dia-a-dia é uma atitude moral. Quaisquer das regras que aplicarmos, obteremos a mesma conclusão: essa atitude é imoral, seja pela ponderação de Aristóteles, seja pelo dever de Kant, seja pela análise utilitária de Mill. Entretanto, esse tipo de situação não apresenta relevância para a investigação Ética.

A investigação tem relevância, de fato, quando a aplicação das regras nos leva a conflitos de posicionamentos para situações específicas. São os chamados dilemas morais. E, comumente são formulados a partir da influência dos sentimentos sobre as regras filosóficas. Vejamos então, como esses autores relacionam a moral com os sentimentos.

Primeiramente, observaremos como Aristóteles relaciona os sentimentos com os valores e atitudes:

Por um lado, o que se abstém dos prazeres do corpo e nisso encontra motivo de regozijo é temperado; mas já o que se entedia com essa prática é devasso. Do mesmo modo, é corajoso quem resiste em situações terríveis e nisso encontra motivo de regozijo ou, pelo menos, não sente medo. Por outro lado, já é covarde o que nas mesmas situações sente medo. A

excelência ética constitui-se, portanto, em vista de fenômenos de prazer e de sofrimento. É, assim, por causa do prazer que incorremos, por um lado, em ações vergonhosas. É, do mesmo modo, também que por causa da ansiedade causada pelo medo nos podemos afastar de efeitos gloriosos (ARISTÓTELES, 2009, p. 43).

Queremos destacar a forma com a qual Aristóteles enfatiza os sentimentos vivenciados para detectar se um homem é virtuoso. Também admite que os sentimentos influenciam a conduta e, por isso, precisam ser controlados. Para ele, devemos controlar prazer e dor, e, até mesmo, esses sentimentos podem ser educados na juventude pelo hábito, pois os prazeres podem nos levar a cometer atitudes vis, enquanto a dor pode nos impedir de realizar atos nobres.

Para nossa análise, pouco importa os sentimentos vivenciados na situação para a designação de virtuoso a um homem. O que importa é a imputação de valor verdade feita pela pessoa para determinado juízo e o modo como ela age a partir disso. Imagine um caso em que ocorre uma trapaça em um jogo. Um juízo moral pode ser elaborado, pois, existe um conflito de interesses significativo e direto, entre o interesse do que trapaceia e o do trapaceado. A análise desse caso para se atingir a universalização é bem óbvia e o juízo moral pode ser facilmente construído “É errado trapacear”. Defendemos que, se regozijo em praticar essa ação ou se lamento, não possui qualquer relevância para que eu seja considerada virtuosa ou viciosa. Entretanto, podemos dizer que, segundo a linha aristotélica, apenas se eu regozijar com o fato de não trapacear eu serei considerada virtuosa.

De acordo com a deontologia, especificamente em Kant, isso ocorre ao inverso. Pois, uma ação feita por qualquer inclinação perde seu valor moral.

Ser caridoso quando possível é um dever e, além disso, também há muitas almas por temperamento tão solidárias que, mesmo sem outro motivo de vaidade ou proveito próprio, encontram um íntimo deleite em espalhar alegria ao seu redor e que podem regozijar-se com o contentamento dos outros na medida em que

este é obra sua. Mas eu afirmo que, em tal caso, semelhante ação, por mais conforme ao dever, por mais amável que seja, não tem, contudo, qualquer verdadeiro valor moral, mas vai de par com outras inclinações, por exemplo, a inclinação à honra que, quando por sorte acerta com aquilo que de fato é de proveito geral e conforme ao dever, por conseguinte digno de honra, merece louvor e incentivo, mas não alta estima; pois à máxima falta o teor moral, a saber, fazer semelhantes ações não por inclinação, mas, sim, *por dever* (KANT, 2009, p. 119).

Enquanto para Aristóteles o regozijo em realizar ações morais é capaz de dignificar o homem, para Kant, o regozijo em praticar o que seja certo moralmente (que pode ser o sentimento provocado pelo desejo de honraria conforme citação acima) é capaz de tirar o valor moral da ação. Portanto, no exemplo anterior, caso eu sentisse prazer não trapacear, minha ação perderia o valor moral. E o que queremos mostrar é que tanto Aristóteles quanto Kant equivocaram-se sobre este ponto, pois o sentimento não é capaz de incutir nobreza ao homem ou de tirar a dignidade de sua ação.

Antes de passarmos adiante, é preciso pontuar uma questão aparentemente controversa. Em Kant, a ação só é boa se ela for guiada pela “boa vontade”. Não poderíamos dizer que ela seria uma espécie de sentimento fundamental para uma investigação moral? Se os sentimentos tiram a dignidade de uma ação, e a “boa vontade” é um sentimento, ela tiraria a dignidade da ação?

Contudo, a vontade, só é boa se ela estiver de acordo e por causa do dever, e é necessária para corrigir a influência sobre o ânimo das inclinações, por isso “a boa vontade parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz” (KANT, 2009, p. 103). A boa vontade é um sentimento que faz com que o dever seja necessário por respeito à lei, e isso a separa dos demais sentimentos. Por causa disso, a análise proposta por Kant para se chegar a um juízo específico é racional, ainda que os demais sentimentos sejam capazes de tirar o valor moral da ação.

A investigação utilitarista de Stuart Mill leva-nos a conclusões completamente diferentes da de Kant, pois é justamente o sentimento

de prazer que nos garante que a ação seja moral.

O credo que aceita, como fundamento da moral, a Utilidade, ou o grande princípio da felicidade, sustenta que as ações estão certas na medida em que tendem promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o oposto da felicidade. Através da felicidade pretende-se o prazer e ausência de dor; por infelicidade, dor e a privação do prazer (MILL, 2007, p.22).

Para Mill, se uma ação não gerar prazer, ela não é uma ação moral. Ao contrário, ações que geram prazer para a maioria dos envolvidos são consideradas ações morais. Entrementes, se fôssemos assim considerar, teríamos que aceitar ações que geram sentimentos de prazer de uma população cuja maioria é preconceituosa. Como seria possível defender cotas para negros, a liberdade sexual da mulher, a condenação de práticas de desrespeito aos homossexuais, o respeito aos animais e ao meio ambiente? Até mesmo as práticas nazistas seriam justificadas pelo sentimento de prazer gerado pelos arianos na tortura e tentativa de extermínio dos judeus. Concluindo, não é razoável deduzir juízos morais de sentimentos de prazer e dor.

Além disso, Mill fez suas considerações, como se todos tivessem a mesma relação com os sentimentos:

Assim sendo é um fato inquestionável que aqueles que estão inteirados de ambos os prazeres e igualmente capazes de avaliá-los e apreciá-los, dêem uma preferência mais notada àquele que dá vida às suas faculdades mais elevadas. Poucas criaturas permitiriam ser transformadas em quaisquer dos mais inferiores animais por uma promessa da mais completa satisfação de prazeres animais; nenhum ser humano inteligente consentiria ser um tolo, nenhuma pessoa instruída gostaria de ser um ignorante, nenhuma pessoa de sentimento e consciência seria (sic) desejaria ser egoísta e vil, mesmo

embora pudesse ser convencida de que o tolo, o estúpido ou o biltre estão mais satisfeito com seu destino do que ela com o seu (MILL, 2007, p. 24).

Muitas vezes julgamos o que é certo ou errado pelos sentimentos, como se tivéssemos uma espécie de juízo intuitivo. Todavia, podem ser gerados sentimentos diferentes em pessoas diferentes a respeito da mesma situação. Isso ocorre porque nossos sentimentos são gerados a partir de padrões de comportamento consolidados. Teríamos, então, que os sentimentos são relativos. Logo, se os juízos morais pudessem ser deduzidos dos sentimentos morais, teríamos que admitir um relativismo moral em que o certo e o errado variassem de acordo com os costumes. Mas, admitirmos um relativismo moral é o mesmo que dizer que a Ética não tem o propósito de orientar condutas, e chegaríamos ao niilismo ético. Portanto, embora tradicionalmente exista uma vinculação do estudo da moral com os sentimentos de dor e prazer, a desvinculação para a análise e investigação dos juízos é muito mais adequada para que a Ética cumpra seu objetivo.

É bastante considerável o desenvolvimento dos argumentos para a análise das ações práticas a partir das regras construídas pela história da filosofia, mas não é suficiente para que as análises aplicadas possam efetivamente orientar a conduta.

Defendo que essas dificuldades próprias dos dilemas podem gerar um descaso com a investigação Ética. Por isso ocorre uma inversão, em que, ao invés das investigações morais servirem para alteração de atitudes, os costumes e os sentimentos gerados por eles têm servido como parâmetro do que é certo ou errado moralmente, o que é indevido pelos motivos já apresentados aqui.

Portanto, é preciso entender os requisitos de uma teoria ética, para podermos desenvolver regras que cumpram tais objetivos. O filósofo contemporâneo Hare (2003) enumera tais requisitos: neutralidade (os argumentos devem ser aceitos por todos os interessados na discussão); praticidade (a conclusão deve estar relacionada à ação efetiva); incompatibilidade (os desacordos devem ser assumidos sem artefatos da linguagem); logicidade (respeitar relações lógicas); arguibilidade (não

permitir a discussão quando não existir conflito de interesses e permitir solução quando o mesmo existir); conciliação (capaz de fazer com que as pessoas revejam seus posicionamentos) (HARE, 2003, p. 164-168).

Com esses requisitos, defendo que podemos criar uma regra que os contemple integralmente. É com esse intuito que defendemos que o objetivo da investigação Ética tem que ser o de garantir a liberdade individual e de interferir investigativamente somente quando existir conflitos significativos de interesses na busca de respostas que gerem juízos possíveis de serem universalizáveis.

Esse objetivo é criado e defendido também a partir de reflexões feitas com a análise do contexto histórico. Nas sociedades primitivas, os valores coletivos coincidiam com os valores individuais, mas com o desenvolvimento humano, que acarretou e foi acarretado pela complexidade do sistema capitalista, capaz de produzir novos instrumentos e novas possibilidades, os valores diversificaram-se. Com novas possibilidades, novos interesses surgem, e assim, os valores individuais não coincidem mais com os coletivos (BARROCO, 2008, p. 60).

O contexto destacado por Barroco e o requisito de arguibilidade de Hare (enumerado anteriormente) confirmam a importância da preocupação com a questão da liberdade individual. Retomemos como Hare expressa esse requisito:

Vocês podem lembrar-se de [...] eu disse que a forma de argumento que estava lá defendendo não nos habilitava a discutir sobre ideais em que os interesses de nenhuma outra pessoa são afetados; se eu estava certo, esse pode ser um exemplo de uma questão que *não pode* ser resolvida por argumentos. Por outro lado, argumentei que onde os interesses de outras pessoas *são* afetados, argumentos convincentes a respeito de questões morais estão disponíveis [...]. Chamemos então nosso requisito moderado, o de que a teoria deve fazer *algo* para resolver desacordos morais pelo uso de argumentos, de requisito da *arguibilidade* (HARE, 2003, p. 167).

Se, conforme Barroco, na contemporaneidade, temos uma diversificação de interesses, e se, conforme Hare, não se deve discutir quando não há conflito de interesses, então, a liberdade individual deve ser garantida. Entretanto, garantir a liberdade não significa falta de posicionamento ou um posicionamento reacionário, como comumente a bandeira da liberdade é interpretada. A defesa da liberdade nem sempre é utilizada para a reafirmação dos interesses burgueses. Ao contrário, pois a defesa da liberdade individual, por ser impessoal, exige a investigação de situações em que ainda exista opressão no intuito da criação de juízos que expressem a desaprovação de tais situações opressoras, bem como exige atitudes coerentes aos juízos expressos que tenham capacidade de transformação. Com isso, a Ética assume um papel emancipatório e, diferentemente da consolidação histórica de sua imagem, ela não assume o papel repressivo.

Esse equívoco também é fruto dos chamados “sentimentos morais”. Por mais que seja fato a existência diversificada de interesses, existem também comportamentos padrões de uma cultura. E, naturalmente, esses comportamentos são geradores da maioria dos sentimentos de aprovação ou desaprovação de atitudes, o que é comumente confundido com a moral. Portanto, é preciso fazer a distinção entre a moral ordinária e a moral.

Em filosofia, especificamente, na lógica, a palavra “ordinária” não possui a carga pejorativa do coloquial, apenas designa algo oposto ao extraordinário, ou seja, expressa algo comum, sem reflexão ou investigação sistemática. Nesse sentido, a moral ordinária, ao invés de designar o que seja certo de acordo com a Ética, como especificado no início desse artigo, designa algo que seja certo de acordo com o padrão, ou seja, os juízos da moral ordinária são deduzidos das religiões, das leis ou dos costumes. Desse modo, a moral ordinária é repressora, por não admitir a diversidade, não garantir a liberdade individual, e apenas reafirmar os valores já consolidados através de sentimentos supostamente morais.

Em resumo, não aceitamos que os sentimentos dignifiquem o agente, como propõe Aristóteles, nem que alguns sentimentos sejam capazes de tirar o valor moral de uma ação, como propõe Kant, nem que eles possam servir de fundamento para a dedução de juízos morais, como propõe Mill ou como ocorre com a moral ordinária. Por outro lado, defendemos a definição

do objetivo da Ética para que a moral tenha um objeto, ou seja, para que sua investigação não seja subjetiva ou influenciada pelos sentimentos da forma como citamos. A partir da definição do objetivo, a investigação exige uma sistematização metodológica para que seja alcançado determinado fim. Por isso, também defendemos que a pesquisa sobre a moral é racional e, de certo modo, livre dos sentimentos. A definição do objeto permite que a Ética seja funcional, ou seja, permite o desenvolvimento de prescrições e juízos analisados sistematicamente para cumprir determinada finalidade.

Por exemplo, imagine que meu objetivo seja “não me alimentar de carne vermelha”. Assim, teremos que a prescrição “não coma carne de vaca!” é coerente com o juízo “comer carne de vaca é errado”, e que esse juízo é verdadeiro de acordo com a finalidade buscada de “não me alimentar de carne vermelha”. Essa prescrição e juízo seriam uns dos mais imediatos a partir do objetivo especificado. Tão imediato quanto aqueles que poderiam ser formulados caso eu substituísse a palavra “vaca” por “porco”. Entretanto, poderíamos continuar a investigação e observar factualmente que os alimentos denominados energéticos são elaborados a partir de uma substância retirada do boi. Então, a partir da informação factual, teríamos que a prescrição “não tome energético!” estaria coerente com o juízo “tomar energético é errado”, e que o mesmo seria considerado “verdadeiro” a partir de meu objetivo exposto. E essa verificação é independente do prazer que sinto ao tomar energético. Com esse exemplo, o que queremos dizer é que a definição da finalidade permite a análise objetiva e racional das prescrições e juízos. Mas, para essa análise fazer sentido, é preciso optar por essa finalidade, o que podemos chamar de projeto.

Com essa analogia, queremos mostrar que optar pelo objetivo de “garantir a liberdade individual e interferir quando existir conflitos de interesses na busca da impessoalidade e universalização” é o que defendemos como opção pelo projeto “Ética”. E que, a partir dessa opção, as respostas sobre as prescrições e juízos podem não ser óbvias, mas são objetivas e dignas de investigação sistemática, independente dos sentimentos gerados a partir da ação.

Por outro lado, é bem verdade que muitas pessoas não guiam suas ações pelo que seja certo moralmente, elaborado a partir da racionalidade. Por isso, aqueles que optaram pelo projeto da moralidade possuem deveres

não só de posicionamento e ação própria, quanto deveres de persuasão política, pela própria natureza do objeto. No caso da nutrição, em que podemos dizer que o objetivo é “alimentar-se de tal modo a obter longevidade”, a não opção de uma pessoa por esse projeto não impede a opção de outra pessoa, ou seja, as prescrições seguidas por aqueles que optarem por essa finalidade será diferente das cumpridas por aqueles que não optarem, porque a ação de uma pessoa não interfere na ação da outra. Entretanto, para que o projeto da Ética seja cumprido, todos devem optar por ele, pois, se os outros não tiverem esse propósito, meus interesses poderão ser feridos e vice-versa.

Entretanto, “por ironia do destino”, embora tenhamos tentado fazer a desvinculação do estudo da moral aos sentimentos, sabemos que o mais importante é a ação e que o que modifica a ação comumente não é a racionalidade, mas sim o sentimento. Sabemos também que a arte é mais eficaz para modificar sentimentos que o estudo racional. Nesse sentido, após a investigação objetiva dos juízos morais, podemos e devemos nos utilizar da arte no intuito de reforçar sentimentos que estejam de acordo com a análise moral, ou para desconstruir sentimentos que estejam em desacordo com a análise. Assim, somente depois da investigação, a Ética deve se aproximar da Estética.

Além disso, pós analisarmos o utilitarismo em relação aos sentimentos e mostrarmos a importância da definição do objetivo da Ética, podemos destacar outro aspecto de contraposição com relação à independência dos sentimentos. Refiro-me à questão de que ainda que o objetivo seja a universalização, os sentimentos de prazer e de dor são levados em consideração mesmo que apenas como fatos. Por exemplo, trapacear é errado porque nessa ação existe conflito de interesses e consigo perceber que aquele que está sendo trapaceado é vítima. Mas, por que posso dizer que o que está sendo trapaceado é vítima? Não seria porque ele sente um tipo de dor? Por outro lado, anteriormente, não mostramos que os sentimentos de prazer e de dor não podem ser fundamentos de nossa análise? Não mostramos que a maneira utilitarista de verificação dos juízos é também equivocada?

Portanto é preciso destacar que aceitar o sentimento na análise é diferente de aceitá-lo como fundamento. A independência necessária é a

fundamental. Não poderíamos aceitar que uma vida fosse crucificada para salvar a vida de cinco, simplesmente porque isso geraria mais prazer e evitaria maior quantidade de dor. A análise dessa maneira trataria os sentimentos de prazer e de dor como fundamento da mesma, o que contestamos. Para sermos coerentes, uma vida não poderia ser crucificada nesta situação pelo seguinte motivo: a análise precisa cumprir o objetivo da Ética – e somente esse é o fundamento. Assim, se o indivíduo não é o causador da morte das outras cinco vidas, o conflito direto de interesses não existe, e sua liberdade individual deverá ser respeitada, o que garante a independência fundamental dos sentimentos na análise.

Como pudemos verificar, nosso trabalho não elimina completamente os sentimentos da investigação sobre o que seja moral, apenas elabora uma abordagem diferente.

Bibliografia

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: editora Atlas, 2009.

BARROCO, Maria Lúcia. *Ética: Fundamentos Sócio-Históricos*. São Paulo: Cortez, 2008.

HARE, R. M., *Ética: problemas e propostas*. Tradução de Mário Mascherpe e Cleide Antônia Rapucci. São Paulo: Unesp, 2003.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Barcarolla, 2009.

MILL, S. *Utilitarismo*. Tradução de Rita de Cássia Gondim Neiva. São Paulo: Escala, 2007.



O ETHOS CRISTÃO EM HEGEL E NIETZSCHE A PARTIR DOS CONCEITOS DE “DESTINO” E “AMOR”

Adilson Felício Feiler¹

RESUMO: A ética cristã possui em Hegel e Nietzsche um terreno comum: representado pelo embate da moral, que é o estranhamento provocado pela positividade da lei. Assim, pelo movimento de reconciliação, representado pela abertura do destino como pela unidade do amor, ambos os autores se aproximam de um ethos cristão. Por essa razão, a dialética hegeliana supera o fechamento e dogmatismo, para assumir a abertura e o porvir, portanto uma filosofia de plenitude.

Palavras-chave: ética; moral; Cristianismo; amor; destino.

ABSTRACT: The Christian ethics in Hegel and Nietzsche has a common ground: represented by the shock against the moral, which is the estrangement caused by the positivity of law. Thus, by the movement of the reconciliation, represented by the opening of fate as by the unity of love, both authors approach of a Christian ethos. For this reason, the Hegelian dialectics surpasses the closure and dogmatism, to assume the opening and the forthcoming, hence a philosophy of fullness.

Key-words: ethic; moral; Christianity; love; fate.

Considerações Iniciais

A universalidade e a singularidade da vida atestam seu caráter de plenitude, isto é, de abertura para se atingir pontos culminantes de potência que implicam na quebra de estruturas cristalizadas na lei moral positiva; com isso, o destino deixa de ser rejeitado como estranho, para ser assumido com amor. A vida, assim compreendida, se desprende de todas aquelas estruturas fortes que até então, segundo Nietzsche, eram consagradas pela cultura ocidental. Contudo, segundo Jürgen Habermas, antes de Nietzsche, Hegel se apresenta como aquele que considera a modernidade um problema, ao desacreditar na existência de verdades eternas, consideradas produtos passageiros de um tempo histórico em que urge o desmascaramento das ciências humanas pela crítica da razão¹.

Em seu fragmento da juventude, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, Hegel aposta na possibilidade efetiva de um ethos cristão; e este se depreende da aproximação dos temas do Destino ao do Amor cristão, pois: “(...) no amor toda a idéia de dever se desvanece” (HEGEL, 2010, p. 379). O amor cristão transcende toda e qualquer esfera do dever e da moral que em si é estranho (*fremd*), alienação para uma esfera de unidade e plenitude da vida. A vida que em si é universal é também individual, já que é experimentada na singularidade por sujeitos individuais. E é só assim que o sujeito se reconhece como sua própria vida, como um retorno, uma aproximação de si mesmo. Este si mesmo particular carrega a marca do universal superado e guardado. É no destino que o homem reconhece sua própria vida, que é composta de uma multiplicidade de impulsos naturais da vontade, não como uma mera sucessão de fatos, mas como abertura, como porvir. Daqui nos aproximamos da leitura que Nietzsche faz de Jesus no seu *Anticristo*, ao afirmar que o único cristão que existiu morreu na cruz. E isto por questionar a ordem judaica em voga nos seus conceitos de “(...) (‘pecado’, ‘salvação’, ‘graça’, ‘castigo’, ‘perdão dos pecados’)” (NIETZSCHE, 1999, p. 181).

O ethos singular cristão, que se depreende das noções hegelianas e nietzschianas de Destino e Amor, não estaria pautado sobre o enfraquecimento daquelas estruturas que outrora asseguravam o edifício da cristandade?

1 Cf. HABERMAS, 2000, p. 412

Com isso, não estaríamos mais próximos da verdadeira mensagem pregada e vivida por Jesus de Nazaré? A subversão dialética do conceito, como também da própria noção de dever e a afirmação das opções vitais não funcionariam como *dinamites* daquela velha estrutura sob a qual estava edificada a cristandade?

Em Nietzsche o destino é a sorte da vida daqueles que não se resignam à felicidade dos fracos, mas que se lançam com valentia e coragem frente às situações adversas, como foi o caso de Jesus de Nazaré. Tanto em Hegel como em Nietzsche o amor cristão vai além da lei e da moral. E é daqui que brota um conteúdo ético em ambos os filósofos – a constatação da noção de destino seja pela subversão dialética de seu conceito (Hegel), como na afirmação de suas opções vitais (Nietzsche), como Amor cristão. Pois, é no Amor que a vida se encontra e se afirma para além de toda e qualquer imputação moral, que age como força estranha (*fremd*), como positividade, ou como moral. Ora, o ethos cristão, destacado nesta pesquisa, que não visa sintetizar Hegel e Nietzsche, mas apresentar certas aproximações, não consiste num problema externo a ambos, pois se depreende da própria preocupação que tem gerado ambas as discussões.

A pesquisa que segue, consiste numa leitura de Hegel e Nietzsche precisamente do *Espírito do Cristianismo e seu Destino*² (Hegel) e do *Anticristo* (Nietzsche). Destas leituras o foco da atenção reside no uso que ambos os autores fazem das noções de “Destino” e “Amor”; e como, pelo uso, de tais noções se pode afirmar um ethos cristão.

1. A vida como imediatidade: o destino

O caráter de universalidade da vida assegura a ela o estatuto de superioridade à justiça e à lei moral. No entanto, a vida que em si é universal, é também individual, pois é na sua experiência singular que ela goza de sua plenitude, como um destino.

2 Este fragmento, que antecede o sistema hegeliano, constitui na visão de Wilham Dilthey o trabalho mais belo de Hegel. No entanto, cabe cautela, quanto ao fato de Hegel a ter compilado num todo acabado ou por fragmentos separados, por essa mesma razão muitos resistem em concebê-la enquanto obra, mas apenas enquanto fragmento. De acordo com as pesquisas atuais, o trabalho faz parte do período anímico de Hegel, referente aos anos de 1797 a 1800 quando de sua estada em Frankfurt. (Cf. BECKENKAMP, 2009).

A crítica de Hegel à teologia cristã é devida ao seu destino, que se tornou uma falsificação do conteúdo original de seu fundador. Hegel, por isso, desenvolve uma reflexão que visa responder à angústia moral de uma época, marcada pela perda da dimensão da plenitude da vida. Pois, mediante um processo dialético a filosofia conduz a uma reconciliação com o presente histórico. Hegel mostra que o movimento histórico do espírito, a verdade de toda a religião histórica, tende a se fundar na religião cristã, a religião absoluta.

Assim como o radicalismo de Hegel com relação à moral cristã foi mais sentido nestes escritos da juventude, culminando na sua reinterpretação do Cristianismo através do *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, o radicalismo de Nietzsche cresceu de acordo com a sua produtividade, vindo a atingir seu auge com seus últimos escritos da maturidade, culminando no *Anticristo*. Como o Hegel da maturidade se torna mais preciso, do ponto de vista conceitual, conservando a estrutura orgânica de seu sistema, os seus ensaios da juventude, por respirarem distância, abertura e originalidade possuem simplicidade, como os escritos da maturidade de Nietzsche³.

A vida compreendida enquanto força, em Nietzsche, revela o seu caráter trágico e que, no destino, encontra a sua expressão máxima; um destino que se vincula a uma dialética cristã, cujo pensamento se realiza em termos de justificação, redenção e reconciliação⁴. Em Jesus, essa dialética tem como ponto de partida a imediatidade do contexto em que viveu, de modo que toda espécie de fixações, como o dogma e a lei, encontram nele uma instância crítica. Contudo, como membro de um contexto judeu, Jesus foi um observante da lei e dos seus costumes, por não deixar-se determinar por elas. Não teve a intenção de “(...) redimir os ‘homens’, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade.” (NIETZSCHE, 1999, p. 207): na prática Jesus reconcilia o imediato e a crítica, ao mesmo tempo. Todo o projeto de Jesus foi o de levar a humanidade a assimilar uma prática que enfatize o seu valor mais alto: a vida, para além de toda fixação, como reconciliação plena.

3 Cf. KAUFMANN, 1965, p. 63

4 Cf. KRELL, 1986, p. 28

Distante de toda e qualquer forma de ressentimento, por ser mais imediato, o princípio do qual Jesus⁵ parte é o de não se determinar por nenhuma das partes, mas se elevar para além delas, e, ao mesmo tempo, as incluir e elevar num nível superior. O contexto em que Jesus surge é aquele de plenas esperanças messiânicas, com isso quem quer que surgisse com pretensões de liderança despertaria o ânimo e a curiosidade. Jesus criticou o formalismo da lei judaica, no entanto também aumentou o rigor da lei ao exigir de seus seguidores obediência incondicional⁶. Ele não veio promover uma revolução político-social, mas uma subversão pessoal a partir do coração humano com reflexos para a vida social. Pois, “(...) ele não estava vinculado a nenhuma outra parte do mesmo, mas colocou-se contra o todo. Estava, portanto, ele mesmo acima (do destino) e procurou elevar o seu povo (sobre este)” (HEGEL, 1994, p. 317). Jesus, de acordo com a leitura de Emílio Brito⁷, anuncia ao povo uma maneira nova de julgar o valor humano; anuncia outro lado da vida: uma vida nova que não depende da lei, mas que é aberta à plenitude de seu espírito, de seu ser. A lei se completa, assim, na santidade do amor, que sintetiza a relação íntima entre palavra e ação, distante de toda e qualquer potência estranha. O que Jesus fez foi, não apenas, não se deixar determinar por alguma parte, mas, muito além disso, ensinou isto ao seu povo. O que ele introduziu, foi uma prática de vida, de modo que

(...) – seria possível, com alguma tolerância de expressão chamar Jesus de ‘espírito livre’ – ele não faz caso do que é fixo: a palavra mata; tudo o que é fixo mata. O conceito, a experiência vida, no único modo como ele a conhece, nele se opõe a toda a espécie de palavra, fórmula, dogma, fé,

5 As simpatias que Nietzsche alimenta para com Jesus dizem respeito a sua prática que se realiza num contexto histórico determinado, para além de um culto a um Deus moral e estranho. Assim, Hegel se antecipa a Nietzsche, ao conceber o Jesus histórico como aquele que traz Deus para a história, ou seja, introduz a contingência (entendida como aquilo que é possível) em Deus que até então era tida como entidade estranha. Por assumir a contingência histórica, Jesus é aquele que parte da realidade mais imediata, do próprio contexto então vivido: “Jesus apareceu não muito antes da última crise que trouxe à tona a fermentação dos múltiplos elementos do destino judaico.” (HEGEL, O Espírito do Cristianismo e seu destino, TWS, 1994, p. 317).

6 Por mais que Jesus se identifique como alguém que vem criticar o legalismo judaico, de sua parte também acentua o rigorismo da lei para aqueles que o seguem. A diferença está em que a lei ultrapassa o seu formalismo para ter um sentido: o de plenitude de vida *Lebensfülle*.

7 Cf. BRITO, 2004, p. 17-18

lei. Ele fala apenas do que é mais íntimo: ‘vida’, ‘verdade’, ‘luz’(NIETZSCHE, 1999, p. 204).

Essa dimensão do não deixar-se fixar a nada, de estar aberto ao devir, ao movimento, faz de Jesus o criador de um ethos singular, o que, não obstante a todos os paralelos, acentua o aspecto inconfundível de Jesus, outrora e hoje.

A imediatidade em que o Jesus histórico se situa, para além de todas as fixações e determinações, é o anelo ao mais, à abertura romântica, à plenitude, à sede do ideal do todo, um ideal que aponta para o incerto e ilimitado, um *porvir*⁸. Neste processo de devir constante, o ser humano constitui um dos poros pelos quais o mundo expressa a sua força: como vontade de potência, como abertura estética para o criar. O homem, nesta posição, é o homem do futuro, é aquele que se superou a si mesmo pela capacidade de se auto afirmar, de afirmar seu si-mesmo, um homem do *porvir*. Afirmar a si mesmo é afirmar o seu destino, o princípio de individuação, o caráter mais singular do ser humano. E é em meio a essa singularidade que se afirma como destino que situamos a aproximação entre Hegel e Nietzsche. O destino que ambos afirmam está ligado ao destino do Jesus, aquele que desde seu aparecimento traz Deus para a história.

Contudo, Jesus, para operar a reconciliação entre divindade e humanidade terá que enfrentar determinados obstáculos, como é o caso do positivismo da fé, que consiste numa maneira de crer aferrada a leis e normas puramente objetivas. O romper com tais leis não estaria vinculado àquela crítica que Nietzsche endereça à moral?

2. A exterioridade da vida: a moral

A análise que Hegel faz do Destino no *Espírito do Cristianismo e seu destino* nos permite ver a vida com otimismo e consolação. Por mais que se apresentem obstáculos causadores de inúmeros sofrimentos, estes não subjagam, pois, todas estas forças que fazem sofrer não são estranhas àqueles que as experimentam, mas estão relacionadas à sua singularidade

⁸ O *porvir* para Nietzsche é a expressão máxima da alegre e jubilosa acolhida do *factum*, daquele que não se resigna diante dos desafios, mas que, como niilista ativo, assume e incorpora tudo aquilo que se lhe impõe como desafio.

de vida. A sua postura, neste sentido, é aquela que assume o destino, como em Nietzsche ao apresentar o seu conceito de amor, o amor ao destino: *amor fati*, que é a sua ética. A acolhida jubilosa à vida tal como se nos apresenta e, assim afirmando o si mesmo.

É precisamente pela maneira real como Nietzsche encara as diferentes situações do mundo da vida que se deve a sua atualidade. Como é a sua análise do Cristianismo. Da mesma maneira, segundo a nossa perspectiva, Hegel considerava o real que nos circunda como constitutivo da nossa efetividade singular é o que ele analisa no Destino aplicado ao Cristianismo.

Poderíamos esperar que Jesus ao trabalhar nesse sentido contra a positividade de comandos morais, contra a mera legalidade, e mostrar que embora o legal é universal, cuja obrigatoriedade está em toda a sua universalidade, ainda mesmo que cada um deveria (obedecer) todos os comandos, declara-se algo estranho, no entanto como (a universalidade do conceito) é algo subjetivo, e, como subjetivo, como um produto de um poder humano, ou seja, da razão como a capacidade de universalidade, perde sua objetividade, sua heteronomia, e a coisa que comandou é revelada como fundamentada numa autonomia da vontade humana. (HEGEL, 1994, p. 336).

João Carlos Torres em uma análise sobre o conceito hegeliano de Destino diz que: “(...) o propósito de Hegel não é separar o tema do destino da análise conceitual de Jesus”. Ele pensa “(...) o amor de Cristo de maneira indissociável do tema grego do destino”⁹. Este tema do Destino, tal como Hegel emprega pelo termo alma universal no *Espírito do Cristianismo e seu destino* é derivado da Tragédia grega. No centro dos problemas enunciados pelo jovem Hegel está o fenômeno de uma existência histórica do homem afligido, exteriorizado. São estes, pois, os fenômenos que Hegel qualificara mais tarde de divisão. Marx, a respeito desta questão, ridicularizara-o sob o nome de problema da alienação, no que diz respeito à perda do reconhecimento do sujeito no produto de seu trabalho. Há alienação quando a consciência se perde e se torna incapaz de

9 TORRES, 2002, p. 33.

reconhecimento e de reflexão, resultando, portanto, em uma má exteriorização¹⁰.

Assim, se para Hegel a alienação exerce o papel de uma má exteriorização, para Nietzsche, que embora não utilize este termo, tem a ação da moral na cultura os mesmos efeitos. Hegel, por isso, a desmascara como produto do mundo imaginário da cultura moderna, que tem se infiltrado, sobretudo, na moral cristã, condenada como uma existência inautêntica, pois reduz o Cristianismo à submissão de um código individual de conduta. O conteúdo de fé no qual se crê resulta externo ao crente, ao invés de se incorporar ao ato próprio de fé e de reconciliar a alienação do destino. Hegel mostra a identidade do ser religioso do homem e a forma teológica da interpretação deste ser. Por um lado, toma partido contra o sistema ortodoxo e o destrói por transformar em objeto e racionalizar o conteúdo religioso, e, por outro, justifica a religiosidade subjetiva concreta do homem no tempo, reconhece a sua sensibilidade frente às pretensões da inteligência. Ele procura harmonizar a religião objetiva com as necessidades religiosas reais e sua verdade subjetiva. Esta reconciliação que Hegel pretende, em torno aos polos do racional objetivo e do sensível subjetivo, passa por uma motivação estética, pois “(...) as ações religiosas são as mais vazias quando lhes falta aquele espírito de beleza” (HEGEL, 1994, p. 318). Com isso, a reconciliação hegeliana não se aproximaria do espírito da tragédia nietzschiana, operada pela tensão entre os polos apolíneo e dionisíaco? A diferença entre a estética que motiva a reconciliação hegeliana e a tragédia nietzschiana está no fato de que, em Hegel, o belo se efetiva enquanto unidade harmônica entre o ideal e o real, ao passo que, em Nietzsche, ocorre na tensão e luta entre opostos. No entanto estes opostos não atingem a plenitude pela reflexividade da vida, mas, pela afirmação dela em si mesma como pontos de unidade momentânea - *pontos culminantes de potência*. Jesus de Nazaré é uma expressão desses pontos, aquele que reconcilia o Deus estranho na história, no entanto é apenas um momento, por ser incapaz de fugir ao destino do dilaceramento do Cristianismo.

A figura histórica do Jesus de Nazaré se manifestou num cenário

10 É importante, aqui, o estabelecimento da diferença entre *Entäuserung* (exteriorização) e *Entfremdung* (alienação). A exteriorização consiste num momento dialético em que se opera o movimento de saída de si, um desdobramento, um distanciamento que deve conduzir a um retorno a si. Mas, quando esse movimento de saída de si, não se opera o retorno a si, permanecendo-se externo a si, há a alienação, uma má exteriorização.

marcado pelo domínio da lei¹¹. O sentido da lei, na cultura judaica, é a preservação da vida, razão pela qual todo atentado contra a dignidade da vida humana tem, na lei, a sua instância defensiva. A lei é, assim, a fiel guardiã desse grande e maior dom que Deus tem posto nas mãos dos seres humanos. Neste sentido, se a vida é um fim, a lei é um meio para que tal fim seja alcançado. Ademais, a lei vista como fim se torna formal, incapaz de atingir as mediações históricas e de compreender o ser humano na sua unidade entre o particular e o universal.

No *Espírito do Cristianismo e seu destino* Hegel apresenta uma interpretação da história do povo judeu e da religião judaica. A seu ver, isso que tem corrompido a fé cristã, se deu pela absorção da forma positiva da lei, garantindo o poder e a autoridade do Estado. Da mesma forma, Nietzsche no *Anticristo* vê a moral como anulação de si, que necessita ser superada pela afirmação do destino.

Já em seu primeiro aforismo do *Anticristo*, Nietzsche apresenta uma referência importante ao tema do destino. Para ele o destino é a sorte da vida daqueles que não se resignam à felicidade dos fracos, mas que se lançam com valentia e coragem frente às situações adversas:

“Fomos valentes o bastante, não poupamos a nós nem aos outros: mas havia muito não sabíamos aonde ir com nossa valentia. Tornamo-nos sombrios, chamaram-nos de fatalistas. Nosso *fatum* (fado, destino) – era a plenitude, a tensão, a contenção das forças. Éramos ávidos de relâmpagos e atos, ficávamos o mais longe possível da felicidade dos fracos da ‘resignação’” (NIETZSCHE, 1999, p. 169).

Para Hegel a tragédia se mostra implacável, impondo-se aos homens e aos deuses, aos culpados e aos inocentes. Ao tomar frente ao destino, Hegel também aqui se aproxima de Nietzsche, pois substitui o arrependimento e a contrição pela postura estoica de acolhida do destino. É uma nobre e jubilosa aceitação do destino na linguagem de Nietzsche. O destino age de maneira

11 Lei é um termo que do hebraico (Torah) se traduz como instrução, diretriz. De modo particular, diz respeito aos mandamentos promulgados por Javé através de Moisés no deserto do Sinai (Êxodo, 20). A lei também designa os cinco primeiros livros da Sagrada Escritura (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio).

cega, inescrutável e não inteligível, voltado a um propósito definido. O destino emerge da própria ação das pessoas. Hegel constata no destino a evolução da pessoa em si mesma, cabendo a ela a responsabilidade pelo seu próprio destino. Diante , o destino deixa de ser algo totalmente estranho (*fremd*) para se tornar algo conhecido, uma auto-afirmação de si mesmo no dizer de Nietzsche.

Assim, a reconciliação ao destino representa para Hegel um caminho de superação do estranhamento da lei, o que para Nietzsche representa um forte embate frente a moral, que é o que o Cristianismo compreendido em sua tradição representou tanto em sua dogmática cristã como na crítica a esta pela filantropia moderna. Tal movimento de mediação conduz a reflexividade. Seria este, pois, um movimento de constituição ética? É este o movimento de passagem da exterioridade (social) para o retorno sobre si (indivíduo) como autoreflexão?

3. A reflexividade da vida: o ethos

O momento da superação de contradições é aquele que, inevitavelmente, acontece pelo movimento de retorno a si como auto-reflexão: é nesse momento que o espírito de uma posição de exterioridade opera o movimento de retorno e neste se auto-reflete¹². Pela reflexão se supera e guarda, num nível superior, as contradições vividas no momento anterior; assim, tais contradições vividas, longe de serem negadas, se elevam a um nível superior, pelo reconhecimento e auto-reflexão. Se atinge um patamar superior em direção à plenitude, pelo alcance geral em uma unidade composta de contradições. Por essa razão, mediante a plenitude, “(...) se compreende a vida como a unidade das contradições e, no amor, se encontra a palavra para esta unidade”¹³. É o todo que se dá como alcance efetivo que abrange a plenitude vital.

12 Esta expressão: auto-reflexão, Hegel utiliza, de maneira mais explícita, no período maduro de sua obra; no *Espírito do Cristianismo e seu Destino*, a expressão utilizada é supracumir, reconciliação, amor, que, no fundo, têm o mesmo significado, conforme acompanhamos nesta passagem: “(...) o espírito de reconciliabilidade, pelo contrário, [é] em si sem disposição hostil, que se esforça por supracumir a hostilidade do outro”. (HEGEL, *O Espírito do Cristianismo e seu Destino*, 1994, p. 328).

13 Cf. DILTHEY, 1961, p. 108

Neste sentimento de plenitude vital, a lei, como destino, não é mais encarada como estranha (*fremd*), mas como reconhecida, e, por isso, assumida em sua realidade efetiva. “A lei não pode ser reconciliada, porque persiste sempre nela sua terrível majestade. O destino, ao contrário, pode ser reconciliado; ele é um separado que pode ser suprimido pela unificação¹⁴.” Da observância desta lei, compreendida enquanto destino, enquanto plenitude vital, não se deriva mais uma vida moral, mas uma vida ética. Aquilo que, no indivíduo, era externo a ele, como um ‘não’, passa a ser ‘sim’: a afirmação da plenitude cósmica e vital. Tal plenitude carrega as marcas da diferenciação que aponta para uma ética da vida em plenitude.

O destino opera assim uma aproximação do indivíduo consigo mesmo. Por essa mesma razão Hegel não opõe o tema do destino ao do amor cristão, pois: “(...) no amor toda a idéia de dever se desvanece” (HEGEL, 1994, p. 379). O amor cristão transcende toda e qualquer esfera de dever que em si é externa e estranha (*fremd*). O amor cristão deixa de ser externo para se tornar pessoa: “Para que o amor seja possível, Deus tem de ser uma pessoa” (NIETZSCHE, 1999, p. 190). Em Hegel, como em Nietzsche, Jesus de Nazaré é aquele que se apresenta como o grande opositor da lei judaica. A vida do homem de Nazaré não constitui uma moral. Jesus, nas palavras de Nietzsche, “(...) morreu como viveu, como ensinou – não para ‘redimir os homens’, mas para mostrar como se deve viver. A prática foi o que ele deixou para a humanidade” (NIETZSCHE, 1999, p. 207). Jesus questionou: “(...) o judaísmo dominante, sua classe mais alta. Nesse instante sentiram-se em revolta contra a ordem”. (NIETZSCHE, 1999, p. 213).

Tanto em Hegel como em Nietzsche o amor cristão vai além da lei¹⁵ e da moral. E é daqui que brota o verdadeiro teor da ética em ambos os filósofos – a constatação da noção de destino, seja pela subversão dialética de seu conceito (Hegel), seja, como na afirmação de suas opções vitais (Nietzsche), como amor cristão. E esse amor é o sentimento da vida que espontaneamente se encontra e se reconcilia ao destino. Pois, é no amor

14 Cf. BRITO, 2004, p. 21

15 Nos escritos anteriores ao *Espírito do Cristianismo e seu destino*, Hegel distingue a moral concebida no sentido kantiano como “autonomia” da razão, da heteronomia das leis judaicas. Portanto, é importante levar em conta que Hegel não entende aqui a moral como heteronomia; mesmo assim critica a moral (e, com isso a ética kantiana), porque ela ainda envolve um aspecto da positividade, pela forma do “dever” que é alheio às inclinações.

que a vida se encontra e se afirma para além de toda e qualquer imputação moral, que age como força estranha (*fremd*). E pelo encontro entre o destino e o amor que a vida se afirma pela subversão dialética de seu conceito contribuindo para o estabelecimento de um ethos cristão.

O Cristianismo ao se estabelecer assim despido da moral, apresenta-se próximo ao da visão de Cristianismo apresentada por Gianni Vattimo. Para ele se assiste hoje ao renascimento de um Cristianismo dos escombros da cristandade, porém um Cristianismo não religioso, ou seja, destituído do estatuto metafísico. Resta então uma mensagem cristã emancipada das estruturas fortes, baseada num ethos singular.

Pensar em um curso da história que seja orientado na direção da emancipação através da consumação das estruturas fortes – do pensamento, da consciência individual, do poder político, dos laços sociais, da própria religião – não será, na verdade, um modo de transcrever, em termos de filosofia da história, a mensagem cristã da encarnação de Deus, que em São Paulo se chama também de *kénosis*, isto é, rebaixamento, humilhação, enfraquecimento de Deus? Não se trata de uma idéia assim tão nova, pois já foi formulada, mais ou menos nestes termos por Hegel¹⁶.

Diante desta afirmação de Vattimo não estaríamos autorizados a considerar o ethos singular cristão que se depreende das noções hegelianas e nietzschianas de Destino e Amor como pautadas sobre o enfraquecimento daquelas estruturas que outrora asseguravam o edifício da cristandade? Com isso, não estaríamos mais próximos da verdadeira mensagem pregada e vivida por Jesus de Nazaré? A subversão dialética do conceito, como também da própria noção de dever e a afirmação das opções vitais não funcionariam como dinamites da velha estrutura sob a qual estava edificada a cristandade?

16 VATTIMO, 2002, p. 115

Considerações Finais

O percurso realizado pelo universo romântico destes dois importantes autores da filosofia: Hegel e Nietzsche, cujo pensamento aparentemente irreconciliável, nos levou a perceber um vínculo no que diz respeito ao ethos cristão. Tal vínculo se dá pela relação dos conceitos de amor e destino enfatizados por ambos os autores no *Espírito do Cristianismo e seu destino* e no *Anticristo*. O homem romântico possui uma propensão para a abertura à plenitude, ou seja, o destino, entendido como *fatum*, como porvir, para tanto busca de todos os modos ultrapassar os obstáculos representados pela moral, pelas leis e outros interditos ditados por instâncias que se pretendem acima do ser humano. O movimento que é dispendido na busca da realização da plenitude é o do amor. O amor aproxima, vincula, agrega, une.

Hegel apresenta esta intenção romântica de reconciliação com o todo através de seu movimento dialético. Pela dialética, parte de uma imediatidade, uma realidade o mais indeterminada, que se apresenta como um fenômeno, que é o ser, o humano propenso a relações sociais. Essa imediatidade tende, num segundo momento, a se exteriorizar, a ser o outro dela mesma, a apresentar suas mediações nas instituições sociais. E assim, num terceiro momento, ela retorna sobre si, não mais como antes, mas de maneira rica, auto-refletida. Nesta auto-reflexão ela passa a se manifestar como um ethos, uma singularidade que atingiu sua superação.

O movimento para se atingir tal estatuto é o da unidade, aquele vínculo inquebrantável, típico da postura que Jesus de Nazaré empregou a partir de sua vida e ação. Seguindo estas sendas, também Nietzsche mostra a vida como um fato que se apresenta lançado em meio aos obstáculos, típicos de leis e instituições morais. Para tanto, a meta é a de superar a moral para se atingir o estatuto de singularidade ética. Tal estatuto é louvado por Nietzsche na figura de Jesus de Nazaré, aquele que sacudiu de si toda a moral e propensão para o que não se refere ao ser si mesmo, para aquilo que não é dizer sim à vida e todas as suas inclinações.

Pois, tanto Hegel como Nietzsche, ao apresentarem um novo modo de ser no mundo, marcado pela perda de uma autoridade absoluta e eterna, enaltecem a prática de vida inaugurada com Jesus de Nazaré: aquele em

quem a reconciliação entre os polos da tensão dialética e a transvaloração dos valores encontram a culminância. Porém, como diz Stephen Houlgate, toda e qualquer comparação entre esses autores acaba por esbarrar em vários obstáculos por apresentarem estilos filosóficos e temperamentos diferentes. No entanto, ambos têm exercido grande influência no pensamento e na vida do século XIX¹⁷ e se expressam em pontos comuns: como a crítica ao formalismo da lei moral kantiana e cristã. A afirmação da ética que é plenitude de vida, tal como defendemos na aproximação entre Hegel e Nietzsche, demanda uma crítica a moral. Por isso, pela crítica à moral, afirmamos um ethos cristão que se estabelece mediante a prática de vida de Jesus; a prática daquele que reflete unidade em plenitude e que supera tanto a dogmática cristã, bem como a sua versão filantrópica moderna.

Logo, o ethos cristão que se depreende da aproximação das concepções hegeliana e nietzschiana entre amor e destino, o amor como movimento de reconciliação destinado a estar sempre em suspenso, aberto em momentos de desconstrução e criação, é a vida que na sua diferença se afirma como plenitude: *Lebensfülle*. Por isso, é evidente que Nietzsche teve como alvo de seus ataques não diretamente ao Hegel da juventude e sim o Hegel do sistema, pois, com aquele há um projeto comum: o de crítica à moral e àquele estranhamento de Deus em nome da afirmação daquela prática singular de Jesus, seu ethos que é reconciliação no amor, destinado à fatalidade da vida que se abre a sua plenitude e culminância. A crítica de Hegel e Nietzsche à moral cristã em nome da afirmação de um ethos cristão singular que brota da prática de Jesus mostra certo otimismo para com o Cristianismo. Não queremos com isso reconciliar Hegel e Nietzsche, mas mediante comparação de suas críticas ao Cristianismo mostrar que comungam do essencial, sua exteriorização positiva e moral dogmática, e destas críticas resultaria um espírito cristão mais condizente com a prática de vida de seu fundador. O Cristianismo tal como viveu seu fundador não é só possível, mas até necessário, seguindo as palavras de Nietzsche: “Ainda hoje, uma vida *assim* é possível, para determinadas pessoas e até necessária: o Cristianismo autêntico, original sempre será possível... Não uma fé, mas um fazer, sobretudo um *não-fazer-muitas-coisas*, um *ser* de outro modo...” (NIETZSCHE, 1999, p. 211). Quando Nietzsche fala de um Cristianismo

17 Cf. HOULGATE, 1986, p. 01-02

autêntico e original, se refere àquela prática crística, o que equivale mencionar àquele espírito cristão defendido por Hegel, contra o destino que este tem assumido ao tornar-se moral. Pelo Cristianismo da prática original de Jesus, Deus tem se reconciliado ao mundo e concretizado o amor ao assumir a vida até seus pontos culminantes.

Referências Bibliográficas

Fontes Primárias:

HEGEL, G. W. F. *Frühe Schriften*. Werk 1 Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft. Frankfurt am Main: Frankfurt, 1994.

_____. O Espírito do Cristianismo e seu destino. In: *Revista de Opinião Filosófica*, n. 02, v.01, PUCRS: Porto Alegre, Jul/Dez. de 2010 (por nós traduzida).

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999.

_____. *O Anticristo, maldição do cristianismo e Ditirambos de Dionísio*. Companhia das Letras: São Paulo, 2007.

Fontes Secundárias:

BECKENKAMP, Joãozinho. *O jovem Hegel*. Formação de um sistema pós-kantiano. Edições Loyola: São Paulo, 2009.

BRITO, Emílio. La vie dans 'L'esprit du Christianisme'. In: *Hegel e la vie*. Librairie Philosophique J. Vrin: Paris, 2004, p. 17-18.

DILTHEY, Wilhelm. In: *Hegel-Studien*. Band 1. Herausgegeben von Friedheim Nicolin and Otto Pöggeler: Bonn, 1961

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

HOULGATE, Stephen. *Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics*. Cambridge University Press: Cambridge, 1986.

KAUFMANN, Walter. *Hegel reinterpreted, texts and commentary*. Doubleday & Company: New York, 1965.

KRELL, David Farrel. Postponements. *Woman, Sensuality, and Death in Nietzsche*. Indiana University Press: Blowington, 1986.

TORRES, João Carlos Brum. Hegel e o destino. In: *Hegel: a moralidade e a religião*. Filosofia Política, série III – n. 3, Jorge Zahar Editor: Rio de Janeiro, 2002.

VATTIMO, Gianni. *Depois da cristandade*. Por um Cristianismo não religioso. Editora Record: Rio de Janeiro / São Paulo, 2004.



DAS ARTES DE GOVERNO DO ESPÍRITO CATIVO: PONTOS DE ENCONTRO ENTRE NIETZSCHE E FOUCAULT

Walquiria Pereira Batista Correio¹

RESUMO: Este estudo trata de algumas relações possíveis entre as concepções dos filósofos Friedrich Nietzsche e Michel Foucault, no tocante à constituição do Estado moderno e de um novo sujeito. Analisa-se o surgimento das artes de governo a que se debruça Foucault, com um enfoque voltado para a construção da subjetividade moderna. Ao mesmo tempo, examina-se o conceito de espírito cativo postulado por Nietzsche, em que um indivíduo é forjado pela modernidade em nome de uma suposta implantação da paz. Nesse sentido, buscamos estabelecer algumas conexões entre a formação do Estado e do sujeito moderno, aquele visto como peripécia das artes que, nos últimos séculos, tem conduzido este.

Palavras-chave: Nietzsche; Foucault; artes de governo; espírito cativo.

ABSTRACT : The aim of this study is to investigate some possible relations between the conceptions of the philosophers Friedrich Nietzsche and Michel Foucault regarding the constitution of the modern State and of a new subject. It will analyze the appearing of art of government, as proposed by Foucault, which focus on the construction of the modern subjectivity. Meanwhile, it will examine the concept of peaceful spirit, postulated by Nietzsche, as the subject forged by modernity because of a supposed peace deployment. Therefore, it intends to establish a few connections between the constitution of the modern State and the subjects, seen as prowess of Art, which has conduct it in the latest centuries.

Key words: Nietzsche; Foucault; art of government; peaceful spirit.

¹ Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Goiás. E-mail: walb_gyn@yahoo.com.br.

O presente artigo propõe analisar algumas noções acerca do que Michel Foucault chama artes de governar, ou governamentalidade², e entender como estas constituíram o sujeito moderno, ou espírito cativo, para seguir a designação do filósofo Friedrich Nietzsche³. Guiados por Foucault, buscaremos compreender o papel de certos dispositivos do Estado no sentido de instituir condutas, seja a de um súdito “dócil e útil”, seja a de um indivíduo economicamente autônomo que se insurge no problema da população. Esse fenômeno será compreendido a partir de certas transformações europeias que deflagraram a era da razão governamental, desencadeando novas relações de poder e saber. Nesse contexto, pretendemos examinar a legitimação de conceitos morais que forjaram o indivíduo moderno, o humano que, para Nietzsche, atrofiou os seus maiores potenciais, em busca tão somente de sustento e proteção. Como ponto de partida dessas discussões, remeteremos ao processo histórico da Europa que varreu as concepções feudais de governo, cruzando dois movimentos, a saber: a instauração dos Estados administrativos e as dissidências religiosas.

Desde os últimos séculos da era medieval, a Europa experimenta uma gradativa decadência de seu modelo político e econômico, configurado sob a tutela da Igreja Católica. Com efeito, a descentralização dos Estados, a economia estagnada numa produção autossuficiente, bem como uma rígida sociedade em estamentos ruíram frente ao fenômeno da urbanização, à expansão do comércio e às novas aspirações da burguesia emergente. No século XVI, a Reforma protestante e, de encontro a ela, a Contrarreforma, ainda se engajaram por instituir seus ditames às concepções políticas, através da ideia de “governo das almas”. Entretanto, os novos tratados teóricos refletem sobre a ideia de governo desde um prisma político que já não supõe a premissa divina de “salvação”. Assim é que o Estado surge como um problema a ser discutido segundo uma racionalidade específica.

Em suas aulas reunidas em *Segurança, território, população*, Michel Foucault (2008) assinala alguns contrastes entre as formas de

2 Tradução dada a *gouvernementalité*, por Eduardo Brandão, em *Segurança, território, população* (FOUCAULT, 2008).

3 Tradução dada a *gebundene Geister*, em oposição a *freie Geister*, referente à expressão “espírito(s) livre(s)”, por Paulo César de Souza, em *Humano, demasiado humano* (NIETZSCHE, 2000).

governo moderno e a pastoral cristã, bem como entre suas finalidades. A preocupação precípua do Estado moderno torna-se a sua conservação, isto é, o seu propósito primeiro e último passa a ser o próprio Estado, sem, pois, qualquer fim metafísico. De outra parte, o governo do medievo admitia uma continuidade extraterrena, portanto, extraestatal. Nesse espírito de comunhão, a salvação de um correspondia à de todos e vice-versa. Além disso, diferentemente do que ocorrerá no Estado moderno, a soberania medieval se encarregava de toda a mecânica do poder, pois

[...] enquanto durou a sociedade de tipo feudal, os problemas a que a teoria da soberania se referia diziam respeito realmente à mecânica geral do poder, à maneira como este se exercia, desde os níveis mais altos até os mais baixos. Em outras palavras, a relação de soberania, quer no sentido amplo quer no restrito, recobria a totalidade do corpo social. Com efeito, o modo como o poder era exercido podia ser transcrito, ao menos no essencial, nos termos da relação soberano-súdito (FOUCAULT, 1979, p. 187).

Assim como Foucault, Nietzsche, em *Humano, demasiado humano*, também trata das relações entre Estado e religião. No aforismo 472, o autor examina o governo tutelar, aquele que depende da conservação da religião. Esta, por seu turno, proporciona oportunidades de apaziguamento e consolo para os momentos de crise, mesmo em se tratando de males universais⁴. Aqui, o estadista é considerado, não raro, um deus terreno, o que faz com que todos se submetam às determinações do “alto”. Isso é o que confere contiguidade aos modos divino e humano de governar. Ainda segundo Nietzsche (2000), pode-se dizer que um segundo modo de governo, originado do livre-pensar, é aquele que não precisa se atrelar a

4 “Enquanto o Estado ou, mais precisamente, o governo se souber investido da tutela de uma multidão menor de idade, e por causa dela considerar se a religião deve ser mantida ou eliminada, muito provavelmente se decidirá pela conservação da religião. Pois esta satisfaz o ânimo do indivíduo em tempos de perda, de privação, de terror, de desconfiança, ou seja, quando o governo se sente incapaz de diretamente fazer algo para atenuar o sofrimento psíquico da pessoa: mesmo em se tratando de males universais, inevitáveis, inicialmente irremediáveis (fomes coletivas, crises monetárias, guerras), a religião confere à massa uma atitude calma, paciente e confiante” (NIETZSCHE, 2000, p. 251-252 [§472]).

uma religião, posto que ela passaria a ser de domínio privado. Todavia, um dos problemas centrais apontados pelo filósofo supracitado é que o Estado moderno não percebeu o seu vínculo com a religião, expresso em normas de conduta moral. Tais normas seriam, então, remetidas à consciência “boa” ou “má” do indivíduo. É, pois, que a valoração das noções de culpa e dever permaneceria inscrita no costume desses “livres pensadores”, sob a égide cristã, logo,

[...] se o Estado já não pode tirar proveito da religião, ou se o povo pensa muito variadamente sobre coisas religiosas para permitir ao governo um procedimento homogêneo e uniforme nas medidas religiosas – então necessariamente aparecerá o recurso de tratar a religião como assunto privado e remetê-la à consciência e ao costume de cada indivíduo (NIETZSCHE, 2000, p. 252-253 [§472]).

Sabe-se que desde fins do século XVI, já não se configura na Europa o governo sob o signo da pastoral, mas sob o da razão de Estado. Diversamente da monarquia medieval, aqui “não há problema de origem, não há problema de fundamento, não há problema de legitimidade, não há tampouco problema de dinastia” (FOUCAULT, 2008, p. 346). Ademais, a razão de Estado não terá que se preocupar com a salvação de seus habitantes. Com efeito, na leitura foucaultiana, a conservação da paz substitui a ideia de Império terminal, inerente à perspectiva religiosa de antanho. “A paz universal é a estabilidade adquirida na e pela pluralidade, por uma pluralidade equilibrada, totalmente diferente portanto da ideia⁵ do Império terminal” (FOUCAULT, 2008, p. 348). O que se entende por “salvação” agora diz respeito à manutenção do próprio Estado, daí a ênfase na paz de suas instituições, em busca de um equilíbrio europeu. “Mais tarde, essa ideia de uma governamentalidade indefinida será corrigida pela ideia de progresso, a ideia de progresso na felicidade dos homens” (FOUCAULT, 2008, p. 348).

Por seu turno, Nietzsche (1998) diz que o Estado é uma organização que visa proteger a si próprio e a encerrar seus habitantes no âmbito da sociedade e da paz. Em seu diagnóstico, apesar do surgimento das formas

5 Redigimos o presente texto segundo a nova reforma ortográfica da língua portuguesa, com exceção da transcrição das citações. Para estas, optamos por manter a grafia original.

racionais de governo, das revoluções modernas, do avanço das ciências e de cada uma das conquistas iluministas, o sujeito, em contrapartida, teria sofrido um processo inverso. É que, na análise nietzscheana, o homem alijou-se de si mesmo, através da moralidade do costume e da camisa de força social, para tornar-se tão somente “confiável”, “constante”, “necessário”. Conforme afirma o autor de *Genealogia da moral*: “Quero dizer que também a *inutilização* parcial, a atrofia e degeneração, a perda de sentido e propósito, a morte, em suma, está entre as condições para o verdadeiro *progressus*; [...]” (NIETZSCHE, 1998, p. 67; grifos do autor [2ª diss., §12]).

Desse modo, para o filósofo alemão, a instituição do Estado significa também repressão e teria sua origem numa vontade de domínio. Nesse sentido, ele destaca o papel do castigo ao longo da história das civilizações, pelo qual se consegue o acréscimo do medo, o controle dos desejos e a intensificação da prudência. Dizendo de outro modo: o Estado promoveria uma coerção até que a “matéria-prima humana” se tornasse enformada. E quando se trata do Estado moderno, Nietzsche (1998) dirige suas críticas a uma instituição que, com a ajuda da moral cristã, encarcerou o ser humano num molde, através de um ideal ascético⁶. A propósito, tal fenômeno, envernizado de direitos humanos, é também objeto de estudo de Foucault, visto que é

[...] ali onde nossa consciência iluminista nos levaria a louvar o caráter humanitário de intervenções políticas visando incentivar, proteger, estimular e administrar as condições vitais da população, Foucault descobriu o elo fatal entre higienismo, eugenia, racismo e genocídio (DUARTE, 2009, p. 47).

No que respeita aos tratados políticos modernos – para retornar à obra *Segurança, território, população* – pode-se afirmar que eles surgem como contraposição tanto à perspectiva do governo pastoral, quanto à conduta de *O príncipe*, de Maquiavel. O termo governamentalidade refere-se a

6 “[...] o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência; indica uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções. O ideal ascético é um tal meio: ocorre, portanto, exatamente o contrário do que acreditam os adoradores desse ideal – a vida nele e através dele com a morte, *contra* a morte, o ideal ascético é um artifício para a *preservação* da vida” (NIETZSCHE, 1998, p. 109-110; grifos do autor [3ª diss., §13]).

um conjunto conhecido como “artes de governar”, donde a arte deve ser apreendida como habilidade, técnica e conjunto de saberes necessários para se exercer um governo. Para Foucault (2008), a origem dessas preocupações metodológicas se encontra nos textos que se tornaram conhecidos como literatura antimacquiaveliana. É, pois, que, segundo Maquiavel, o príncipe devia estabelecer uma relação de singularidade, transcendência e exterioridade em relação ao seu principado.

Em contrapartida, os teóricos da nova arte defendem que governar um Estado é apenas uma entre as inúmeras modalidades de governo dentro de um território, e, portanto, uma prática imanente e plural. Aqui, se governa um complexo constituído por homens e coisas, não apenas um território. Isso se dá em bases de continuidade, por meio de condutas que se influenciam e se interpenetram. Assim, numa linha ascendente, quem aspira governar deve saber antes governar a si mesmo e à sua família, e, em sentido inverso, o que bem governa tem suas atitudes refletidas na conduta familiar e individual. A arte de governar é, então, pensada a partir do modelo da família, isto é, da economia entendida como gestão da família.

Dito isso, tentaremos melhor explicar com o que se preocuparam essas artes de governo, como se delinearam, como se reorganizaram a partir do século XVIII, e de que modo constituíram um novo indivíduo. Tem-se que a chamada razão de Estado seria a primeira forma instituída de governamentalidade. Na aula de 15 de março de 1978, Foucault alude ao erudito italiano Palazzo, e às suas concepções de razão de Estado, para quem o vocábulo razão é dotado de dois sentidos. Vejamos: O primeiro é o sentido objetivo de razão compreendido como um conjunto, isto é, um todo de partes reunidas, o vínculo necessário entre essas partes; ao passo que o segundo sentido de razão é subjetivo e diz respeito à capacidade da alma de compreender o que integra este todo. Razão será, portanto, essência, vínculo, e simultaneamente, o que faz conhecer esse vínculo. O termo Estado, por sua vez, é definido por Palazzo em quatro sentidos, a saber: 1) território, domínio; 2) jurisdição, isto é, conjunto de instituições; 3) condições de vida, estatuto individual 4) qualidade do que é permanente, do que se opõe ao movimento. Em síntese, para Palazzo, Estado é aquilo que faz algo “ser o que é” e assim manter-se.

A partir dessas menções a Palazzo, poderíamos deduzir que razão de

Estado é o conhecimento de “o que vincula as partes de um todo”, ou, “o que o faz ser o que é”; noutros termos, “objetivamente, vai se chamar de razão de Estado o que é necessário e suficiente para que a república, nos quatro sentidos da palavra ‘estado’, conserve exatamente sua integridade” (FOUCAULT, 2008, p. 343; grifo do autor). Razão de Estado, assim considerada, perfaz uma relação fundamental entre essência e saber. Foucault observa que nada nessa definição de razão de Estado se refere à outra coisa senão ao próprio Estado. “A razão de Estado é a própria essência do Estado, e é igualmente o conhecimento que possibilita, de certo modo, acompanhar a trama dessa razão de Estado e obedecer a ela” (FOUCAULT, 2008, p. 344). A razão de Estado corresponde, em suma, a uma série de táticas e cálculos para que o Estado permaneça “em estado”.

Foucault (2008) reflete sobre algumas indagações de Palazzo, tais como: “porque os homens devem obedecer a um governo que não lhes proponha nenhum fim além da manutenção do próprio Estado?”; se a razão de Estado visa à conservação deste, ela não deveria vigorar apenas quando a ordem é ameaçada?”. No entanto, é o próprio Palazzo quem assevera a necessidade de essa racionalidade vigorar a todo instante para a manutenção do Estado. Para o teórico italiano, a razão de Estado deve fazer-se presente não apenas em momentos turbulentos, mas também em tempos de calma, enquanto estratégia para prever, evitar e mesmo sanar possíveis ameaças. Dito de outra maneira, a república nos quatro sentidos citados “não poderia subsistir em momento algum, não poderia ter nenhuma duração se não fosse a cada instante levada em conta, mantida por uma arte de governar comandada pela razão de Estado” (apud FOUCAULT, 2008, p. 346).

Para entender a maneira como a razão de Estado compreende a “salvação” nesse novo contexto, Foucault (2008) alude à teoria do golpe de Estado⁷. Em momentos de crise, a razão de Estado não se obriga a governar conforme as leis, já que ela pode intervir nas próprias leis. “É, em primeiro lugar, uma suspensão, uma interrupção das leis e da legalidade. O golpe de Estado é o que excede o direito comum” (FOUCAULT, 2008, p. 349), ou seja, ele é uma intervenção necessária na legislação do próprio Estado.

7 No contexto em estudo, o filósofo desconsidera o senso comum acerca da referida expressão, ao esclarecer que “‘golpe de Estado’, no início do século XVII, não significa em absoluto o confisco do Estado por uns em detrimento dos outros, que o teriam detido até então e que se veriam despojados de sua posse” (FOUCAULT, 2008, p. 349; grifo do autor).

Logo, lei e soberania não precisam coincidir. Cumpre perceber que o golpe de Estado não é uma exceção à regra, mas uma maneira de agir perfeitamente inscrita no horizonte da razão de Estado, que ademais não é homogênea. “O golpe de Estado é a automanifestação do próprio Estado” (FOUCAULT, 2008, p. 349). Não se trata, pois, de legitimidade, mas de uma necessidade superior à própria lei.

Levantada a necessidade do golpe de Estado, o pensador francês se refere à violência como uma de suas características centrais. A violência diz respeito aos meios brutais empregados pelo Estado que visam assegurar a sua manutenção, pois quando exige a necessidade, “a razão de Estado se torna golpe de Estado e, nesse momento, é violenta. Violenta significa que ela é obrigada a sacrificar, a amputar, a prejudicar, ela é levada a ser injusta e mortífera” (FOUCAULT, 2008, p. 352). Portanto, não há aqui qualquer antinomia entre violência e razão: guerras, prisões e extermínios seriam justificados pela finalidade última de o Estado se proteger⁸. Por sua vez, Nietzsche (1998) também identifica a violência como característica configuradora de um Estado. Segundo a sua reflexão, a inserção de uma população em uma “forma estável” somente foi possível por meio de atos de violência:

[...] a inserção de uma população sem normas e sem freios numa forma estável, assim como tivera início com um ato de violência, foi levada a termo somente com atos de violência – que o mais antigo ‘Estado’, em conseqüência, apareceu como uma terrível tirania, uma maquinaria esmagadora e implacável, e assim prosseguiu seu trabalho, até que tal matéria-prima humana e semi-animal ficou não só amassada e maleável, mas também *dotada de uma forma* (NIETZSCHE, 1998, p. 74; grifos do autor [2^adiss., §17]).

Enquanto dispositivo de controle permanente da razão de Estado, Foucault (2008) denuncia o papel regulamentador da polícia. Isso porque ela é uma instância que visa manter as forças do Estado em plena ordem: “a polícia vai ser o cálculo e a técnica que possibilitarão estabelecer uma

8 É o princípio oposto ao tema pastoral de que a salvação de um era a de todos.

relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento das suas forças” (FOUCAULT, 2008, p. 421). O problema da polícia se encontra em como fazer com que as forças do Estado cresçam ao máximo, o que, tendo em vista o período em questão, não pode ser dissociado de um sistema mercantilista. Isso implica que à polícia compete reger comportamentos políticos e econômicos. Para tanto, ela se ocupará primordialmente com a educação e formação profissional dos indivíduos⁹. “Numa palavra, trata-se da criação da utilidade estatal, a partir e através da atividade dos homens” (FOUCAULT, 2008, p. 433).

Disso decorre que a polícia tem como objeto não apenas manter uma quantidade de habitantes, mas prover suas necessidades de vida. Além disso, a polícia também se encarrega da circulação comercial, instituindo um conjunto de proibições ou estímulos a essa prática. “De maneira geral, no fundo, o que a polícia vai ter de regular e que vai constituir seu objeto fundamental são todas as formas, digamos, de coexistência dos homens uns em relação aos outros” (FOUCAULT, 2008, p. 437). Deve-se notar que a polícia aqui não é uma forma de aplicar a justiça regulamentada. Em última análise, a polícia é um golpe de Estado permanente que visa “o regulamento, o decreto, a proibição, a instrução” (FOUCAULT, 2008, p. 458). A propósito, esse Estado de polícia nos remonta a uma reflexão de Nietzsche, acerca dos “espíritos que lideram e seus instrumentos”, quando avalia que um Estado produz melhor no momento em que “fabrica” os seus homens de forma autoritária, posto que esta “espécie é mais violenta, e também deseja instrumentos mais submissos; [...] mas a máquina que constroem trabalha geralmente melhor” (NIETZSCHE, 2000, p. 247 [§458]).

O problema da obediência na lógica da razão de Estado é discutido por Foucault (2008) a partir de seu reverso, ou seja, pelas sedições. Nesse aspecto, o filósofo se referencia em Francis Bacon, para quem a sedição é um fenômeno mais natural do que extraordinário dentro de uma república. Fato é que para Bacon, há dois tipos de causas de sedição, as causas materiais e as causas ocasionais, isto é, duas causas de insurreições: problemas materiais e desacordos institucionais. “Mas, sendo as coisas como são, há que levar em conta a barriga e a cabeça, a indigência e o estado da opinião. Fome e opinião,

⁹ O filósofo observa que, nesse período, o que se chamava de polícia tem muito pouco a ver com o que iria assim se chamar, a partir de fins do século XVIII.

barriga e cabeça, eis as duas matérias da sedição” (apud FOUCAULT, 2008, p. 359). Bacon pontua que há precauções e remédios para as causas dessas sedições. Remédios contra a indignação são possíveis com uma série de procedimentos tomados pelo Estado para manter estável sua economia, tais como favorecer o comércio, estimular a oferta de empregos, melhorar o nível de vida material de seus habitantes etc. Por outro lado, o problema do descontentamento é bem mais complexo, pois objetiva consolar e entusiasmar as grandes massas, incutindo-lhes fé, esperança no porvir. “Ou seja, é sempre necessário deixar-lhe um pouco de esperança. Em segundo lugar, é preciso fazer que o povo, que é lento e que por si mesmo não pode fazer nada, nunca encontre um líder entre os nobres” (FOUCAULT, 2008, 361). Segue-se que a razão de Estado demanda uma produção de verdade, com vistas a manipular a opinião pública, o que

[...] quer dizer, que a razão de Estado deve intervir sobre a consciência das pessoas, não simplesmente para lhes impor um certo número de crenças verdadeiras ou falsas, como quando os soberanos queriam fazer crer em sua legitimidade ou na ilegitimidade do seu rival, mas de maneira que a opinião delas seja modificada e, com a opinião delas, a maneira delas agirem, seu comportamento como sujeitos econômicos, seu comportamento como sujeitos políticos. É todo esse trabalho com a opinião do público que vai ser um dos aspectos da política da verdade na razão de Estado¹⁰ (FOUCAULT, 2008, p. 367).

A teatralidade, por sua vez, corresponde à expressão dramática do golpe de Estado, segundo Foucault (2008). Essa característica deve ser compreendida segundo duas instâncias: a espetacularidade das práticas políticas na época estudada e o papel político do teatro propriamente dito, em

10 “O manuscrito, p. 25, acrescenta: ‘O público como sujeito-objeto de um saber: sujeito de um saber que é ‘opinião’ e objeto de um saber que é de tipo totalmente diferente, porque tem a opinião como objeto e porque esse saber de Estado se propõe modificar a opinião ou utilizá-la, instrumentalizá-la. Estamos longe da idéia ‘virtuosa’ de uma comunicação do monarca com os seus súditos no conhecimento comum das leis humanas, naturais e divinas. Longe também da idéia ‘cínica’ de um príncipe que mente aos seus súditos para melhor assentar e conservar seu poder’” (FOUCAULT, 2008, p. 367; grifos do autor). (N.T.)

que dramaturgos e encenadores representam golpes de Estado¹¹. No primeiro caso, observamos que se trata de dar brilho e visibilidade espetaculares às cerimônias do golpe, que deve ser exaltado frente a um público para conquistar adesão. Com efeito, o golpe de Estado precisa “fazer aparecer na própria cena em que ele se situa a razão de Estado que o fez produzir-se. [...] deve aparecer solenemente em seus efeitos e nas razões que o sustentam” (FOUCAULT, 2008, p. 353). Na segunda acepção, a arte teatral se organiza em torno do golpe de Estado, ou seja, o teatro é um modo de manifestação do Estado e do soberano como depositário de seu poder. É nesse sentido que Foucault (2008) destaca, nos séculos XVI e XVII, o surgimento nas cortes da França e da Inglaterra¹² “de um teatro político tendo como outra face o funcionamento do teatro, no sentido literal do termo, como lugar privilegiado da representação política e, em particular, da representação do golpe de Estado” (FOUCAULT, 2008, p. 354).

Foucault (2008) ressalva que, nesses primeiros tratados do Estado, a população não se apresenta como uma questão específica. Quer dizer, embora os teóricos dessa primeira arte de governar tenham suposto a existência de um público, e mesmo esboçado um modo de lidar com a sua consciência e opinião, ainda não evidenciaram a população como problema. O foco ainda é a riqueza do Estado e não a da população. “Trata-se de dar aos indivíduos certa representação, certa idéia, de lhes impor alguma coisa, mas de forma alguma de utilizar de maneira ativa a atitude, a opinião, a maneira de agir deles” (FOUCAULT, 2008, p. 370). Isso ocorrerá a partir do século XVIII, quando o projeto unitário da polícia se desarticula ante as novas demandas econômicas e políticas. A paisagem urbana deixa de ser o cenário mais abastado, e a regulamentação se torna nociva para o comércio. O liberalismo torna-se, aos poucos, um imperativo. Será preciso gerir uma população civil, regulá-la, mas não regulamentá-la. Ao governo compete, pois, deixar agir os mecanismos do interesse particular.

Trata-se agora de fazer de tal modo que o Estado não intervenha

11 “Digamos numa palavra que, na época em que a unidade quase imperial do cosmo se desarticula, na época em que a natureza se desdramatiza, se liberta do acontecimento, se emancipa do trágico, creio que outra coisa acontece na ordem política, uma ordem inversa” (FOUCAULT, 2008, p. 355).

12 Foucault alude às tragédias de Corneille, Racine, bem como ao drama histórico de Shakespeare.

senão para regular, ou antes, para deixar o melhor-estar de cada um, o interesse de cada um se regular de maneira que possa de fato servir a todos. O Estado como regulador dos interesses, e não mais como princípio ao mesmo tempo transcendente e sintético da felicidade de cada um, a ser transformada em felicidade de todos. É essa, a meu ver, uma mudança capital que nos põe em presença dessa coisa que vai ser, para a história dos séculos XVIII, XIX e também XX, um elemento essencial, a saber: qual deve ser a função do Estado em relação a um jogo que, em si, é um jogo fundamental e natural, que é o jogo dos interesses particulares? (FOUCAULT, 2008, p. 466).

A governamentalidade nascente percebe que a população responde a processos naturais, e é nesses processos que ela se concentra¹³. A população, antes concebida como uma “coleção de súditos” passa a ser abordada em sua complexidade, em sua qualidade intrínseca. Trata-se agora da regra “natural”, isto é, “da norma”. Instituem-se, então, mecanismos para normalizar o indivíduo, constituído a partir da arte de governar. Não há mais razões ou interesses em impor regulamentos, mas em dispor de aparelhos sutis para o controle de fenômenos naturais, “certo número de instrumentos que vão garantir que a desordem, as irregularidades, os ilegalismos, as delinquências sejam impedidas ou reprimidas” (FOUCAULT, 2008, p. 475). É preciso, pois, criar outras vontades. De modelo, a família se torna instrumento do governo. Com efeito,

Esse deslocamento da família do nível de modelo para o nível de instrumentação é absolutamente fundamental. E é de fato a partir de meados do século XVIII que a família aparece nessa instrumentalidade em relação à população: serão as campanhas sobre a mortalidade, as campanhas relativas ao casamento, as vacinações, as inoculações, etc. (FOUCAULT, 2008, p. 139).

13 É preciso ter em mente que se continua na ordem da razão de Estado. “Ou seja, continua se tratando, nessa nova governamentalidade esboçada pelos economistas, de ter por objetivo o aumento das forças do Estado dentro de um certo equilíbrio, equilíbrio externo no espaço europeu, equilíbrio interno sob a forma da ordem. Mas essa racionalidade de Estado, razão de Estado que continua de fato a dominar o pensamento dos economistas vai se modificar, [...]” (FOUCAULT, 2008, p. 468-469).

Conforme aqui sustentamos, a condução dessas condutas pode se relacionar aos princípios com os quais se harmoniza o espírito cativo de que fala Nietzsche (2000). Para este filósofo, a democracia moderna necessita de uma igualdade de espíritos, cuja estreiteza de opinião convencionou-se chamar de força de caráter. “Poucos motivos, ação enérgica e boa consciência constituem o que se chama força de caráter. Ao indivíduo de caráter forte falta o conhecimento das muitas possibilidades e direções da ação; seu intelecto é estreito, cativo” (NIETZSCHE, 2000, p. 159 [§228]). A reprodução de valores, transformada em instinto por hábito, normaliza o sujeito em seus comportamentos e discursos em todas as instituições sociais. Tal é o “homem de rebanho” de que fala o filósofo em *Além do bem e do mal*:

[...] na Europa de hoje o homem de rebanho se apresenta como a única espécie de homem permitida, e glorifica os seus atributos, que o tornaram manso, tratável e útil ao rebanho, como sendo as virtudes propriamente humanas: a saber, espírito comunitário, benevolência, diligência, moderação, modéstia, indulgência, compaixão. Mas, nos casos em que se acredita não poder dispensar o chefe e o carneiro-guia, fazem-se hoje muitas tentativas de substituir os comandantes pela soma acumulada de homens de rebanho sagazes: eis a origem de todas as Constituições representativas, por exemplo (NIETZSCHE, 1992, p. 97-98 [§199]).

Disso conclui-se que “as classes, o matrimônio, a educação, o direito, adquirem força e duração apenas da fé que neles têm os espíritos cativos – ou seja, da ausência de razões, pelo menos da recusa de inquirir por razões” (NIETZSCHE, 2000, p. 158 [§227]). A verdade de uma opinião é legitimada pela utilidade que encerra, e a ausência de contestação perpetua

esse “instinto”¹⁴. Como observamos, não há verdade fora do poder para ambos os filósofos.

Sob forte inspiração nietzscheana, Foucault passava a questionar certas figuras histórico-políticas da vontade de verdade e da vontade de saber que permearam a história ocidental, perguntando-se, então, *quem* pode dizer algo e sob quais condições institucionais. [...] Foucault insistirá em que não há verdade fora do poder ou sem o poder, pois toda verdade gera efeitos de poder e todo poder se ampara e se justifica em saberes considerados verdadeiros (DUARTE, 2009, p. 46; grifo do autor).

Na busca de uma síntese, poderíamos afirmar que, se por um lado, Nietzsche contesta as “verdades” do Estado que geraram o espírito cativo, de sua parte, Foucault vai buscar nas artes de governo as “verdades” que geriram o sujeito normal. Assim é que Nietzsche e Foucault questionam o Estado moderno, sem, contudo, nos encaminhar para uma resposta ou um novo modelo político. O que propõem é, antes, uma transvaloração dos valores que se tornaram verdades, a fim de se colocar em questão o “valor desses valores”¹⁵, invertê-los, recriá-los e avaliá-los sempre em perspectiva.

14 De modo semelhante, considera Nietzsche em *Além do bem e do mal*: “A singular estreiteza da evolução humana, seu caráter hesitante, lento, com freqüência regressivo e tortuoso, deve-se a que o instinto gregário da obediência é transmitido mais facilmente como herança, em detrimento da arte de mandar. Se imaginarmos esse instinto levado à aberração, acabarão por faltar os que mandam e são independentes; ou sofrerão intimamente de má consciência e precisarão antes de tudo se iludir, para poder mandar: isto é, acreditar que também apenas obedecem. Essa situação existe realmente na Europa de hoje: eu a denomino hipocrisia moral dos que mandam. Não sabem se defender de sua má consciência, a não ser posando de executores de ordens mais antigas ou mais elevadas (dos ancestrais, da Constituição, do direito, das leis ou inclusive de Deus), ou tomando emprestadas máximas-de-rebanho ao modo de pensar do rebanho, aparecendo como ‘primeiros servidores de seu povo’ ou ‘instrumentos do bem comum’” (NIETZSCHE, 1992, p. 97 [§199]).

15 “– A vontade de verdade requer uma crítica – com isso determinamos nossa tarefa – o valor da verdade será experimentalmente *posto em questão*...” (NIETZSCHE, 1998, p. 140; grifo do autor [3ª diss., §25]).

REFERÊNCIAS

DUARTE, André. Foucault no século 21. *Revista Cult*. São Paulo, n 134, 2009. p. 45- 47, abril.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Trad. e org. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *Segurança, território, população*: curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*: prelúdio a uma filosofia do futuro. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

_____. *Genealogia da moral*: uma polêmica. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Trad., notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.



A ONTOLOGIA DO AGIR DE PAUL RICOEUR: ALTERIDADE E PLURALIDADE

Sabrina Ruggeri¹

RESUMO: Este trabalho pretende acompanhar o trajeto ricoeuriano em *O si- mesmo como um outro* em busca de uma interpretação ontológica dos resultados alcançados com a hermenêutica do si-mesmo. A ontologia de Paul Ricoeur possui como centro o agir humano, ainda que pretenda preservar a polissemia do ser, isto é, manter-se plural em meio aos muitos modos de dizer o si. Acompanhamos deste modo, a proposta ontológica de Paul Ricoeur dotada de um caráter fragmentário que passa por filosofias como as de Aristóteles, Heidegger, Spinoza, Lévinas e Husserl. O declarado caráter especulativo de sua proposta ontológica se direciona principalmente ao entendimento da manutenção de si a partir da relação com a alteridade.

Palavras-chave: Paul Ricoeur; Ontologia do agir; Si-mesmo; Identidade Pessoal.

ABSTRACT: This article intends to follow the ricoeurian path on *Oneself as another* seeking an ontological interpretation of the results achieved with the hermeneutics of Selfhood. The ontology of Paul Ricoeur owns human action as its central issue, at the same time it seeks to preserve the polysemy of being, that is, maintaining the plurality of ways in which the self can be talked about. We follow, in this way, the ontological proposal of Paul Ricoeur of fragmentary character that passes through philosophies like Aristotle, Heidegger, Spinoza, Lévinas and Husserl. The announced speculative character of his ontological proposal aims mainly at the understanding of the lasting of oneself through its relation with otherness.

Key-words: Paul Ricoeur; Ontology of action; Selfhood; Personal Identity.

¹ Graduada em Jornalismo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: sabrinarufrei@gmail.com

A assim chamada ontologia do agir de Paul Ricoeur surge no último estudo de sua célebre obra acerca da identidade pessoal, *O si-mesmo como um outro* (1991), quando da retomada dos resultados alcançados com a sua hermenêutica do si-mesmo e da proposta de uma interpretação ontológica destes, rumo a uma ontologia do si. O que Ricoeur (1991, p. 143) busca com esta ontologia é a construção de uma identidade que se apresente como permanência no tempo, para além do entendimento da constituição de um substrato ou do esquema da categoria da substância, em suma, “uma forma de permanência no tempo que seja uma resposta à pergunta ‘quem sou eu?’” (RICOEUR, 1991, p. 143). A fundamentação ontológica da identidade pessoal tem como principal tarefa a elucidação da relação dialética ente os dois polos que constituem essa identidade: o polo do *idem* e o polo do *ipse*; nesse sentido serão necessárias duas modalidades do princípio de permanência no tempo: o *caráter* e a *palavra considerada*, que juntas poderão satisfazer a demanda por uma identidade pessoal que responda às dificuldades próprias de uma existência temporal.

Minha hipótese é que a polaridade desses dois modelos de permanência da pessoa resulta de que a permanência do caráter exprime a ação de recobrir quase completamente uma pela outra da problemática do *idem* e da do *ipse*, enquanto que a fidelidade a si na manutenção da palavra dada marca o afastamento extremo entre a permanência do si e a do mesmo e, portanto, atesta plenamente a irredutibilidade das duas problemáticas uma à outra (RICOEUR, 1991, p. 143).

A primeira modalidade de permanência no tempo é trabalhada por Ricoeur em obras anteriores – o caráter, expressa a mesmidade da pessoa enquanto “conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo” (RICOEUR, 1991, p. 144). Mesmidade, porque o caráter reúne a um só momento a modalidade da continuidade ininterrupta e da permanência no tempo, por esta razão, o caráter consegue ser ao mesmo tempo um termo descritivo e emblemático do que Ricoeur pretende significar através da mesmidade. Entretanto, o caráter constitui

antes uma das polaridades que compõem a identidade pessoal que é a sua definição plena, para Ricoeur (1991, p. 146), o polo do caráter seria capaz de criar um ocultamento do seu polo oposto, a dimensão do *ipse*, recobrando desta maneira a parcela de ipseidade que compõe necessariamente a identidade pessoal, ao ponto de fazer parecer que o caráter coincide com o *ipse*.

A dimensão do caráter marcaria assim a disposição de uma perspectiva finita pela qual cada ser humano tem acesso ao mundo, a valores e ideias – é o âmbito próprio da abertura de horizonte de cada um que se dá através de disposições avaliativas; o caráter significa, por fim, a dimensão de nossa identidade diante da qual consentimos, já que não nos caberia mudá-la. Com efeito, a preocupação específica de Ricoeur em *O si-mesmo como um outro* (1991) é aprofundar a dimensão temporal do caráter, diferentemente do que havia feito em obras anteriores, tarefa que o leva a reinterpretá-lo em termos de uma *disposição adquirida* e, por fim, redefini-lo como “o conjunto das disposições duráveis *com que* reconhecemos uma pessoa” (RICOEUR, 1991, p. 146). Logo ao lado da noção de caráter está a noção de *hábito*, responsável tanto por conferir uma história ao caráter, já que as assimilações e mudanças de hábito de uma pessoa podem ser narradas, como por intervir nele através de um processo de sedimentação onde as inovações precedentes são recobertas face às disposições que se instalam como permanentes; o hábito pode assim conferir uma modalidade de permanência no tempo específica, fixada pelos hábitos mantidos ao longo da vida. Para nós é importante o papel atribuído por Ricoeur a esta modalidade de permanência no tempo: é ela que recobre o *ipse* no interior da mesmidade, fazendo coincidir os hábitos adquiridos e o perfil de caráter com a identidade reflexiva, isto é, confundindo o *idem* e o *ipse*.

Além do hábito, a noção de *identificações adquiridas* também compõe o polo do caráter, e é inclusive responsável pela aproximação com o polo da manutenção de si: as identificações adquiridas correspondem a maneiras de se reconhecer e se identificar com coisas externas – valores e normas, histórias, identidades, *com* o outro ou *com* uma comunidade. Aqui,

a identificação com a alteridade produz o passo seguinte rumo à polaridade *ipse*: essa ligação torna-se *fidelidade* no conjunto de uma vida, atestando o “poder confiar” de quem se identifica com ideais, com outras pessoas, etc, isto é, a modalidade das identificações adquiridas direciona a análise ao modo da manutenção de si pela eticidade que necessariamente a compõe. Por fim, Ricoeur (1991, p. 147) chama a atenção para a mútua imbricação dos polos do *idem* e do *ipse*, estes mantêm o contato constantemente, chegando mesmo a se confundirem no plano da mesmidade; relação íntima que faz com que mesmo em seu momento de separação não possam deixar de existir por referência ao outro.

Este momento de separação se dá também no terreno da manutenção de si, do lado oposto: a identidade *ipse* mantém-se no tempo por um princípio diverso daquele do *idem*, é pela “palavra mantida na fidelidade à palavra dada” (RICOEUR, 1991, p. 148) que a ipseidade do si pode se manifestar livremente, distante do “suporte” da mesmidade. Ora, ser fiel à palavra dada a um amigo é perseverar na promessa e, desta forma, manter-se a si mesmo como aquele *quem* que possui tal identidade. Neste ponto Ricoeur invoca o *Selbständigkeit* heideggeriano e lhe confere o crédito pelo rompimento diante da noção tradicional de permanência substancial; já em *Ser e Tempo* (2012) estava desnudada a relação íntima entre a permanência no tempo e o si, fundamentando o estatuto diferenciado da ipseidade.

Como modalidade principal da manutenção de si temos a *promessa*, justificada eticamente pela relação de confiança entre os homens, selada pela instituição da linguagem, “um desafio no tempo, uma denegação da mudança: apesar de tudo meu desejo mudaria, apesar de tudo eu mudaria de opinião, de inclinação, ‘eu manteria’” (RICOEUR, 1991, p. 149). Justificação ética que funda uma modalidade de permanência no tempo oposta ao do caráter, separando os polos. Nesse vácuo surgido do distanciamento das polaridades, é a identidade narrativa que irá “oscilar entre dois limites, um limite inferior, em que a permanência no tempo exprime a confusão do *idem* e do *ipse*, e um limite superior, em que o *ipse* coloca a questão de sua

identidade sem a ajuda nem o apoio do *idem*” (RICOEUR, 1991, p. 150). A promessa inscreve a identidade pessoal na escala máxima da relação direta com a alteridade, firmando o laço e o fazendo perdurar, concedendo esperança para aqueles que confiam.

Diante dessa apresentação inicial da temática ontológica de *O si-mesmo como um outro* (1991), pode-se afirmar que acompanhar o estudo dedicado à ontologia com Ricoeur pode se mostrar uma tarefa árdua, tanto porque seu percurso é extremamente tortuoso e inconclusivo, como porque o próprio autor não deixa de apontar seu caráter especulativo e preparatório. Uma vez mais Ricoeur retorna a Aristóteles, desta vez, com o intuito de fundamentar a própria tarefa de sua ontologia: Ricoeur deseja preservar o que chama de *unidade analógica do agir humano* e, para isso, necessita de uma ontologia que se mantenha receptiva à pluralidade, que preserve a polissemia do ser em todos os seus aspectos. A base ontológica que Ricoeur pretende resgatar é aquela da parceria entre a noção de ato e de potência, completamente ajustada com o seu percurso em *O si-mesmo como um outro* (1990), já que o agir deteve desde o princípio a força do elo entre cada análise; o que faz Ricoeur (1991, p. 354) inclusive ressaltar a presença marcante da “linguagem do ato e da potência” na obra em questão, e no mesmo movimento já consegue indicar os ganhos para sua empreitada ao se apropriar da metacategoria aristotélica de ser como ato e como potência. A polissemia pretendida por Ricoeur (1991, p. 33), é bom que se diga logo, será remetida de maneira integral à polissemia da alteridade, sob o comando de bloquear qualquer desejo de fundamentação última do sujeito, ao mesmo tempo em que se garante um fundo de pluralidade mais radical que qualquer outro, aquela mesma pluralidade defendida por Aristóteles a respeito do ser.

Para que o par *energéis-dynamis* auxilie na ontologia da ipseidade, Ricoeur irá aproveitar a ideia aristotélica de que a *práxis* não deve permanecer no centro da ontologia, isto é, esse impedimento à *práxis* serve de pressuposto para uma ontologia de maior alcance, que possa dar conta das exigências do ser do si. Neste sentido, Ricoeur apresenta a ideia a ser perseguida de

um “*fundo de ser ao mesmo tempo poderoso e efetivo, sobre o qual se destaca o agir humano*” (RICOEUR, 1991, p. 360). Ricoeur explica que a *práxis* deve ser o lugar onde melhor se possa observar esta modalidade de ser, enquanto que o seu escopo alcance outros campos de aplicação; dito de outra maneira: a ontologia do si-mesmo enquanto fundada sobre a égide da ação humana não se quer como fundamento de si própria, o agir humano será assim endereçado ao seu lugar de direito, será o centro de legibilidade do modo de ser do si, no entanto sofrerá ao mesmo tempo um *descentramento*, dependente que será de um fundo que lhe garanta seu ser. O próximo passo em seu percurso pela construção de uma ontologia própria é a reapropriação de Aristóteles por meio de uma via heideggeriana, neste ponto tendo como noção central não mais a *atestação*, mas sim a *Sorge*, e do lado de Aristóteles a *práxis*, de maneira que as duas filosofias se retroalimentem:

Por minha parte, estou a esse respeito tanto mais atento, que é o conceito aristotélico de *práxis* que me ajudou a ampliar o campo para além da noção estreita da ação nos termos da filosofia analítica; em troca, a *Sorge* heideggeriana dá à *práxis* aristotélica um peso ontológico que não parece ter sido o grande propósito de Aristóteles em suas *Éticas*. (RICOEUR, 1991, p. 364).

Por meio da discussão acerca de reinterpretções da ontologia aristotélica por uma via heideggeriana, Ricoeur vai delineando os traços necessários para a sua própria empreitada: na procura pelo impensado da filosofia de Aristóteles, encontra o si-mesmo, ao mesmo tempo em que a *Sorge* heideggeriana concede o potencial ontológico necessário ao desenvolvimento da ação humana como centro da ontologia da ipseidade. Para a sua realização é necessária a preservação de uma relação dinâmica entre ato e potência, crucial para Ricoeur; relação dinâmica que esconde uma tensão entre as noções de ato e potência fundamental para a ontologia do agir: “É, contudo, dessa diferença entre *energéia* e *dynamis* tanto quanto

do primado da primeira sobre a segunda, que depende a possibilidade de interpretar conjuntamente o agir humano e o ser como ato e como potência” (RICOEUR, 1991, p. 368).

A possibilidade de interpretar o agir humano em relação com as metacategorias do ato e da potência viria assim ao encalço da ontologização da *práxis* de caráter heideggeriano, isto é, a ação humana alcança o estatuto de noção central de uma ontologia enquanto lócus de legibilidade, embora necessite de um *fundo* de ser que lhe sirva de embasamento, que seja tanto mais radical como originário. O segundo passo de Ricoeur consiste justamente na busca por uma reconstrução desta noção de *fundo* de ser, é assim que chegamos a Spinoza. Ricoeur (1991, p. 369) chama a atenção inicialmente para a noção de *conatus* como esforço para perseverar no ser e para a caracterização deste esforço como condizente com a essência da coisa em questão, da coisa que persevera em seu ser. Spinoza identificaria as ideias inadequadas que formamos de nós mesmos e do mundo com certa passividade do ser, de maneira que a “potência da inteligência” torna possível a passagem ao seu contrário, às ideias adequadas de si mesmo e das coisas, passagem chamada por Ricoeur (1991, p. 370) de uma “conquista da atividade” e identificada como a verdadeira motivadora do caráter ético da obra spinozista.

Podemos compreender de que maneira alcançamos o território específico da ética com Spinoza através do postulado da necessidade de *iniciativa* para a conquista de uma melhor compreensão do mundo e de si mesmo, ou das “ideias adequadas” de Spinoza; o que significa que existir num modo mais autêntico exige do homem ação, exige que tome essa iniciativa, em suma, que conquiste a sua própria atividade. O intuito desta breve recuperação de Spinoza se apresenta em dois momentos: o primeiro, é ressaltar o longo desvio necessário até a consciência de si, marca comum à filosofia ricoeuriana, isto é, a necessidade da “potência da inteligência” como intermediadora do conhecimento de si, e o segundo, é ressaltar a presença na *Ética* do mesmo caráter central de legibilidade concedido ao

agir humano, desta vez como lugar por excelência de leitura da noção de *conatus*.

A dificuldade de se acompanhar o percurso ricoeuriano no terreno ontológico e dele extrair alguma síntese positiva é consciente para o próprio autor, que chega a afirmar o caráter fragmentário da obra *O si-mesmo como um outro* (1991) e justificá-lo por uma estrutura analítico-reflexiva que não aceita o postulado da imediação do sujeito e prima pelo trabalho da reflexão pela análise para só depois voltar ao si, seja qual for a distância necessária – verdadeira filosofia do desvio. Neste contexto, Ricoeur não deixa de avisar o leitor acerca do incontornável caráter de contingência do questionamento filosófico, isto é, o filosofar não pode se subtrair à sua própria história; assim declara a sentença: “A hermenêutica é aqui entregue à historicidade do questionamento de onde resulta a *fragmentação da arte de questionar*” (RICOEUR, 1991, p. 31), certa para a dificuldade que queremos tanto expor como compartilhar.

Chegamos assim à fundamental relação dialética que compõe a identidade pessoal, em adição à já comentada relação mesmidade-ipseidade: a dialética entre a ipseidade e a alteridade. A primeira marca de diferenciação da relação dialética discutida até o momento, aquela da mesmidade e da ipseidade (designadas pelo caráter e pela manutenção de si), diz respeito ao caráter disjuntivo desta última, pelo qual os dois elementos da relação, apesar de andarem juntos e de em muitos momentos se recobrirem e mesmo se confundirem num só, são capazes de manter a devida separação no plano ontológico. No caso da ipseidade-alteridade será exatamente o oposto, desde que uma participa da constituição da outra: “Que a alteridade não se acrescente de fora à ipseidade, como para prevenir daí a deriva solipsista, mas que ela pertence ao conteúdo de sentido e à constituição ontológica da ipseidade” (RICOEUR, 1991, p. 371), isto é, o caráter da relação dialética entre ipseidade e alteridade é eminentemente *conjuntivo*, dado que não se pode pensar em um dos polos sem se remeter imediatamente ao outro.

A relação singular entre o conteúdo de sentido da ipseidade-alteridade e a ontologia que lhe subjaz é apontada logo cedo por Ricoeur

como dotada de um caráter especulativo, acrescentando num adiantamento o que irá chamar de caráter polissêmico do outro, a ser composto por vários momentos constitutivos, como veremos. O que Ricoeur afirma realizar no constructo de uma ontologia própria é o esforço para por em contato a dialética do Mesmo e do Outro e a hermenêutica do si: “De fato, é o polo do Mesmo que perdeu primeiro sua univocidade, fraturando-se ao mesmo tempo em que o idêntico era atravessado pela linha de divisão que separa o *ipse* do *idem*” (RICOEUR, 1991, p. 371), do mesmo modo que a dialética experimentará sua versão conjuntiva na esfera do mesmo como *ipse* em relação com o Outro. Todo o esforço de Ricoeur é simples e claro: tomar os resultados alcançados ao fim da hermenêutica do si-mesmo e pô-los em relação com uma ontologia já existente, a dos grandes gêneros platônicos, porém retrabalhada e reatualizada; Ricoeur pode assim estender o alcance de todas as ontologias reaproveitadas (a própria ontologia fundamental heideggeriana, mais a aristotélica, spinozista, lévinasiana...) num conjunto sólido e produtivo, e sobretudo, capaz de manter a ligação entre ética e ontologia.

A maneira pela qual Ricoeur estrutura essa atividade da alteridade no seio da ipseidade compõe-se de um notável exercício entre os registros de discurso fenomenológico e ontológico: de um lado, residem três momentos fenomenológicos com a tarefa de atestar a experiência de alteridade, encarnados na figura da passividade em meio ao agir humano; do outro lado, resta o termo alteridade que permanece reservado ao registro especulativo; seu intuito é sublinhar o grau de passividade em cada experiência analisada e assinalar a espécie de alteridade que lhe corresponde no plano especulativo. O primeiro momento de passividade, e portanto de alteridade, diz respeito à experiência do próprio corpo ou da *carne*, enquanto aquela que detém a função de mediação ente o si e o mundo; compreender esta modalidade de experiência corresponde a reconhecer que as pessoas são também corpos, isto é, pertencem ao reino das coisas no mundo ao mesmo tempo em que pertencem ao reino específico do si. A ontologia da *carne* traz a conclusão

de que o ancoradouro do si no mundo fica sendo o seu próprio corpo, aquele com o qual em primeira instância o si aprende a se relacionar com um outro.

Ricoeur (1991, p. 373) ainda chama a atenção para um traço marcante acerca da fenomenologia da passividade: o *sofrimento* – à medida que o sofrer e o padecer revelam de maneira originária tanto a própria experiência de passividade como a correlação entre agir e sofrer, crucial para a filosofia ricoeuriana. Mesmo diante da identidade narrativa o sofrer é capaz de se manifestar em sua originalidade, é o caso da junção que a narrativa é capaz de fazer entre agentes e pacientes, revelando o quão inseparável é o agir do padecer; ou indo mais fundo, quando a narrativa aponta para casos tanto mais dissimulados do sofrer como delatores de nossa imensa fragilidade, dos quais Ricoeur (1991, p. 347) aponta a incapacidade de narrar, a recusa de narrar e a insistência do inarrável. Dissimulado, porque não se trata de um sofrimento aparente que deixe sua marca de maneira visível, mas sim profundo ao ponto de ser difícil representá-lo, cortando junto com a possibilidade de narrar o próprio esforço, humano por excelência, de procurar por um significado para a própria vida, para a família ou a comunidade. Não ser capaz de narrar a própria vida, ou mesmo recusar-se a fazê-lo, constitui um imenso bloqueio para a construção da ipseidade, pela ausência daquela articulação singular do si num ato reflexivo: construo minha identidade reunindo um pouco de ficção refigurada, mais um tanto do que ouvi das narrativas de outros acerca de mim, e por fim aquilo que desejo crer acerca de mim mesmo. *Sofrimento* é sucumbir em meio às narrativas de um mundo afora e não ser capaz de me manter fiel a mim mesmo, ou mais que isso, é ver a diminuição do meu próprio poder de agir.

O segundo momento fenomenológico é a experiência da passividade diante da alteridade do outro, um outro que não é oposto ao si, mas que participa de sua constituição própria. Ricoeur (1991, p. 383) logo anuncia que o si só se reconhece através das diversas maneiras com que é *afetado* pelo diverso de si, assim, a compreensão de si por si passa necessariamente pela experiência passiva diante do outro. Retomando brevemente, Ricoeur

(1991, p. 384) identifica o modo do ser-afetado do si pelo diverso de si no terreno que vai desde a simples troca de palavras cotidianas, onde somos afetados pela palavra que nos é dirigida, até a própria ascrição de uma ação.

A próxima tarefa para a ontologia ricoeuriana é investigar qual exatamente é a dialética entre o Mesmo e o Outro subjacente ao ser-afetado do si pelo diverso de si, Ricoeur então indica que o caminho deve seguir por uma “concepção cruzada da alteridade” (RICOEUR, 1991, p. 386), isto é, uma concepção que não privilegie unicamente o si num posto fundamental, chamado por Ricoeur de estima de si, e nem entregue o primado à figura do outro, responsável pela convocação à justiça, de modo que o si e o diverso de si possam se correlacionar de maneira dependente um do outro. Ricoeur também deseja construir a noção de alteridade através do exemplo da própria ipseidade, cindida por duas ideias do Mesmo, o Mesmo como *idem* e o Mesmo como *ipse*, motivo pelo qual inicia o seu trajeto passando por duas filosofias contraditórias neste contexto: a de Husserl, onde o outro é derivado do si, e a de Lévinas, na qual o outro detém o primado da própria constituição do si.

Na tematização da experiência de alteridade em Husserl, o principal é a descoberta da ideia de *apresentação* por meio da qual o outro se doa, se manifesta ao si; Ricoeur (1991, p. 390) aponta a noção de *apresentação* como necessitada de uma transferência de sentido: é assim que posso conceber o corpo que percebo como outra carne, ao mesmo tempo em que compreendo que eu, carne, sou também outro corpo entre os demais corpos. Ricoeur chama a atenção para o argumento circular que já sempre pressupõe a alteridade em Husserl, afinal a transferência de sentido é o processo mesmo de derivação do outro pelo si; no entanto faz a crítica sem deixar de perceber o potencial desta descrição da experiência de alteridade, atitude, aliás, típica de Ricoeur, tomando para si a ideia de que a transferência analógica de sentido pode fazer este outro deixar de ser unicamente um estranho e tornar-se *meu semelhante*. Assim, atinge-se um grau de intersubjetividade muito fértil para a ontologia da ipseidade, faz-

nos parecer que é através do reconhecimento do outro como um si, assim como eu também não o deixo de ser no encontro com este semelhante, que o caminho para o diálogo e a vida boa em comum está definitivamente aberto.

Do outro lado, Lévinas pecaria por uma hipérbole na via contrária: a exterioridade radical do outro que permanece para sempre cindido, separado do mesmo, numa plena impossibilidade de mútuo reconhecimento. A supremacia do outro conduz a uma ética onde o eu é constituído por intermédio do outro, uma ética estranhamente caracterizada pela ausência de relação: “Porque o Mesmo significa totalização e separação, a exterioridade do Outro já não pode, de ora em diante, ser expressa na linguagem da relação. O outro absolve-se da relação...” (RICOEUR, 1991, p. 392). Aqui, o uso de hipérbole afeta os dois polos, tanto o Mesmo, pensado como totalidade, como o Outro, numa alteridade absoluta; uma ética que na verdade prevê tanto a impossibilidade de relação entre os dois termos como a total independência de cada polo. O mais problemático neste cenário é a própria consequência da separação ao si, isto é, se não há nada fora com que se relacionar, como é que o *ipse* pode de fato se constituir? Nisso Ricoeur é claro: “A separação tornou a interioridade estéril” (RICOEUR, 1991, p. 393).

Como conclusão desta breve passagem pelas formulações da experiência da passividade intersubjetiva em Husserl e Lévinas, Ricoeur (1991, p. 396) afirma que não há contradição em considerar o movimento do Mesmo para o Outro, realizado por Husserl, e o movimento do Outro para o Mesmo, realizado por Lévinas, como dialeticamente complementares, mas que esta seria exatamente a tarefa própria de sua ontologia: definir a dialética entre o Mesmo e o Outro no interior da ipseidade. Entretanto, afirmar com firmeza qual é essa dialética Ricoeur não o faz; seu último estudo é um apanhado de ontologias aproveitáveis à sua tarefa e muitas vezes filosofias que se debruçaram a um tema muito próximo ao de Ricoeur, ou mais que isso, poderíamos afirmar que este estudo é um conjunto de começos possíveis para a investigação do fundamento ontológico da hermenêutica do si, podemos ver estes apontamentos como guias para pesquisas futuras,

muito embora não completamente desenvolvidas por Ricoeur.

Atingimos assim o último momento de alteridade, aquele vivido na experiência passiva da própria consciência, por meio da qual Ricoeur recupera o *Gewissen* heideggeriano, encontrado em *Ser e Tempo* (2012). A análise da consciência permite a Ricoeur (1991, p. 397) mostrar que a *atestação* da ipseidade é inseparável de um exercício da *suspeita*, pela qual o si viveria um conflito para se estabelecer; deste modo, a suspeita traria um “excedente de sentido” por conta da confusão situada na consciência entre ilusões acerca de si mesmo e o conteúdo propriamente verdadeiro da *atestação*. Ricoeur então faz uso da descrição do momento de alteridade da consciência segundo *Ser e Tempo* (2012), recuperando a metáfora da voz e do apelo, com o intuito de marcar a alteridade no interior da constituição da ipseidade: o *quem* interpelado pela voz da consciência é o si, ainda que numa “dissimetria notável” (RICOEUR, 1991, p. 398) de verticalidade e interioridade, desde que a voz que apela vem do alto ao mesmo tempo em que surge de dentro.

O que devemos apresentar é um momento específico de passividade trazido à tona pelo *Gewissen* heideggeriano: o ser-imposto da consciência como atestação-injunção. O ser-imposto descreveria para Ricoeur (1991, p. 408) o momento de alteridade próprio ao fenômeno da consciência, desde que a metáfora do apelo, enquanto uma voz ouvida no interior da consciência e ao mesmo tempo estranha, retrata precisamente o momento em que a consciência é imposta pelo Outro. Desta maneira, a injunção passará pelos três momentos éticos previstos por Ricoeur: a convicção no julgamento moral em situação, o chamado para bem-viver com e para outros nas instituições justas e a interdição moral. O problema da indeterminação do apelo que em *Ser e Tempo* (2012) chama para as possibilidades mais próprias do ser-aí, bem como as mais convenientes devido à faticidade, é então recoberto pela ideia de que todas essas possibilidades são “originariamente estruturadas pelo optativo do bem-viver” (RICOEUR, 1991, p. 410). A essa passividade específica do ser-imposto, novamente tendo-se como horizonte a dialética do

Mesmo e do Outro, Ricoeur opõe a alteridade, isto é, a injunção do optativo do bem-viver que em seguida encaminha para os outros momentos éticos deve sempre provir de um outro que me interpela na segunda pessoa.

A última palavra de Ricoeur acerca da alteridade da consciência diz respeito ao reconhecimento do “*ser-imposto como estrutura da ipseidade*” (RICOEUR, 1991, p. 412). Essa afirmação é lançada de encontro a duas outras filosofias: de um lado, a ontologia sem ética heideggeriana, onde a alteridade é reduzida à estranheira do ser-lançado no mundo, do outro lado, a ética sem ontologia de Lévinas, cuja alteridade é tornada absoluta através de uma completa exterioridade. Rompendo com os dois entraves, Ricoeur defende que a injunção deve ser solidária da *atestação*, contrariamente a Heidegger que acreditava que a *atestação* era originariamente injunção, isto é, que de fato havia uma alteridade que interpelava o si no interior da consciência, no entanto a injunção de *Ser e Tempo* (2012) não era capaz de preparar o solo para uma existência ética, além de pecar pela indeterminação do apelo. O caráter do ser-imposto é justamente essa abertura que o outro provoca sem que possamos intervir, o exemplo da linguagem já foi citado, mas permanece elucidativo: o outro fala comigo e eu recebo aquelas palavras de imediato, o outro me atinge. Atestar um si-mesmo deve necessariamente passar pelo contato com o outro, dado na ordem da consciência: “A unidade profunda da *atestação* de si e da injunção vinda do outro justifica que seja reconhecida, na sua especificidade irreduzível, a modalidade de *alteridade* que corresponde, no plano dos ‘grandes gêneros’, à *passividade* da consciência no plano fenomenológico” (RICOEUR, 1991, p. 413), isto é, a constituição da ipseidade deve passar no respectivo plano especulativo pela modalidade do ser-imposto.

Ao término deste percurso que teve como base a dialética dos grandes gêneros inspirada em Platão, aquela do Mesmo e do Outro, ao mesmo tempo em que buscava a fundamentação da relação dialética entre ipseidade e alteridade, o balanço final com o qual nos deparamos é o de uma dispersão declarada. Dispersão, do mesmo caráter da própria alteridade, irá afirmar

Ricoeur, deixando o seu trabalho ontológico descansando em fragmentos; aguardando, no melhor dos casos, a compreensão de que se faz jus desta maneira ao propósito da empreitada: “Somente um discurso diferente dele próprio, eu diria, plagiando o *Parmênides*, e sem me aventurar mais adiante na floresta da especulação, convém à metacategoria da alteridade, sob pena de a alteridade suprimir-se tornando-se mesmo que ela-mesma...” (RICOEUR, 1991, p. 414).

Referências

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

MICHEL, J. L'ontologie fragmentée. *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, n° 3, 2009, p. 479-487.

MONGIN, O. *Paul Ricoeur: nas fronteiras da filosofia*. Lisboa: Éditions du Seuil, 1994.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. 3ª edição. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

_____. *Nas fronteiras da filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *O si-mesmo como um outro*. Campinas: Papyrus, 1991.

_____. *Percurso do reconhecimento*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

_____. *Tempo e Narrativa*. São Paulo: WMF Martins, 2010.

_____. *Vivo até a morte: seguido de fragmentos*. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins, 2012.

VALLÉE, M. Quelle sorte d'être est le soi ? Les implications ontologiques d'une herméneutique du soi. *Études Ricoeuriennes/ Ricoeur Studies*, vol. 1, n° 1, 2010, p. 34-44.



A REVITALIZAÇÃO DO PRAGMATISMO AMERICANO NA DÉCADA DE 1970: A VIRADA PRAGMÁTICO-LINGUÍSTICA DE RICHARD RORTY.

Flávio oliveira¹

RESUMO: O meu objetivo neste trabalho é qualificar o momento histórico de revitalização do pragmatismo americano na década de 1970. Richard Rorty é o nome de maior expressão quando se trata de pensarmos as bases sobre as quais essa renovação deveria acontecer, a saber, o holismo linguístico de Quine, Sellars e Davidson. O antifundacionalismo derivado da obra desses três filósofos abriu as portas para uma retomada vigorosa do pragmatismo, agora, no entanto, melhorado com o instrumental linguístico da filosofia pós-analítica. Sem qualquer concessão aos problemas epistemológicos inerentes ao conceito de “experiência” (cerne do pragmatismo clássico), o novo pragmatismo toma a “linguagem” em sua função estruturante. “Experiência” e “linguagem” são, portanto, os conceitos chave dessa história.

Palavras-chave: Richard Rorty; Pragmatismo; Filosofia Pós-analítica.

ABSTRACT: My aim in this paper is to qualify the historical moment of revival of the American pragmatism in the 1970s. Richard Rorty is the name of greater expression when the question is to think the bases upon which this revival should happen, namely, Quine’s, Sellars’ and Davidson’s linguistic holism. The antifoundationalism which streams from the work of these three philosophers opened the door for a vigorous resumption of pragmatism, now, however, improved with the elements of the post-analytic philosophy of language. Without any concession to the epistemological problems intrinsic in the concept of “experience” (the hard core of classical pragmatism) the new pragmatism takes “language” in its structuring function. “Experience” and “language” are therefore the key concepts of this history.

Keywords: Richard Rorty; Pragmatism; Post-analytic Philosophy

O período da Segunda Guerra Mundial representou um forte impulso de profissionalização da filosofia americana, em grande parte levado adiante pelo positivismo lógico: imigrantes austríacos e germânicos, fugindo do nazismo, trouxeram para a cena filosófica americana um desígnio de rigor, precisão, pureza e seriedade (WEST, 1989). Projeto que se contrapunha à cena intelectual americana vigente até então, cujo elenco principal era formado pelos adeptos do pragmatismo. As implicações antiprofissionais do pragmatismo foram, sem dúvida, causa mais que suficiente para esse movimento de fascinação pela lógica e um desejo irrestrito de definição profissional da filosofia em relação às matemáticas e às ciências naturais (RORTY, 1999, p. 120).

A esse fenômeno deve-se acrescentar a falta de coesão interna e a vocação multidisciplinar do pragmatismo. Uma “doutrina” que contém em si tantas ramificações que torna plausível a perspectiva que encara o pragmatismo, como desprovido de uma vocação de sistema. Uma infinidade de correntes que, muitas das vezes contraditórias entre si, encerravam suas convicções filosóficas em um viés antidualista e sublinhava o caráter profundamente social do empreendimento da pesquisa filosófica².

Concomitante ao processo de difusão do pragmatismo pelo mundo ocorria sua crescente pluralização. Esta última condição era impeditiva de sua delimitação enquanto sistema ou movimento filosófico unificado. Como consequência disso, o pragmatismo foi colocado de lado pela tradição Frege-Russell da filosofia analítica e passou a ser visto por essa mesma tradição como anacrônico. “Entre os filósofos contemporâneos, o pragmatismo é usualmente olhado como um movimento filosófico ultrapassado – um movimento que floresceu nos primeiros anos deste século numa atmosfera bastante provinciana, e que agora foi ou refutado ou *aufgehoben*” (RORTY, 1999, p. 17).

2 Tal pluralismo inscreve-se nos distintos posicionamentos de Peirce (com propostas sobre lógica, semiótica e epistemologia), James (com um pendor afeito à psicologia e filosofia da religião) e Dewey (desdobrando-se sobre variadas áreas da filosofia e das ciências sociais) (RODRÍGUEZ, 2003). A este panorama podemos acrescentar o nome de F. C. S. Schiller, principal embaixador do pragmatismo na Inglaterra. Schiller defendia uma espécie de relativismo não cético, sustentando hipóteses de que o conhecimento é, sem exceções, resultado de interesses humanos específicos (WAAL, 2007, 82). Não podemos deixar de lado o estardalhaço provocado na Itália pelo movimento Leonardo nos primeiros anos do século XX, que, sob a liderança de Giovanni Papini, girava em torno da Revista Leonardo.

Como o caso dos grandes mitos da filosofia norte-americana, o interesse pela lógica adquiria um novo impulso desde Peirce. Não tardou para que aqueles filósofos imigrados encontrassem solo fértil nos departamentos de filosofia norte-americanos, lançando as bases do tão desejado novo programa de investigação, agora muito mais sólido, rigoroso, especializado e profissional do que aquele plural e politizado pragmatismo que se esvaecia. Julgando-se herdeiros de uma “inabalável certeza de operar sobre um campo estável no tempo e de contornos disciplinares bem delineados” (BORRADORI, 2003, p. 23), os filósofos imigrados (empregando técnicas rigorosas de argumentação e exposição, antes absorvidas pelo ímpeto de “esclarecimento lógico” do que na difusão de amplas visões de mundo) promoveram dois efeitos concomitantes: provocaram o “fim” da era pública e interdisciplinar da filosofia norte-americana e erigiram o chamado “Muro do Atlântico”: a fratura “analítico” e “continental”³.

O positivismo lógico era uma extensão da tradição empirista vienense⁴, o chamado “Círculo de Viena”. A doutrina do positivismo lógico era um desdobramento dos novos desenvolvimentos em física teórica e lógica simbólica. Uma de suas suposições básicas era o atomismo sentencial: a correlação de sentenças isoladas com suas possíveis confirmações empíricas. Seu objetivo diretor era a análise e clarificação de significados; e a unificação das ciências proporcionando uma descrição de seu modo de operação básico elucidando o papel fundante da lógica. Assim, a análise lógica das proposições e dos conceitos da ciência empírica dava corpo ao *novo método científico de filosofar*⁵. O maior efeito do positivismo lógico, nesse sentido, foi desviar a atenção para longe da consciência histórica e da reflexão social em direção ao formalismo lógico e abstração matemática (WEST, 1989).

3 Borradori, a respeito do “Muro do Atlântico”, diz que a insurgência do movimento analítico sobre o complexo da filosofia norte-americana causou, por um lado, um isolamento da filosofia com uma possível interação com a reflexão humanística; por outro lado, ocorreu um desvio de parte dos empenhos filosóficos para outras disciplinas: o ingresso da filosofia continental nos departamentos de Letras, principalmente. (BORRADORI, 2003).

4 A doutrina positivista-empirista do Círculo de Viena diferencia-se em um aspecto fundamental do empirismo moderno (notadamente John Locke e David Hume), a saber, o método da análise lógica. Orientação lógico-analítica inspirada pelos trabalhos de Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein. A vertente moderna do empirismo, por outro lado, era muito mais de tendência psicologizante.

5 O objetivo primordial da análise lógica é a *redução* dos conceitos e proposições: “[...] redução dos conceitos aos conceitos mais fundamentais e das proposições às proposições mais fundamentais” (BASTOS e CANDIOTTO, 2008, p. 75).

Um desvio, portanto, das questões próprias do pragmatismo.

Foi, contudo, operando sobre bases lógico-linguísticas que o pragmatismo fez-se respeitável novamente no cenário americano. Trata-se do pensamento “pós-analítico”, cuja principal consequência foi levada a termo por Richard Rorty com seu projeto de revitalização do pragmatismo. No que segue, partirei para uma apresentação sumária dos pressupostos básicos do pragmatismo clássico. Logo em seguida, tratarei do momento de retomada dos temas próprios do pragmatismo na década de 1970, o chamado neopragmatismo de Rorty.

O Pragmatismo Clássico

O pragmatismo de William James não toma como certo que teorias científicas formam uma descrição correta da realidade, mas, antes, como ferramentas com as quais podemos manusear determinados fatos em pensamento, são modos de fazer funcionar aspectos do mundo dentro do fluxo de nossa experiência, ou como James mesmo diz: “são modos mentais de *adaptação* à realidade” (JAMES, 1979, p. 69). A verdade deve dar conta da “experiência” em seu sentido empírico radical, isto é, em sua dinamicidade, mutabilidade e funcionalidade. “A verdade não pode mais ser vista como uma reflexão distanciada acerca de um mundo já pronto, mas está agora relacionada à ação” (WAAL, 2007, p. 70).

Um ponto de suma importância para a teoria da verdade de James é que quando dizemos que uma ideia, pensamento ou proposição filosófica é verdadeira estamos, em realidade, introduzindo um novo fato no mundo. É nesse sentido que a verdade *acontece*. Uma ideia ou um fato é *verificado*, ou seja, tornamos um fato verdadeiro ao extrair dele consequências práticas e assim relacionando partes da experiência com outras partes em um processo transitório de concordância com a realidade (concordância no sentido de sermos guiados por entre a realidade; ampliarmos cada vez mais nossa capacidade de lidar com ela): “as conexões e transições [da experiência] vêm a nós passo a passo, em caráter progressivo, harmonioso, satisfatório. Essa função de direção agradável é o que entendemos por verificação de uma idéia” (JAMES, 1979, p. 73). Tomados em si mesmos, os fatos não são nem verdadeiros nem falsos. É só quando dizemos algo sobre esses fatos

é que lhes cabem ser falsos ou verdadeiros. James, dessa forma, vê o ato humano de atribuir veracidade a algum fato como um processo de *adição* àquele mesmo fato: “embora o fato teimoso que permanece seja o de que *há* um fluxo sensível, o que dele é *verdadeiro* parece de princípio a fim ser amplamente matéria de nossa própria criação” (JAMES, 1979, p. 93).

Nem tudo, porém, é adição subjetiva aos fatos. James pensa a verdade como uma facilitadora de *transições*. Sendo a experiência um contínuo fluxo, a função da verdade é mediar, casar as velhas opiniões com os fatos novos da experiência, de modo sempre a apresentar um quadro estável com o mínimo de rupturas e descontinuidades. A verdade, nesse sentido, é também fluida e, por isso, aberta à novidade. Uma ideia revolucionária (violentamente desorganizando nossas concepções antigas e assentadas) jamais seria aceita como verdadeira, fechando o espaço para a novidade. Ao contrário disso, para James, “a nova verdade é sempre um intermediário, um amaciador de transições. Casa a velha opinião ao novo fato, quase sempre para apresentar um mínimo de choque, um máximo de continuidade” (JAMES, 1979, p. 23). Experiências novas conduzem a mudanças nas verdades que temos. As verdades estabelecidas não são atemporais, mas transformam-se de acordo com as nossas novas experiências. Ao fim e ao cabo, a teoria pragmatista da verdade de James é uma radical afirmação da historicidade, no sentido que ela nos instiga à mediação constante entre passado e presente vislumbrando possibilidades de futuro. Mesmo que assente num empirismo radicalmente conduzido, a verdade no pragmatismo de James não se aparta de sua base humana cortada pela temporalidade.

Dessa forma, James ataca o princípio metafísico intelectualista de uma realidade transcendente que subjaz nossas experiências finitas. Para fazer frente a essas determinações, James promoveu um tipo de “pluralismo pragmático”, a ideia segundo a qual a verdade cresce dentro de todas as experiências finitas, experiências que se apoiam mutuamente, mas sem se apoiar em nada – transcendente ou eterno. Esse coerentismo incipiente (embora não desenvolvido) em James tem como fundo problemático o indivíduo imerso no fluxo da experiência. Seu objetivo ao opor-se à concepção intelectualista de verdade imutável é combater a ideia de realidade fixa enfatizando que o mundo em que vivemos é inacabado em sentido profundo (WAAL, 2007). “O mundo real, ao invés de ser completo ‘eternamente’,

como os monistas nos asseguram, pode ser eternamente incompleto, e em todos os tempos sujeito à adição ou capaz de perda” (JAMES, 1979, p. 59). James faz referência aqui ao nosso futuro ainda aberto. A tradição (nosso repertório de verdades mais antigas) é o princípio que nos serve de base para interpretar a realidade e modificá-la. Com isso, James nos impele a pensar que, antes que simplesmente representar a realidade, devemos agir nela, devemos transformá-la. “Para o racionalismo, a realidade já está pronta e completa desde toda a eternidade, enquanto para o pragmatismo está ainda sendo feita, e espera parte de seu aspecto do futuro” (JAMES, 1979, p. 93). Seu pragmatismo estriba-se numa concepção humanista da realidade como algo que deve ser constantemente interpretada, o que significa mediar passado e presente de modo a ampliar nossas possibilidades de futuro. Nesse sentido, “experiência” em James é apenas abertura a novas experiências.

Experiência e verdade, em James, significam “transitividade”, o registro da temporalidade que corta obliquamente o ser humano. James vê a verdade mais como um processo dinâmico com uma duração temporal do que como uma qualidade estática eterna⁶. O temperamento filosófico de James, dessa forma, concebe ideias, conceitos e coisas em termos de que eles fazem parte e constituem um processo transicional. Esse processo não pode ser concebido senão em termos de “temporalidade” e “historicidade”, pois tem sempre em foco mediar o passado e o presente abrindo possibilidades de futuro (KOOPMAN, 2009).

O posicionamento pragmático de John Dewey, dando sequência ao de William James, não contém a pretensão de sulcar a filosofia até transmutá-la em um mero e grosseiro utilitarismo. Para Dewey, a função primordial da atividade filosófica encerra-se em explorar as possibilidades da experiência, em especial as da experiência humana social e culturalmente compartilhada.

Não somente ponto de partida, mas local para onde o pensamento reflexo deve retornar, a saber, a experiência cotidiana em sociedade. Eis o núcleo do pragmatismo de Dewey, cujo corolário é a íntima conexão entre conhecer e poder: conhecimento voltado para a administração inteligente dos bens da experiência. Resolução que se encontrava em germe no método

6 “James’s reconstruction of truth radically broke from the debilitating assumption that possession of truth places us in harmony with the way the world itself really is” (KOOPMAN, 2009, p. 20).

empírico de Francis Bacon, este louvado por Dewey, por não se tratar de uma mera acumulação passiva de experiências. Para ambos, trata-se, em um primeiro momento, deste acúmulo de material do mundo externo; todavia, segundo semelhante concepção, não devemos nos fixar neste nível, há a eminente necessidade de deitarmos forças intelectuais sobre tais materiais, submetê-los a altos níveis de abstração e racionalização, e lhes retirar informações ocultas, informações que nos libertem de um conservantismo inerte.

Qualquer hierarquização de tipo ontológica – espiritual (intelectual) em oposição ao material (sensível), ao modo platônico – demonstra-se socialmente irrelevante e carente de aplicação e vinculação à conduta hodierna, dualismo ontológico que relega a experiência ao âmbito do mutável e do perecedouro em detrimento da glorificação do eterno e imutável. Instituído dessa maneira dois polos de ação completamente distanciados: de um lado, a atividade pura, autossuficiente e última; de outro lado, a ação prática, respeitante ao inferior, ao não-ser. Em decorrência dessa divisão sublinham-se dois tipos de conhecimento: a pura certeza demonstrativa distintamente marcada pelo seu alto grau de universalidade e necessidade e a mera opinião, relativa à mudança e só aplicável à “maior parte” dos casos (CARVALHO, 1959, p. 204).

Dando sequência ao seu programa de fazer tábula rasa das doutrinas passadas, o filósofo de Vermont desenvolve uma mordaz crítica à filosofia centrada em seu desejo por construir esquemas universalmente válidos acerca do conhecimento. Seu impulso é de fazer notar que a experiência não deve apenas se submeter a este desejo; o debate a propósito de *sensações* atualmente harmoniza-se melhor com questões relativas a *estímulos* e *respostas* imediatas, e não com o temário próprio do “Conhecimento”. Trata-se fundamentalmente de pensar nossa relação com o mundo não em termos de uma “teoria do conhecimento”, senão que nos relacionamos *causalmente* com ele.

Dewey produziu uma atroz crítica ao racionalismo, que, indevidamente, descreditou os sentidos, a experiência em sua relatividade, como meios de conhecer. E mais, o autor critica o velho debate entre racionalismo e empirismo, pois, por um lado, nega-se a experiência justamente afirmando sua incapacidade de apreender algo intrínseco e universal; por outro

lado, afirma-se a primazia da experiência e menospreza-se a pretensão de conhecimento absoluto. O que Dewey demonstra é o quão vazio é esse debate.

Segundo a perspectiva deweyana, a experiência deve se desligar desses problemas epistemológicos. “Sensações [...] são emocionais e práticas, mais do que cognitivas e intelectuais” (DEWEY, 1959, p. 106). Nesse sentido, sensações não compõem nenhuma espécie de conhecimento, bom ou mau, elevado ou rebaixado, perfeito ou imperfeito; sensações são, antes, “provocações, incitamentos, desejos a um ato de pesquisa que irá *terminar* no conhecimento” (DEWEY, 1959, p. 107).

Notável é o fato de que Dewey não se vale de princípios epistemológicos ao tratar de “experiência”. Experiência nada tem a ver com verdade ou conhecimento. Ela é, com certeza, um estímulo à reflexão e ao ato de conhecer. Com efeito, Dewey retira a etiqueta da relatividade que postava sobre a experiência. Ela se conecta antes ao processo vital. “Experiência contém em si princípios de conexão e de organização, e tais princípios não são de maneira alguma sem valor, porque, antes do que epistemológicos, sejam vitais e práticos” (DEWEY, 1959, p. 107-108). A questão que motiva Dewey é, portanto, mostrar que não faz sentido contrapor ou sustentar uma distinção – por sinal estéril – entre razão e experiência (irrazão). A experiência, quando retirada do campo da epistemologia e alçada ao campo vital, à função de formação de hábitos e crenças, apresenta-se detentora de racionalidade e coerência internas tão quanto o esquematismo kantiano, “porém empíricas e não mitológicas” (DEWEY, 1959, p. 108).

A continuidade entre experiência e natureza em Dewey não implica um abandono da reflexão teórica, mas trata-se de uma exigência de outro nível, isto é, “toma providência, no entanto, para que tais empreendimentos de ordem teórica partam do objeto diretamente experienciado e nele terminem” (DEWEY, 1980, p. 04). A experiência é onde todo o procedimento investigativo inicia e para onde ele retorna e termina. Mais que isso, em Dewey “experiência” significa abertura: “os próprios fenômenos adquiriram uma nova amplitude de significação que não possuíam anteriormente” (DEWEY, 1980, p. 08). Em *Experiência e Natureza* Dewey deixa claro que a experiência nos conduz a novas experiências, sempre ampliando as possibilidades de compreensão dos fenômenos. Dessa maneira, quando

Dewey critica o conceito moderno de experiência, sua intenção é possibilitar sua própria concepção transicional de experiência, cuja marca é a abertura, a temporalidade e a historicidade. O pragmatismo de Dewey, para o que me interessa ressaltar, estava muito mais comprometido com o historicismo do que com um conceito robusto de experiência. Sua perspectiva parece indicar que “experiência” e “percepção” não são dados crus impressos na nossa mente, mas sim formas mediadoras estabelecidas por um processo contínuo de transições: sempre de uma experiência a outra (KOOPMAN, 2009). Essa forma de conceber a experiência converte-se na minha chave de leitura da obra de Dewey, quando o interesse é identificar seu comprometimento para com a historicidade, cuja face se apresenta na sua concepção de filosofia como uma prática de crítica cultural.

A postura metafilosófica de Dewey é, nesse sentido, um tipo de antiepistemologia. Para ele, a filosofia não é nem uma forma de conhecimento nem um meio de adquiri-lo. Antes a filosofia é uma prática social, uma espécie de crítica cultural que foca nos modos pelos quais os seres humanos fazem e superam seus obstáculos e situações problemáticas. A filosofia é um tipo de sabedoria que fornece convicções sobre valores, sobre que escolhas se devem fazer, sobre formas de vida mais ou menos adequadas. Uma sabedoria que envolve a discriminação de julgamentos e as condições futuras mais desejáveis (WEST, 1989). A obra deweyana pode ser lida como um grande ensaio de história cultural ou história das ideias, antes sobre a cegueira a-histórica da filosofia moderna do que sobre a necessidade de crítica das soluções oferecidas pela filosofia (RORTY, 1999, p. 132)⁷.

Para Dewey, o vigor de tomar seriamente a moderna consciência histórica na reflexão filosófica é, primeiramente e de maior importância, encaminhar um tipo de metafilosofia que objetiva reformar e *reconstruir* a filosofia, tornando-a mais um modo de atividade intelectual. A concepção de filosofia de Dewey seria um tipo ajustada ao presente; um tipo que se ocuparia com os problemas resultantes de mudanças que se processam constantemente na sociedade, na cultura e na comunidade (DEWEY,

7 Em *The Need for a Recovery of Philosophy* (1917), Dewey nos deixa bem claro essa postura filosófica, que representa “an attempt to forward the emancipation of philosophy from too intimate and exclusive attachment to traditional problems. It is not in intent a criticism of various solutions that have been offered, but raises a question as to the genuineness, under the present conditions of science and social life, of the problems” (DEWEY, 1998, p. 47).

1959, p. 18). Tal reconstrução não seria um mero rechaçar dos sistemas ou filosofias do passado, mas destacar o comprometimento de Dewey para com a relatividade histórica conquistada pela consciência histórica moderna.

O Neopragmatismo

A década de 1970 ficou marcada na cena filosófica americana como o momento de revitalização do pragmatismo. A filosofia analítica, enquanto um projeto profissional e rigoroso que busca demonstrar “como a linguagem se relaciona com o mundo”, foi suplantada pelo holismo derivado especialmente de Quine e Davidson. Tal holismo é frontalmente oposto ao pressuposto fundamental da análise linguística: “que as frases verdadeiras se dividem numa parte superior e noutra inferior – as frases que correspondem a alguma coisa e aquelas que são ‘verdadeiras’ apenas por cortesia ou convenção” (RORTY, 1999, p. 18). Esse holismo encerra em si uma nova maneira de conceber a linguagem: antes como parte do nosso comportamento do que “como um *tertium quid* entre Sujeito e Objeto, nem como um *medium* no qual tentamos formar representações da realidade” (RORTY, 1999, p. 19). Segundo o ponto de vista holista, a capacidade distintivamente humana de emitir frases é uma das coisas que nós seres humanos fazemos para lidar com o ambiente a nossa volta. Assim, aquilo que Gustav Bergmann denominou de “*Linguistic Turn*” afastou-se de modo substancial do ideal lógico-positivista inicial, isto é, a “linguagem” “como tornando-nos capazes de fazer perguntas kantianas sem ter que invadir o relevo dos psicologistas falando, com Kant, acerca de ‘experiência’ ou ‘consciência’” (RORTY, 1999, p. 22). Esse motivo kantiano inicial da “virada” foi, graças ao holismo e ao pragmatismo inerentes aos autores citados, transcendido em virtude de “uma atitude naturalista e behaviorista para com a linguagem” (RORTY, 1999, p. 22); conduzindo para uma verdadeira pragmatização da filosofia analítica.

Os esforços mais substanciais para essa revitalização do pragmatismo foram, sem dúvida, os de Rorty, esforços sistematicamente apresentados em *Philosophy and the Mirror Nature* (1979). O movimento de afastamento do modelo das ciências naturais, típico da primeira fase da filosofia analítica, em direção às formas de análise mais compatíveis com a hermenêutica e

a história foi, para James Kloppenberg, uma reorientação do pensamento rumo ao pragmatismo amplamente difundida por Rorty (KLOPPENBERG, 2000), cuja fonte é sua própria origem intelectual. “Rorty’s historicism⁸ has had such explosive force because he attacked the citadel of philosophy from within” (KLOPPENBERG, 2000, p. 27). Ao empregar métodos analíticos para minar as bases da filosofia analítica, Rorty acabou jogando a filosofia contra si mesma. Seu mérito foi usar a história da filosofia como um argumento para demonstrar a descontinuidade dessa mesma história (TARTAGLIA, 2007, p. 09).

Rorty, no entanto, primeiramente estabeleceu suas credenciais como filósofo de nome com artigos discutindo tópicos em filosofia analítica. Foi na década de 1970, já aos 40 anos, que Rorty deu um novo rumo ao seu pensamento, cuja forma é mais difundida e familiar. Como ele mesmo disse: “I have spent 40 years looking for a coherent and convincing way of formulating my worries about what, if anything, philosophy is good for” (RORTY, 1999b, p. 11). Foi já como professor na Universidade de Princeton (palácio da filosofia analítica) que Rorty redescobriu o pragmatismo, principalmente a versão naturalizada do historicismo hegeliano de Dewey⁹. Esse novo formato de seu pensamento, Rorty nos apresentou em uma coletânea de artigos intitulada *Consequências do Pragmatismo*, originalmente compilada em 1982.

Os ensaios que compõem essa coletânea começaram a ser publicados no ano de 1972, com *The World Well Lost*. Neste texto, Rorty apresenta um intrincado argumento amarrando em uma única teia as ideias de Quine, Sellars e em particular as de Davidson com a versão naturalista do historicismo de

8 O uso de termos como “historicismo” ou mesmo “historicista” causa certo desconforto a alguns historiadores em grande medida devido a polissemia dos termos destacada por Karl Popper. Em *A miséria do historicismo* Popper usa “historicismo” para indicar aquelas teorias da história que dispunham a estabelecer predições de futuro para os eventos humanos por meio de leis gerais. Por outro lado, o que aqui entendo por “historicismo” não remete à Escola Histórica Alemã, datada do século XIX: “época do desenvolvimento da ciência histórica, na qual esta se constituiu, como ciência humana compreensiva, sob a forma de uma especificidade acadêmica” MARTINS, Estevão de Rezende. *Historicismo: tese, legado, fragilidade*. In: História Revista, 7 (1/2): 1 – 22, jan./ dez. 2002, p. 02. A forma historicista do pensamento rortiano deve ser compreendida em sentido lato, isto é: “the theory that social and cultural phenomena are historically determined and that each period in history has its own values that are not directly applicable to other epochs. In philosophy that implies that philosophical issues find their place, importance, and definition in a specific cultural milieu”. KLOPPENBERG, James T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? In. *A Pragmatist’s Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*. Edited by: John Pettegrew. New York: Rowman and Littlefield, 2000, p. 53.

9 “I found myself being led back to Dewey. Dewey now seemed to me a philosopher who had learned all that Hegel had to teach about how to eschew certainty and eternity, while immunizing himself against pantheism by taking Darwin seriously” (RORTY, 1999b, p. 12).

Hegel elaborada por Dewey. Para Rorty, o holismo de Davidson, que mina a possibilidade de comparação entre esquemas conceituais alternativos (o *a priori* conceitual necessário para a constituição da experiência, sendo que *conceitos* diferentes constituem mundos diferentes), mina também a possibilidade de fundamentação de nossas crenças comparando-as com o “mundo em si”: “sem as noções de ‘o dado’ e de ‘o *a priori*’ não pode haver noção de ‘constituição da experiência’. Portanto não pode haver noção de experiências alternativas, ou de mundos alternativos, a serem constituídos pela adoção de novos conceitos *a priori*” (RORTY, 1999, p. 57). Essa noção realista é, para Rorty, “uma obsessão mais do que uma intuição” (WEST, 1989, p. 66), daí a ideia que perdemos o “mundo em si” kantiano (que sustenta a escrita da filosofia analítica) em favor de um conceito de mundo mais pragmático.

Dessa forma, *The World Well Lost* inaugura o plano rortyano de desconstruir a filosofia analítica com seus próprios argumentos (TARTAGLIA, 2007, p. 13), e prepara a renovação do pragmatismo. Esse texto manifestava já um aspecto determinante do antirrepresentacionalismo de Rorty que me interessa destacar, qual seja, “acute historical awareness combined with an opportunistic eye on new developments” (MALACHOWSKI, 2002, p. 69). Plano cuja meta é “recapturar a versão ‘naturalizada’ do historicismo hegeliano que Dewey nos deu” (RORTY, 1999, p. 69). É justamente essa aguda consciência histórica que converto em chave de leitura da obra de Rorty. Um historicismo cujas raízes estão fincadas no pragmatismo de Dewey. *The World Well Lost* tem como corolário plantar dúvidas sobre a noção realista-idealista de verdade, e deixar um amplo espaço aberto para o pragmatismo ao considerar a verdade como algo emergente antes de práticas sociais do que de nossa capacidade de reter representações de uma realidade independente.

Demonstrando um desconforto intenso com o caráter profundamente a-histórico da filosofia analítica, Rorty passa a definir seu estilo a partir de amplos estudos históricos com o objetivo de destacar a contingência própria do pensamento filosófico. Em suma, houve uma mudança substancial em sua escrita: de um estilo técnico argumentativo para uma espécie de comentário ou crítica cultural bem humorada (WEST, 1989). *The World Well Lost* inaugura, dessa forma, um estilo que será a marca registrada de

Rorty, qual seja, “broad historical studies that paint a clear and lucid picture of what’s at stake philosophically and how it relates to the different currents of thought in the past and present” (WEST, 1989, p. 197). Essa mudança de estilo devemos atribuir, segundo Cornel West, ao momento em que Rorty reencontra a magistral reconstrução histórica da filosofia de Dewey, um encontro que libertou Rorty do jargão acadêmico abrindo espaço para um estilo mais humanista. (WEST, 1989, p. 197).

Após 1972, Dewey passou a compor o núcleo dos escritos de Rorty, como bem podemos notar em *Overcoming the Tradition: Heidegger and Dewey* (1974) e em *Dewey’s Metaphysics* (1975). A promoção de Dewey por Rorty foi motivada principalmente pelo seu ambicioso projeto de revitalizar o pragmatismo no cenário filosófico americano. Projeto cujo clímax foi atingido em 1979, com a publicação de *Philosophy and the Mirror of Nature*; livro bem ao estilo deweyano, isto é, a história que Rorty nos legou neste livro constitui-se como “the first major effort of analytic philosophers to engage critically in historical reflection and interpretation of themselves and their discipline” (WEST, 1989, p. 199). Rorty, no entanto, optará por um Dewey wittgensteinianamente filtrado.

O Wittgenstein das *Investigações* nos ensinou, segundo Rorty, que a linguagem, antes de ser algo privado, é uma interação social, que pressupõe uma comunidade na qual adquirimos nossos hábitos linguísticos; que o significado não é uma entidade psíquica, mas uma propriedade de nosso comportamento determinado pelo uso que fazemos das palavras: “não é finalidade das palavras despertar representações” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 18). São os “jogos de linguagem” que jogamos que formam os significados das palavras. Esses jogos constituem “a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 19). A linguagem torna-se o meio onde vivemos e damos continuidade a nossas práticas sociais: “falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 1994, p. 19). Dessa forma, Wittgenstein desempenhou, de acordo com Rorty, o papel do pragmatista em filosofia da linguagem, contribuindo para “destrancendentalizar, desprofissionalizar, dessublimar a filosofia” (RORTY, 2003, p. 150).

A maior lição que Rorty aprendeu do holismo que deriva de Wittgenstein, passa por Quine e culmina em Davidson, foi recusar o privilégio de um jogo

de linguagem, de uma comunidade ou regra moral sobre qualquer outra apenas apelando para critérios filosóficos não contextualizáveis. A tentativa filosófica de procurar critérios neutros e a-históricos é, para Rorty, mais uma variante da tradição metafísica de pensar que o mundo, a sociedade, a linguagem ou o ego possuem propriedades intrínsecas ou uma essência. A procura por esse tipo de critério é apenas a tentativa “to eternalize a certain contemporary language-game, social practice, or self-image” (RORTY, 1979, p. 10). O pragmatismo derivado de Wittgenstein nos permite ver a verdade como propriedade de sentenças, e a linguagem antes feita que descoberta, ou seja, apelar a critérios filosóficos é apenas um recurso retórico que usamos para justificar nossas crenças. “In case of conflict and disagreement, we should either support our prevailing practices, reform them, or put forward realizable alternatives to them, without appealing to ahistorical philosophical discourse as the privileged mode of resolving intellectual disagreements” (WEST, 1989, p. 201).

Como suporte para sua crítica pragmatista da tradição filosófica, Rorty lançou mão do ataque de Quine à distinção analítico/sintético, a distinção entre sentenças que são verdadeiras em virtude de significado e aquelas que são verdadeiras em virtude da experiência. O argumento de Quine sugere que a aparente infalibilidade das sentenças analíticas resulta mais de sua posição em nossa teia de crenças do que de alguma coisa relacionada ao significado de conceitos. O valor pragmático fundamental da crítica de Quine, segundo Rorty, é que ela demonstra que nenhuma crença tem o *status* de ser uma representação privilegiada apenas porque ela é “analítica” ou “conceitualmente verdadeira”. Por contraste, nossas crenças, segundo a crítica quineana, formam uma rede holisticamente estruturada na qual a verdade de qualquer crença particular funda-se na sua relação de coerência com todo o conjunto de crenças (GUIGNON e HILEY, 2003).

Outro esteio para o pragmatismo de Rorty é a crítica de Sellars ao “Mito do Dado”. Sellars colocou em questão a suposição empirista basilar de que nossa capacidade de usar conceitos, dominar uma linguagem e nosso conhecimento do mundo, devem estar solidamente fundamentados em experiências sensoriais imediatas, isto é, todo conhecimento deve estar, de um modo ou de outro, baseado em sensações cruas ou sensações pré-conceituais que nos são simplesmente “dadas” no curso de nossa interação

com o mundo. Sellars não nega o fato de mantermos relações causais com o mundo – sermos afetados por fortes dores no estômago, por exemplo; ou respondermos a estímulos de um meio ambiente qualquer –, mas ele nega que esse tipo de sensação desempenhe alguma função de fundamentação última de nosso conhecimento (GUIGNON e HILEY, 2003). Sellars deriva sua posição radical da ideia de que o conhecimento sempre possui uma estrutura proposicional, e o único modo de uma proposição ser justificada é por meio de inferências de outras proposições.

O nominalismo psicológico de Sellars lançou novas luzes sobre a crítica ao “Mito do Dado”, todavia sua originalidade foi fazê-la sob as bases de uma abordagem holista do conhecimento, em conformidade com a perspectiva de Dewey. “Experiential ideas are not given as atomic units, for Dewey, but are rather taken up from a unified whole, an activity which presupposes interests, projects, and pre-formed conceptual abilities” (TARTAGLIA, 2007, p. 118). Holismo que em Sellars aparece da seguinte forma: “one can have the concept of green only by having a whole battery of concepts of which it is one element” (SELLARS, 1997, p. 44). Holismo que lhe permite um distanciamento do atomismo lógico, cerne da filosofia analítica. Desse modo, a ideia subjacente ao programa lógico-empirista de que devemos distinguir entre o dado e o postulado (entre intuições e conceitos) foi triunfantemente suplantado pelo “nominalismo psicológico” de Sellars¹⁰.

Para Rorty, o corolário do ataque de Sellars é que “there is no such thing as a justified belief which is nonpropositional, and no such thing as justification which is not a relation between propositions” (RORTY, 1979, p. 183). Como Wittgenstein, Sellars destacou o fato de que antes que possamos ter experiências sensoriais epistemologicamente relevantes devemos já ter uma gama de conceitos, e ter um conceito implica sermos partícipes de uma comunidade linguística na qual a justificação de crenças possa ser realizada. Dessa forma, Rorty vê o ataque de Sellars como uma afirmação da ideia que “justification is a matter of social practice, and that everything which is not a matter of social practice is no help in understanding the justification of

10 A visão segundo a qual “[...] all awareness of *sorts, resemblances, facts*, etc., in short, all awareness of abstract entities – indeed, all awareness of particulars – is a linguistic affair. According to it, not even the awareness of such *sorts, resemblances, and facts* as pertain to so-called immediate experience is presupposed by the process of acquiring the use of a language” (SELLARS, 1997, p. 63).

human knowledge” (RORTY, 1979, p. 186). O holismo de Quine e Sellars tem, para Rorty, um comprometimento pragmatista com “the thesis that justification is not a matter of a special relation between ideas (or words) and objects, but conversation, of social practice” (RORTY, 1979, p. 170). A premissa fundamental que Rorty quer sustentar com o holismo de Quine e Sellars é que compreendemos o conhecimento quando compreendemos como a justificação acontece por meio de práticas culturais, e assim, não necessitamos tomar uma prática em detrimento das outras apenas porque a julgamos capaz de reter representações privilegiadas. Como um pragmatista sério, Rorty não nega o fato inequívoco de o mundo estar lá fora; suas dúvidas são relativas ao fato de que se o mundo fala a mesma linguagem que usamos para descrevê-lo. O mundo pode nos servir de causa para sustentarmos determinadas crenças, mas essas crenças são, ao fim e ao cabo, elementos de linguagens humanas, e linguagens humanas são criações distintamente humanas, criações que mudam de acordo com o tempo e o espaço (WEST, 1989).

Referências

BASTOS, C. L. e CANDIOTO, K. B. B. *Filosofia da ciência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana: conversações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003.

CARVALHO, Antônio Pinto de. O Pensamento de Dewey (apêndice). In: DEWEY, John.

Reconstrução em Filosofia. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2^a ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1959.

DEWEY, John. *Reconstrução em Filosofia*. Trad. Antônio Pinto de Carvalho. 2^a ed. São Paulo, SP: Companhia Editora Nacional, 1959.

_____. *Experiência e Natureza*. Trad. Murilo Otávio Rodrigues Paes Lemes. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores) p. 03-52.

_____. The Need for a Recovery of Philosophy. In. *The Essencial Dewey Vol. I: Pragmatism, Education, Democracy*. Edited by: Larry A. Hickman and Thomas M. Alexander. Indianapolis: Indiana University Press, 1998. P. 46-70.

GUIGNON, C. and HILEY, D. R. Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy. In: *Richard Rorty*. Edited by Charles Guignon and David R. Hiley. New York, USA: Cambridge University Press, 2003. (Contemporary philosophy in focus). p. 01 – 40.

JAMES, William. *Pragmatismo e outros textos*. Trad. Jorge Caetano da Silva, Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores).

KOOPMAN, Colin. *Pragmatism as transition: historicity and hope in James, Dewey, and Rorty*. New York: Columbia University Press, 2009.

KLOPPENBERG, James T. Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking? In. *A Pragmatist's Progress? Richard Rorty and American Intellectual History*. Edited by: John Pettegrew. New York: Rowman and Littlefield, 2000. P. 19-60.

MALACHOWSKI, Alan. *Richard Rorty*. New Jersey: Princeton University Press, 2002. (Philosophy Now).

MARTINS, Estevão de Rezende. Historicismo: tese, legado, fragilidade. In: *História Revista*, 7 (1/2): 1 – 22, jan./ dez. 2002.

RODRÍGUEZ ESPINOSA, Gabriel. *Consequencia del neopragmatismo*. El

espectro crítico de Richard Rorty. 2003. 327 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, la Educación y el Lenguaje, Universidad de la Laguna, Laguna. 2003.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1979.

_____. (Ed) *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago and London. University of Chicago Press, 1967.

_____. *Objetividad, relativismo y verdad: escritos filosóficos 1*. Barcelona: Paidós, 1996.

_____. Depois da filosofia, a democracia. Entrevista In: BORRADORI, Giovanna. *A filosofia Americana: conversações*. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. P. 145-164.

_____. *Verdade e progresso*. Trad. Denise R. Sales. Barueri, SP: Manole, 2005.

_____. *Conseqüências do pragmatismo*. Trad. João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

_____. *Philosophy and Social Hope*. London, England: Penguin Books. 1999b.

_____. Verdade e Liberdade: uma réplica a Thomas McCarthy. In: GHIRALDELLI Jr. Paulo. Richard Rorty: *A filosofia do Novo Mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999c. p. 99 – 117.

SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

TARTAGLIA, James. *Rorty and the Mirror of Nature*. London and New

York: Routledge, 2007.

WAAL, Cornelis de. *Sobre Pragmatismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

WEST, Cornel. *The American Evasion of Philosophy: a genealogy of pragmatism*. Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1989.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994. – (Coleção pensamento humano).

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3^a ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.



SOBRE A PERENIDADE DA EXCEÇÃO: O CASO DO ESTADO DE GOIÁS

Pedro Penhavel¹

RESUMO: O presente artigo pretende abordar a supressão de direitos fundamentais e a escalada da violência policial em Goiás durante o período pós-ditadura militar. Para tanto, apoiamo-nos em conceitos centrais da filosofia política de Walter Benjamin, Michel Foucault e Giorgio Agamben. A partir da percepção da permanência de mecanismos repressores próprios do estado de exceção ditatorial nas regiões marginalizadas de Goiás, pretendemos discutir a amplitude e a efetividade dos direitos políticos e sociais afirmados pela Constituição de 1988, assim como abordar os efeitos políticos da herança de impunidade deixada pela ditadura militar, especialmente no que diz respeito à criminalização dos marginalizados e extermínio de grupos vulneráveis pelo aparelho repressor estatal.

Palavras-chave: Vida nua; homo sacer; estado de exceção; autoritarismo; Goiás.

ABSTRACT: This article aims to address the suppression of fundamental rights and the escalation of police violence in Goiás during the post-dictatorship period. For this, we rely on central concepts of Walter Benjamin's, Michel Foucault's and Giorgio Agamben's political philosophy. From the perception of the permanence of dictatorial repressive mechanisms in marginalized regions of Goiás, we intend to discuss the scope and the effectiveness of the political and social rights affirmed by the

¹ Universidade Federal de Goiás. E-mail: pfc@uol.com.br.

1988 Constitution, as well as to address the political effects of the impunity inheritance left by military dictatorship, especially with regard to the criminalization of marginalized people and the extermination of vulnerable groups by the repressive state apparatus.

Keywords: Bare life; homo sacer; state of exception; authoritarianism; Goiás.

Vida nua e homo sacer

Em *Para uma crítica da violência*, ensaio de 1921, Walter Benjamin utiliza pela primeira vez o conceito de *vida nua* ao tratar do nexo existente entre o dogma religioso da sacralidade da vida e a violência do poder jurídico estatal. O filósofo alemão demonstra como a sacralização da vida nua, ou seja, da vida natural, fundamenta a possibilidade de culpabilidade do ser vivente e, assim, abre caminho para a efetivação da violência do direito (BENJAMIN, 1995). Giorgio Agamben, em *Homo sacer*, aproxima o conceito de Benjamin ao termo grego *zoé*, que se refere à vida natural, à simples existência orgânica, em oposição ao termo *bíos*, referente à vida politicamente qualificada, à vida de um indivíduo em sociedade. Como sublinha o filósofo italiano, não faz sentido falar de uma *zoé politiké* entre os cidadãos de Atenas, pois quando Platão ou Aristóteles se referem à vida política, tratam necessariamente da *bíos*, ou seja, da vida qualificada (AGAMBEN, 2010, p. 9). No entanto, Michel Foucault, a partir de suas investigações em torno da biopolítica, afirma a necessidade de se discutir o domínio do poder estatal também sobre a vida natural (ou seja, sobre os corpos dos indivíduos), demonstrando – em oposição aos filósofos gregos –, a centralidade da *zoé* na esfera política. Em *História da sexualidade I: a vontade de saber*, o filósofo francês observa o seguinte: “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente”

(FOUCAULT, 2005, p. 134). Para Agamben, essa percepção é central na obra de Foucault, e fundamental para o entendimento dos mecanismos do poder estatal na modernidade:

A morte impediu que Foucault desenvolvesse todas as implicações do conceito de biopolítica e mostrasse em que sentido teria aprofundado ulteriormente a sua investigação; mas, em todo caso, o ingresso da *zoé* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal constitui o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico (AGAMBEN, 2010, p. 12).

Em complemento ao conceito de *vida nua*, Agamben busca, num instituto do direito romano arcaico, o termo *homo sacer*. Este conceito se refere, na obra do filósofo italiano, ao indivíduo cuja existência é definida e delimitada pelo fato de ser portador da *vida nua*:

Protagonista deste livro é a vida nua, isto é, vida *matável* e *insacrificável* do *homo sacer*, cuja função essencial na política moderna pretendemos reivindicar. Uma obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão (ou seja, de sua absoluta *matabilidade*), ofereceu assim a chave graças à qual não apenas os textos sacros da soberania, porém, mais em geral, os próprios códigos do poder político podem desvelar os seus arcanos. Mas, simultaneamente, esta talvez mais antiga acepção do termo *sacer* nos apresenta o enigma de uma figura do sagrado aquém ou além do religioso, que constitui o primeiro paradigma do espaço político do Ocidente (AGAMBEN, 2010, p. 16).

O paradigma do *homo sacer* define, como sugere Agamben, não somente a condição do pária romano na antiguidade, mas também caracteriza a existência de determinados indivíduos na modernidade: o prisioneiro nos campos de concentração nazistas ou nos *gulags* stalinistas, o refugiado em zonas de guerra, o migrante latino-americano na fronteira entre México e Estados Unidos, o prisioneiro de Guantánamo, o jovem pobre nas periferias do terceiro mundo... Daí a centralidade do conceito para o estudo das condições da democracia e dos mecanismos de poder estatal na política contemporânea. Nesse sentido, Agamben afirma que, ao considerarmos um plano estritamente histórico-filosófico:

A tese de uma íntima solidariedade entre democracia e totalitarismo [...] deve ser mantida com firmeza, porque somente ela poderá permitir que orientemo-nos diante das novas realidades e das convergências imprevistas do fim de milênio, desobstruindo o campo em direção àquela nova política que ainda resta em grande parte inventar (AGAMBEN, 2010, p. 18).

Para tratar da “curiosa” ocorrência de práticas de governo totalitárias nos estados democráticos contemporâneos, Agamben passará a discutir, no segundo volume de seu projeto *Homo sacer*, o instituto jurídico do *estado de exceção*.

O estado de exceção como paradigma da política

Em seu último texto, as conhecidas *Teses sobre o conceito de História* escritas em 1940, Walter Benjamin afirmou o que se segue:

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um

verdadeiro estado de exceção; com isso, nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo (BENJAMIN, 1985, p. 226).

Estimulado pela percepção de que não há uma teoria adequada para a discussão do estado de exceção no direito público contemporâneo, Giorgio Agamben tratará, em *Estado de exceção*, da importância desse paradigma para a compreensão do poder jurídico nos estados modernos. Seguindo as indicações de Benjamin, e dando continuidade à proposta de sua investigação acerca do *homo sacer*, Agamben dirá:

Diante do incessante avanço do que foi definido como uma “guerra civil mundial”, o estado de exceção tende cada vez mais a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea. Esse deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo ameaça transformar radicalmente – e, de fato, já transformou de modo muito perceptível – a estrutura e o sentido da distinção tradicional entre os diversos tipos de constituição. O estado de exceção apresenta-se, nessa perspectiva, como um patamar de indeterminação entre democracia e absolutismo (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Nesse sentido, o filósofo italiano pode concluir que o estado de exceção “não só se apresenta muito mais como uma técnica de governo do que como uma medida excepcional, mas também deixa aparecer sua natureza de paradigma constitutivo da ordem jurídica” (AGAMBEN, 2004, p. 18). O estado de exceção, portanto, não está presente somente em casos históricos emblemáticos (na Alemanha nazista ou nas ditaduras latino-americanas), mas se revela também, por exemplo, na prisão de Guantánamo, onde prisioneiros detidos por causa e tempo indeterminados se transformam em verdadeiros *homo sacer*, ou seja, em indivíduos impunemente torturáveis, *matáveis*. A seguir, tomando como sustentação teórica as obras dos autores

já abordados, propomo-nos a discutir a criminalização, a tortura e a execução sistemática de grupos marginalizados, geralmente jovens e negros, no Estado de Goiás.

O estado de exceção em Goiás

Aproximando-nos do caso da “exceção brasileira”, da qual trataremos a seguir, é pertinente assinalar o comentário de Paulo Arantes a respeito da “harmoniosa” convivência, no Brasil, entre a democracia liberal e a tortura policial:

Na literatura especializada, e chocada, com esse paradoxo brasileiro que vem a ser a explosão exponencial da violência à medida que se consolida a “democratização” da sociedade; observa-se que as classes torturáveis são compostas especificamente de presos comuns, pobres e negros, torturáveis obviamente nas delegacias de polícia e prisões, rotina invisível que o escândalo da ditadura militar recalçou ainda mais, por ser inadmissível torturar brancos de classe média (ARANTES, 2007, p. 163).

O processo de criminalização da pobreza, acentuado nas últimas décadas pelas políticas neoliberais de redução dos investimentos em serviços públicos e fortalecimento das instâncias punitivas do Estado, colabora para a militarização do aparelho estatal e para a acentuação da repressão policial violenta, direcionada principalmente à população urbana marginalizada. Sobre o “projeto penal do neoliberalismo”, o sociólogo francês Loïc Wacquant afirma:

O projeto penal do neoliberalismo encerra um paradoxo: pretende incrementar “mais Estado” nas áreas policial, de tribunais criminais e de prisões para solucionar o aumento generalizado da insegurança objetiva e subjetiva que é, *ela mesma, causada*

por “menos Estado” no front econômico e social nos países avançados do Primeiro Mundo. [...] Mais significativamente ainda, o projeto penal do neoliberalismo é muito mais sedutor e muito mais nefasto quando se infiltra nos países atravessados por profundas desigualdades de condições sociais e de oportunidades de vida, privados das tradições democráticas e desprovidos das instituições públicas capazes de amortecer os choques provocados pelas concomitantes transformações do trabalho, dos laços sociais e dos sujeitos no limiar do novo século (WACQUANT, 2007, p. 13).

Paralelamente, a perpetuação no poder político de colaboradores da ditadura militar e a não punição de torturadores e assassinos – protegidos pelos equívocos de uma Lei de Anistia de caráter conciliatório e conservador –, colaboram para a acentuação da violência policial e afirmam restrições de direitos fundamentais análogas às observadas durante o período 1964-1985, as quais se evidenciam quando consideramos as denúncias de execuções, torturas e agressões perpetradas pela polícia em todos os Estados brasileiros. Assim, pelo menos no que diz respeito à parcela marginalizada da população, à parcela torturável e *matável*, cabe questionar a efetividade e o alcance dos direitos políticos e sociais afirmados pela Constituição de 1988 e, nesse sentido, é pertinente discutir até que ponto perpetuam-se, nas periferias brasileiras, mecanismos de repressão característicos do *estado de exceção* ditatorial. Aqui, cabe o comentário do filósofo Edson Teles a respeito da dificuldade de distinção entre o democrático e o autoritário, na sociedade brasileira:

Resta algo da ditadura em nossa democracia que surge na forma do Estado de exceção e expõe uma indistinção entre o democrático e o autoritário no Estado de direito. A violência originária de determinado contexto político mantém-se seja nos atos ignóbeis de tortura ainda praticados nas delegacias,

seja na suspensão dos atos de justiça contida no simbolismo da anistia, aceita pelas instituições do Estado como recíproca, agindo em favor das vítimas e dos opositores, bem como dos torturadores (TELES, 2010, p. 316).

A escalada recente da violência policial em Goiás nos parece uma expressão evidente do contexto de limitação de direitos fundamentais e perpetuação de práticas repressoras *excepcionais* nas periferias brasileiras. Ocorreram, desde o início da década de 2000 até 2011 (período que coincide com os mandatos conservadores dos governadores Marconi Perillo e Alcides Rodrigues), 37 casos de desaparecimentos forçados de pessoas em decorrência de ações policiais, segundo dados divulgados pela *Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa do Estado de Goiás*; durante todo o período da ditadura militar brasileira, desapareceram 15 pessoas em decorrência de ações repressoras do aparelho estatal em Goiás (ESTADO DE GOIÁS, 2012).

Aqui, é preciso sublinhar que, no Brasil, assim como em outros estados chamados democráticos, o recurso a práticas de repressão excepcionais não é monopólio de governos da direita partidária². No âmbito do governo federal – há mais de 10 anos nas mãos de um partido dito de esquerda –, poderíamos chamar a atenção para os verdadeiros *espaços de exceção* em que se transformaram os canteiros de obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) e dos grandes eventos esportivos (Copa do Mundo e Olimpíadas), onde empreiteiras e agentes privados em geral estão autorizados a ditar regras conforme as demandas da acumulação capitalista (cf. VAINER, 2011). Ademais, o tratamento em relação aos direitos fundamentais de populações indígenas, cujas vidas são percebidas pelo governo petista e por seus aliados como entraves ao desenvolvimento (leia-se: obstáculos aos lucros do agronegócio), é outro exemplo de exceção sustentada por um governo dito de esquerda (cf. CIMI, 2012). A perenidade da exceção parece ser, portanto, menos determinada por orientações de ordem político-partidária que pela própria existência do Estado como garantidor da

² Agradecemos ao parecerista anônimo que se ocupou da avaliação deste artigo pela leitura atenciosa e pelos valiosos comentários neste e noutros pontos do texto.

reprodução capitalista. Em outras palavras: a exceção talvez não deva ser percebida como disfunção das democracias liberais, mas como componente *necessário* ao aquedado funcionamento do Estado burguês.

Em Goiás, as denúncias apontam as *Rondas Ostensivas Táticas Metropolitanas* (ROTAM), um batalhão de operações especiais da Polícia Militar cujo regimento interno prevê como suas obrigações “saturar em prevenção/repressão áreas com índice elevado de criminalidade, executar a *contra-guerrilha* urbana e rural, etc.” (grifos nossos), como responsáveis pela maioria dos desaparecimentos (NUNES e DOURADO, 2007). A PM goiana é acusada, ainda, de formação de grupos de extermínio, tortura e execução sumária de suspeitos, além de ameaças aos familiares de vítimas e defensores de direitos humanos (IHU, 2011). Segundo informa reportagem publicada pelo jornal *A Nova Democracia*:

As informações prestadas pela própria ROTAM ao Ministério Público Estadual, afirmam que dos 134 policiais da tropa de elite, 121 já foram ou estão sendo investigados internamente por “desvio de conduta”, que vai de ultrapassagem perigosa a homicídio. Na listagem que figura nos autos de investigação do MPE a grande maioria está ou foi investigada por abuso de autoridade, agressão física, tortura, homicídio e furto. Em certos casos, há policiais que já foram investigados várias vezes. Não há registros dos policiais condenados ou afastados (NUNES e DOURADO, 2007).

Ainda sobre a situação de impunidade vigente em Goiás, o jornal *O Popular* publicou, em reportagem do dia 21 de junho de 2011, o seguinte texto:

Documento exclusivo obtido pelo *O Popular* revela que as investigações de 37 casos de desaparecimentos forçados em Goiás foram, em sua maioria, negligenciados pela polícia. Em 4 casos não foi instaurado inquérito, 15 continuam se arrastando ou parados em delegacias, 9 foram arquivados por falta de

materialidade do crime (investigou-se o homicídio da vítima cujo corpo nunca foi encontrado), 6 tramitam na Justiça e 2 não passaram do boletim de ocorrência (MELO, 2011).

No dia 3 de março de 2011, após a publicação pelo jornal *O Popular* de uma série de reportagens que denunciavam os crimes atribuídos à Polícia Militar de Goiás, em que divulgavam escutas telefônicas colhidas pela operação Sexto Mandamento³, a sede das *Organizações Jaime Câmara*, empresa responsável pela publicação do jornal, recebeu a “visita” de um comboio de oito viaturas da ROTAM. Os carros, com cerca de 30 policiais militares, contornaram o prédio da empresa, em baixa velocidade e com as sirenes ligadas, numa clara tentativa de intimidação dos jornalistas responsáveis pelas reportagens (ADES, 2011). Devido à repercussão do caso, o comandante da ROTAM foi substituído, e o comando da PM-GO prometeu “instalar processo administrativo para apurar a motivação do ato” (ARAÚJO, 2011).

Os fatos narrados, somados às acusações de execuções, torturas e ameaças, evidenciam mecanismos análogos às práticas autoritárias que vigoraram durante o regime ditatorial militar no Brasil, entre 1964-1985, e parecem confirmar a tese de Giorgio Agamben de que o estado de exceção tende a se apresentar como um paradigma de governo dominante na política contemporânea, gerando um ambiente de indeterminação entre democracia e absolutismo (AGAMBEN, 2004, p. 13).

Discutir o estado de exceção num Estado dito democrático não significa, entretanto, afirmar a vigência de um mecanismo *de jure* (tecnicamente, nos termos da Constituição Federal de 1988, o estado de sítio⁴), que determinaria, a partir de um decreto presidencial, a suspensão de garantias

3 Operação da Polícia Federal que acusou 19 policiais militares goianos por suspeita de atuação em grupos de extermínio e registrou, por meio de escutas telefônicas autorizadas pela Justiça, conversas entre policiais militares contendo trechos como os transcritos a seguir: “Mato por satisfação”, “Sangue na farda”, “Gosto de matar mesmo”, etc.) (ADES, 2011).

4 Transcrevemos, a seguir, o artigo 138 da Constituição Federal, que trata do instituto jurídico do estado de sítio: “O decreto do estado de sítio indicará sua duração, as normas necessárias a sua execução e as garantias constitucionais que ficarão suspensas, e, depois de publicado, o Presidente da República designará o executor das medidas específicas e as áreas abrangidas” (BRASIL, 1988).

constitucionais. Ao menos no que diz respeito às populações brasileiras marginalizadas, o estado de exceção se apresenta como uma imposição *de facto*. A conivência do ordenamento jurídico em relação aos crimes perpetrados por agentes do aparelho estatal e a existência de mecanismos *ad hoc* (como, por exemplo, o já citado regimento interno da ROTAM de Goiás, que autoriza a corporação a realizar, entre outras práticas, “a contra-guerrilha rural e urbana”), tornam supérflua a ativação de instrumentos jurídicos autoritários pelo soberano (ainda que esta prerrogativa esteja devidamente garantida pela Constituição vigente) e permitem que o *estado de exceção* se afirme como técnica *permanente* de dominação e extermínio das populações marginalizadas⁵.

O dever de memória

Um dos casos mais emblemáticos da violência policial no Estado de Goiás ocorreu no dia 22 de abril de 2005, em Aparecida de Goiânia, quando Murilo Soares Rodrigues e Paulo Sérgio Pereira Rodrigues foram abordados, segundo relato de 28 testemunhas, por uma viatura da ROTAM. No dia seguinte, o automóvel conduzido por Paulo Sérgio no momento da abordagem foi encontrado carbonizado, sem as rodas e aparelho de som. Paulo Sérgio tinha 21 anos, era suspeito de receptação e, segundo relatos, vinha sendo vítima de extorsão por policiais militares. Murilo, filho de um amigo de Paulo Sérgio, tinha 12 anos de idade. Desde aquele dia, os dois nunca mais foram vistos e seus corpos jamais foram encontrados; são considerados desaparecidos pela justiça. Os oito réus, policiais militares da ROTAM, sequer foram julgados; em 2011, o Tribunal de Justiça de Goiás decidiu, apesar de inúmeras evidências e testemunhos, que não existiam indícios suficientes para levá-los a júri.

Segundo Júlio Moreira, advogado membro da Associação Brasileira de Advogados do Povo (ABRAPO) e professor da Pontifícia Universidade

⁵ Afinal, como afirma o jurista marxista E. B. Pasukanis em *A teoria geral do direito e o marxismo*: “A jurisdição criminal do Estado burguês é o terror de classe organizado que só se distingue em certo grau das chamadas medidas excepcionais utilizadas durante a guerra civil” (PASUKANIS, 1989, p. 152).

Católica de Goiás, há evidências de graves irregularidades na investigação dos desaparecimentos:

Insistência da Polícia Militar em investigar o caso por conta própria; procedimento de reconhecimento dos policiais ilegal e intimidatório; dispensa, por parte do perito, de coletar amostra de sangue encontrada em viatura da ROTAM, por considerar em pequena quantidade; omissão do juiz em levar em consideração escutas telefônicas e gravações de sistema de segurança; depoimento de testemunha que afirma ter visto, no dia seguinte, dois homens jogarem grandes sacos pretos em córrego de Goiânia; depoimento de testemunha afirmando que um dos policiais teria perguntado, dias antes do fato, se, queimando corpos junto com pneus, restariam vestígios (MOREIRA, 2010).

No dia 26 de abril de 2006, um ano após o desaparecimento de Murilo e Paulo Sérgio, familiares de vítimas da violência policial em Goiás e defensores dos direitos humanos, em parceria com a *Casa da Juventude Padre Burnier (CAJU)* e com a *Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de Goiás*, fundaram o *Comitê Goiano pelo Fim da Violência Policial*, com a finalidade de cobrar a punição dos policiais envolvidos e coibir novos atos de violência. Maria das Graças Rodrigues, mãe do garoto Murilo, é um dos membros do Comitê. Em entrevista ao jornal *A Nova Democracia*, quando perguntada sobre os objetivos dos fundadores da organização, ela afirma o seguinte:

No comitê, um ajuda ao outro; você não está sozinho ali. Minha vontade é que as pessoas tivessem coragem e lutassem junto com o comitê. No filme sobre a Zuzu Angel, eles mostram algo da época da ditadura, e nós estamos aqui para provar que isso acontece hoje: *que a ditadura não acabou* (grifos nossos) (NUNES e DOURADO, 2007).

Esse depoimento nos mostra que a discussão em torno da perenidade do *estado de exceção* nas periferias brasileiras e a percepção da convivência entre a democracia liberal e o autoritarismo estatal não se restringe a exercícios acadêmicos de abstração jurídico-filosófica. Como evidencia o discurso da própria vítima, o aparelho repressor do Estado brasileiro, gerado nos porões da ditadura e legitimado pela impunidade dos carrascos, não deixou de torturar e de exterminar os indesejáveis. Considerando-se tal contexto político, o dever de memória reivindicado pelo *Comitê Goiano pelo Fim da Violência Policial* se revela incontornável, pois dele depende a recordação dos atos dos opressores e a afirmação da possibilidade de sua necessária punição⁶.

Num artigo em que trata das *Teses sobre o conceito de História* de Walter Benjamin, o filósofo alemão Stefan Gandler afirma o seguinte:

A memória, que tão facilmente se deixa corromper nessa sociedade corrompida por sua forma econômica e social, encontra uma fissura na máquina sem piedade a que chamamos *tempo*. E nessa pequeníssima fissura, que só enxergam aqueles que não fecham subitamente os olhos diante do horror que se esconde no que chamamos nosso *passado*, se abre por instantes, instantes que são uma eternidade, um espaço de liberdade que permite à memória fazer emergir o que estava submerso e condenado ao esquecimento. [...] Os poderosos sempre temem não somente a recordação de seus atos destrutivos, mas também a recordação da possibilidade de que pessoas muito menos armadas e sob o mais estrito controle possível possam lograr rebelar-se e matar seus vigilantes. Se a recordação desses dois aspectos chave de toda a história humana estivesse mais presente em nossas mentes, a sociedade repressiva e exploradora não encontraria sequer tempo para despedir-se (tradução nossa) (GANDLER, 2006).

6 No caso do Brasil, nos referimos tanto aos crimes perpetuados durante o regime oficial de exceção, quanto àqueles ainda praticados por agentes do aparelho estatal durante a vigência do chamado Estado democrático de direito.

Sendo assim, o dever de memória possibilita a afirmação de três pressupostos éticos que consideramos fundamentais para a resistência contra o autoritarismo: primeiro, que os atos desumanos dos carrascos não serão esquecidos ou perdoados (ao menos não por *imposição* de instituições estatais, como no caso da lei de anistia brasileira⁷); segundo, que a necessidade de punição dos carrascos e efetivação da justiça será reafirmada (ainda que a despeito da atuação reacionária do ordenamento jurídico burguês); e, terceiro, que os atos de grandeza humana daqueles que caíram em combate e o sofrimento daqueles cujas vidas foram covardemente interrompidas serão lembrados como inspiração para a luta presente.

Referências

ADES, Daniela. *Redação do jornal goiano O Popular sofre intimidação da Polícia Militar*. Portal Imprensa, 4 mar. 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*. 2ª ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AMÉRY, Jean. *Além do crime e castigo: tentativas de superação*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2013.

7 Não se trata de desconsiderar as possibilidades éticas e políticas do perdão, mas de questionar a imposição desse ato como solução única e imediata aos crimes não dirimidos do passado. Nesse sentido, autores como Primo Levi e Jean Améry, ambos prisioneiros de Auschwitz e sobreviventes do Holocausto, explicitam em seus testemunhos a impossibilidade de perdoar seus carrascos. Numa entrevista de 1985, dois anos antes de sua morte, Levi afirmou: “Muitas vezes fui elogiado por minha falta de animosidade em relação aos alemães. Não se trata de uma virtude filosófica. [...] Isso não significa que eu esteja preparado para perdoar os alemães – eu não estou” (tradução nossa) (LEVI, 1995). Em oposição à apologética do perdão, Améry afirma e reivindica para si as possibilidades éticas e políticas do ressentimento: “A sociedade só se preocupa com sua segurança. Não dá a mínima importância às vidas destruídas: olha para a frente e, no melhor dos casos, preocupa-se em evitar que algo semelhante se repita no futuro. Mas meus sentimentos estão ali para que o crime se torne realidade moral para o criminoso, para que ele se veja implicado na verdade do seu ato” (AMÉRY, 2013, p. 117-118).

ARAÚJO, 2011. *Rotam intimidada OJC e PM troca comando do órgão*. Jornal Opção, 3 mar. 2011

ARANTES, Paulo. *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

BENJAMIN, Walter. “Sobre o conceito da História”. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____. “Parauma crítica da violência”. In: *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Editora 34, 2011.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília: 1988.

CIMI. *Governo Dilma promove a maior cruzada contra os direitos indígenas com trapalhadas jurídicas e medidas administrativas e políticas*. Conselho Indigenista Missionário, Brasília, 4 out. 2012.

ESTADO DE GOIÁS. *Relatório anual de atividades da Comissão de direitos humanos, cidadania e legislação participativa da Assembleia Legislativa do Estado de Goiás*. Goiânia: 2012.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 16ª ed. São Paulo: Graal, 2005.

GANDLER, Stefan. *¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás? Sobre el concepto de historia en Walter Benjamin*. Revista Fênix, vol. 3, ano III, n. 3, jul-set. 2006.

IHU Online. *Militares ameaçam religiosos em Goiás*. São Leopoldo: Instituto Humanitas Unisinos, 2011.

LEVI, Primo. *Primo Levi, The Art of Fiction No. 140*. The Paris Review, n. 134, 1995.

MELO, Rosana. *Onde eles estão?*. O Popular, 21 jun. 2011.

MERLINO, Tatiana. *Entrevista a Paulo Arantes: “A União Sagrada desses setores em torno de Deus, da Família, da Propriedade nunca se desfez”*. Caros Amigos, fev. 2010.

MOREIRA, Júlio. “O caso Murilo e a impunidade: aspectos jurídicos”. In: CASTRO, Marcus Fidelis e FILHO, Donizete Gusmão (orgs). *Direitos Humanos: Relatório da Legislatura 2009-2010*. Goiânia: Editora Assembleia, 2010.

NUNES, Ana Lúcia e DOURADO, Maira. *ROTAM: Feita para matar*. A Nova Democracia, n. 33, fev. 2007.

PASUKANIS, E. B. *A teoria geral do direito e o marxismo*. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

TELES, Edson. “Entre justiça e violência: estado de exceção nas democracias do Brasil e da África do Sul”. In: TELES, Edson e SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura: a exceção brasileira*. São Paulo: Boitempo, 2010.

VAINER, Carlos. *Cidade de Exceção: reflexões a partir do Rio de Janeiro*. In: In: XIV Encontro Nacional da ANPUR 2011, Rio de Janeiro. Anais do Encontro Nacional da ANPUR, Rio de Janeiro: 2011.

WACQUANT, Loïc. “Rumo à militarização da marginalização urbana”. In: *Discursos sediciosos: crime, direito e sociedade*, ano 11, n. 15-16, p. 13-39, 2007.



UMA FENOMENOLOGIA DA EXISTÊNCIA: SOBRE A DÚVIDA DE CÉZANNE DE MAURICE MERLEAU-PONTY

Luana Lopes Xavier¹

RESUMO: Vida *versus* obra, a que se deve a pintura de Cézanne? Podemos compreender a obra pela vida e por outra perspectiva, traduzi-la a partir da história da arte. A pintura de Cézanne, imbuída de caráter inumano, era uma pintura advinda da natureza. Esse artigo à luz do pensamento de Merleau-Ponty propõe elucidar a relação existência-arte na obra do pintor, revelar através da arte e do vivido a consciência que Cézanne cria na medida em que traduz visivelmente em sua pintura a aparência das coisas pelas sensações.

Palavras-chave: Cézanne; Merleau-Ponty; natureza; sensações.

ABSTRACT: Life versus work, which is due to painting of Cezanne? We understand the work and for life from another perspective, translating it from the history of art. Cezanne's painting, imbued with inhuman character, was a painting of nature arising. This article in the light of the thought of Merleau-Ponty proposes to elucidate the relationship in existence-art painter's work, revealing through art and the lived awareness that Cezanne creates as it clearly reflects in his paintings the appearance of things by sensation.

Keywords: Cezanne, Merleau-Ponty; nature; sensations.

¹ Graduanda do curso de Bacharelado em Filosofia da Universidade Federal de Goiás.
E-mail: luanafilosofia@gmail.com.

Introdução

O intento desse artigo é pensar acerca da pintura de Cézanne a partir de um estudo que requer a análise das vivências do pintor, ademais, sua obra não poderia ser pensada senão vivida. Ao propor uma reflexão sobre o texto que Merleau-Ponty dedica à pintura, nos vemos diante da necessidade de compreender outro texto importante para esse estudo, *O olho e o espírito*, escrito após *A dúvida de Cézanne*, contribui para o entendimento da obra do pintor e para o posicionamento de Merleau-Ponty. Foram muitas as suposições sobre a obra de Cézanne, por vezes a atribuíram à vida solitária que o artista tivera e por outras à vontade que o mesmo tinha de reinterpretar o impressionismo.

Cézanne nasceu no sul da França, em 1839, numa cidade chamada Aix-en-Provence, onde o pintor passou quase toda a sua vida, faleceu em 1906. O texto central para melhor tratar o tema é *A dúvida de Cézanne* redigido em 1942, o qual bem retrata a imagem do pintor, sua pintura e seu mundo. A relação vida/obra é o cerne da questão desenvolvida e dos questionamentos que se seguem acerca da pintura de Cézanne.

Muitos foram os que disseram que sua criação foi resultado de uma manifestação doentia. Por um Cézanne de caráter esquizóide que tinha incontáveis obstáculos internos em sua pintura e que não se contentava com a forma que concebia a mesma. Cézanne era um homem que se isolava de qualquer contato humano e na sua pintura inumana retratava bem essa maneira própria de viver. Por outro lado, Cézanne pode ser visto como o grande pintor da arte moderna que desejava reelaborar os padrões da pintura impressionista e, pelos quais seguiu, queria escandalizar a todos com sua forma inovadora de pintar e com suas matizações de cores que fugiam do clássico borrão.

Se partirmos pelo primeiro viés, teremos aí uma posição voltada para a psicologia, isto é, admitir a obra do Cézanne como uma mera expressão do que via a partir das suas sensações do mundo e como resultado de suas frustrações vividas. De outra maneira, a criação de Cézanne seria o efeito das suas experiências vitais, experiências essas que se dariam no plano sensível de modo que sua arte não fosse fiel à realidade, posto que este era

um dos maiores interesses que Cézanne impunha em sua pintura.

Do outro ponto, reconhecer o trabalho de Cézanne a partir de suas influências impressionistas seria admitir uma obra que não fosse propriamente dele, mas uma plasticidade que se enquadraria no percurso da história da arte e dos pintores que o antecederam. Cézanne pelo contrário, não concordava com a pintura corrente e por não realizar sua pintura seguindo o modelo impressionista suas telas, nas exposições, não eram bem recebidas e ele permanecia no salão dos recusados.

Cézanne buscou por algo que nem ele mesmo sabia o que poderia ser, no fim de sua vida, quando já considerado um mestre da pintura, em uma carta a Bernard ainda se indagava se chegaria ao fim tão procurado e por tanto tempo perseguido. Nos questionamos que fim seria esse, o que tanto Cézanne procurava ao longo de uma vida isolada e em torno de uma pintura incessante. São essas as questões que procuram desvelar a dúvida de Cézanne, o que tanto esse artista buscava? O que desejava com sua pintura? O porquê do seu isolamento do mundo? O que visava com a tentativa de uma criação tão laboriosa que fosse mimesis da natureza? A partir de *A dúvida de Cézanne*, grande contribuição do filósofo Merleau-Ponty, essas e outras questões serão refletidas nesta comunicação.

A que se deve a obra de Cézanne?

Para desenvolver essa questão temos dois caminhos: o primeiro de traduzir a obra de Cézanne pela vida e segundo de interpretá-la através da história da arte. Zola, seu amigo de infância, conheceu bastante o pintor e pelo mesmo motivo se ateuve apenas ao Cézanne enquanto um homem de más experiências compreendendo a obra apenas pela vida do pintor. Zola conhecia muito bem Cézanne e reconhecia nele um homem colérico e incansável. Zola, o único contato com quem o artista mantinha, não via em Cézanne um grande pintor, percebia em sua obra apenas o caráter de um homem depressivo, até mesmo porque olhando em demasia o rosto do amigo, não viu suas telas. Não conhecia bem o Cézanne pintor e por isso, acreditava que sua pintura era resultado do fracasso de um pintor, sua obra era para Zola uma manifestação doentia.

O rompimento da amizade entre Cézanne e Zola foi inevitável. Por fins de Março de 1886 Cézanne recebe *L' Ouvre* um romance escrito por Zola, no mesmo o pintor se reconhece no personagem criado por Zola, Claude Lantier um pintor fracassado, angustiado, que destruía suas telas e termina suicidando-se. Para Merleau-Ponty, a idéia de uma “pintura direto da natureza”, assim como “o caráter inumano de sua pintura”, a devoção pelo mundo visível seriam apenas uma “fuga do mundo humano, a alienação de sua humanidade” (PONTY, 1980, p.114).

Reconhecer a obra de Cézanne unicamente pela psicologia é negá-la totalmente em sua significação, e esta não pode ser determinada apenas pela sua vida. Pelo contrário, sua obra é uma resposta a tudo isso e não um efeito de todos os acontecimentos e cóleras do pintor. Essa perspectiva Merleau-Ponty evitará, para o filósofo é viável que por distúrbios nervosos Cézanne “pôde olhar a natureza como só um homem sabe fazê-lo” (PONTY, 1980, p.114).

Poderíamos compreender melhor a obra de Cézanne pelo percurso da história da arte? Cézanne teve suas influências impressionistas do seu tempo, sua forma inovadora de encarar a natureza é advinda da pintura de Pissarro, que concebeu uma visão da natureza como um estudo minucioso das aparências. Cézanne não desejava pintar como o impressionismo, no qual a preocupação era a forma que a natureza afetava os sentidos, as pinturas eram voltadas para “uma verdade geral da impressão”, as sete cores do prisma não se matizavam como na pintura de Cézanne, elas se decompunham em tons que modificam a realidade da natureza.

As influências como Delacroix, Monet, Manet, Courbet, sobretudo, de Pissarro, foram importantes para a técnica de Cézanne, contudo, tentar explicar sua obra como continuação do trabalho desses, seria vê-la pelos outros e não por ela mesma. Sua pintura daria início ao pós- impressionismo, uma forma de ver a natureza e traduzi-la fielmente na pintura. “Eles faziam quadros e nós tentamos um pedaço de natureza” (CÉZANNE *apud* PONTY, 1980, p. 116). A arte de Cézanne era um paradoxo, segundo o filósofo, o artista propunha procurar a realidade sem abandonar as sensações, sem ter outro guia senão a natureza na impressão imediata, sem delimitar os contornos, sem enquadrar a cor pelo desenho, sem compor a perspectiva ou o quadro.

O próprio Cézanne se empenhou por toda a vida para compreender sua obra, a sua preocupação com a teoria era constante em seu trabalho, uma visão transparente e um pleno domínio da natureza, era o que o artista incessantemente desejava expressar por um conteúdo interior. Na medida em que pintava fazia das aparências da natureza suas telas, assim como colocava nelas suas sensações corpóreas de um pintor imbuído de certa intelectualidade, procurava pela visão atribuir a seus gestos sensações imediatas e impor em suas telas todas essas sensações nas cores, nas texturas, nas pinceladas com tons de ocre, terra e nas matizações de azul. A reflexão de Cézanne em torno de sua obra vinha-lhe sempre atrelada à visão.

O melhor a considerar não seria a vida do pintor nem mesmo se ater à história da arte, considerar apenas um desses elementos seria sintetizar a obra de Cézanne à psicologia ou à plasticidade técnica. O melhor caminho para compreendê-lo é considerar o seu pintar. Merleau-Ponty reporta-se à Heidegger² a fim de compreender o sentido da obra de Cézanne, em *O olho e o espírito* o filósofo elucida, “a filosofia que anima o pintor, não quando exprime opiniões sobre o mundo, mas no instante em que sua visão se faz gesto, quando, dirá Cézanne, ‘ele pensa com a pintura’” (PONTY *apud* OLIVEIRA, 2005, p. 04). Considerar o gesto de pintar em Cézanne é o que nos leva a refletir o próprio ato de pintar e a presença do pintor no mundo, para então, compreender como a percepção se faz gesto e se traduz na obra pictural.

Às margens do impressionismo

Cézanne veio da arte impressionista. O impressionismo era uma etapa para ele, uma renovação, um sopro de ar puro, porém não bastava, Cézanne não queria pintar apenas a beleza da natureza, a luminosidade, o ar livre, e deixar-se guiar pelas sensações. Era preciso levar em consideração a herança vinda de Rembrandt, os Tintoretto, os Chardin. Dentre todos

2 Lembra Oliveira, 2005, Heidegger, “no início de uma conferência sobre a origem da obra de arte, que constitui o primeiro estudo de *Holzwege*, mostra que nenhum problema de estética pode se resolver pela referência à psicologia do artista ou (...) à história da arte” (p. 04).

os impressionistas Pissarro foi o que mais contribuiu para a criação de Cézanne, o pintor concebeu a pintura não como um trabalho de ateliê, mas como “um estudo preciso das aparências” a partir do trabalho da natureza.

Enquanto os impressionistas utilizavam de todos os atributos imitativos da natureza e pretendiam pintar uma aparência atmosférica, Cézanne almejava com sua pintura dar forma tangível aos objetos, que eles fossem análogos a sua existência real. Ele queria de certa maneira, devolver ao impressionismo aquilo que os impressionistas haviam tirado, o peso, a estrutura e a solidez da matéria, e a esses queria acrescentar a profundidade, o aveludado, a maciez, a dureza dos objetos, e até mesmo seu odor, isto é, as sensações do mundo.

Cézanne não abandona o impressionismo, ele toma como modelo, mas requer algo a mais em sua pintura, a sensação imediata da natureza, a própria natureza na impressão imediata que temos dela, uma pintura direta da natureza. Nesse sentido, o pintor desconsiderava todos os procedimentos clássicos da pintura, em especial do impressionismo, a delimitação das cores pelos contornos, o ponto fixo da perspectiva, a composição da tela e distribuição da luz. Muitos pintores impressionistas e críticos da época viam o suicídio de Cézanne ao recusar esses elementos, diziam que o pintor visava à realidade, mas recusava os meios para alcançá-la. O único meio para o pintor de encontrar o objeto era a própria impressão. Cézanne não queria se adequar às alternativas prontas, um paradoxo? “Nem Courbet nem Monet, nem a coisa dos realistas, nem a sensação dos impressionistas, queria procurar a realidade sem abandonar as sensações” (PONTY, 1980, p. 115).

O impressionismo queria restituir na pintura a maneira pela qual os objetos afetam a visão e tocam os sentidos. Cézanne procurava a “obra perfeita”, a própria natureza, “da qual tudo provém e pela qual existimos”, afirmava o pintor. Para Cézanne pensamento e arte não precisam se desligar, ele queria dar inteligência as coisas enquanto pintava, queria confrontar com a natureza as ciências que vieram dela.

Os sentidos não estariam separados do pensamento, tudo se daria por uma ordem espontânea das coisas, em que a natureza é o que ancora as idéias humanas e as ciências. A pintura de Cézanne enfatiza os fenômenos e a fidelidade à perspectiva vivida. As sensações táteis desconhecidas tomam

forma não no mundo real, na percepção primordial, a coisa vivida como diz Merleau-Ponty, não é reencontrada ou construída a partir dos dados dos sentidos, mas de pronto se oferece como o centro de onde se irradiam (PONTY, 1980, p. 118). Por isso mesmo, a pintura de Cézanne se fazia por uma infinidade de condições, para uma arte que faz alusão à natureza “a expressão do que *existe* é uma tarefa infinita”.

Cézanne: a procura incessante

Cézanne, a procura de um novo caminho? O pintor procurava retratar uma nova visão de mundo, instaurar isso na arte e quem sabe poder modificar os meios de expressá-la pela pintura. Queria um caminho que até então não havia sido trilhado e muito menos percebido pelos impressionistas, uma pintura mais aproximada da realidade, uma constante imediatez representada em suas telas, o mestre Cézanne queria exprimir suas sensações a todo o momento. Sem que pudesse perder qualquer visão, o pintor desejava pintar todos os instantes do mundo.

Muitos não viam em Cézanne o artista, Zola e Bernard eram seus maiores críticos e atribuíam a ele a imagem que Paul Alexis em seu livro intitulado *Émile Zola, anotações de um amigo*, elucidou bem.

“Seu personagem principal está terminado. É Claude Lantier aquele pintor fascinado pelo belo e moderno... Eu sei que Zola queria descrever a assustadora psicologia da impotência artística através dele. Ao redor desse centro, desse homem desse gênio e sonhador sublime, cuja produção está bloqueada por uma fissura, gravitarão outros artistas, pintores, escultores, músicos e homens de letras, todo um grupo de jovens ambiciosos que também viera para conquistar Paris. Alguns não realizarão seus objetivos, outros o conseguirão mais ou menos, mas todos serão casos da doença da arte e variedades da grande neurose atual.” (FAUCONNIER, 2009, p. 137).

Porém, Cézanne trilhava um caminho que mesmo incerto se mostrava como uma verdade aberta no emaranhado das sensações, sem nenhuma garantia prévia de sucesso. Ser artista significa em Cézanne “procurar

sempre, sem jamais encontrar a perfeição. Justamente o contrário de ‘eu já sei, já encontrei’”. A pintura de Cézanne não é uma continuidade entre a vida e a obra, mas uma expressão entre a percepção e a pintura que se dá no próprio pintar. É na possibilidade de se exprimir pela obra o sentido do vivido que Cézanne cria na medida em que sente. A explicação da sua pintura provinha do próprio esforço de tentar compreendê-la, o próprio Cézanne ao longo de sua vida tentou explicar sua pintura pelo modo como a concebia.

Cézanne procurou unir sensação e inteligência, o pintor que vê e aquele que pensa, sensação e reflexão são para o artista dois momentos inseparáveis e essenciais para a realização da arte. “Nada mais longe de Cézanne que a pintura como resultado de uma ação-reflexo onde o olho guia a mão sem que a reflexão intervenha”. (OLIVEIRA, p. 6). O pintor queria no próprio contato com a natureza o caminho para desvendá-la. “Ora, esta filosofia que está por se fazer, ela é que anima o pintor, não quando ele exprime opiniões sobre o mundo, mas no instante em que sua visão se torna gesto, quando, dirá Cézanne, ele “pensa com a pintura”” (PONTY, 1980, p. 101). Merleau-Ponty ainda diz, Cézanne prosseguia com tenacidade suas pesquisas plásticas, constante em seu projeto de pintar a “natureza à sua origem”, mas recusando as facilidades que a tradição e a ciência pudessem lhe oferecer.

O pintor deseja mais que uma mera imitação da natureza, interpretar a natureza em todo momento, o encontro da visão e do pensamento. À luz do pensamento de Merleau-Ponty, podemos elucidar a relação existência-arte na obra do pintor, revelar através da arte e do vivido a consciência que Cézanne cria na medida em que traduz visivelmente em sua pintura a aparência das coisas. A pintura de Cézanne, imbuída de caráter inumano é uma pintura que revela o fundo de uma natureza “sobre o qual se instala o homem”. Cézanne realizava uma pesquisa sobre o “motivo”, isso era uma constante em sua vida. Pela fidelidade à natureza ele descobriu aquilo que mais tarde a psicologia viria formular, isto é, que “a perspectiva vivida, aquela de nossa percepção”, se difere da “perspectiva geométrica ou fotográfica” (PONTY, 1980, p. 117). Como exemplo, no retrato da Mm. Cézanne, “o friso da tapeçaria, de uma parte a outra do corpo, não faz uma linha reta”, porque, tal como na perspectiva vivida, “sabe-se que uma linha passa sob

uma larga tira de papel, as duas seções visíveis aparecem deslocadas”. O mesmo não acontecendo na fotografia (PONTY, 1980, p. 117).

Visto que os contornos não pertencem à ordem espontânea das coisas percebidas, mas à ordem humana das ciências e das idéias, Cézanne considerava uma traição à natureza conceber os contornos dos objetos como uma linha que os delimita. O contorno para ele, jamais existiu como prisão de formas, mas tão somente como fronteira entre elas, onde uma acaba e outra se inicia. Por isso, para conseguir expressar a coisa tal como ela é dada originariamente na sensação, o pintor recusa aprisionar as formas. Em suas pinturas, ele prefere ignorar a construção de uma forma perfeita como, por exemplo, ao pintar uma maçã Cézanne não marca com um traço a figura arredondada da fruta, traindo a perspectiva vivida e sacrificando a profundidade, no entanto, fazendo dela uma coisa a partir do “limite ideal”. Como também, não cria uma pintura sem contorno algum, que seria tirar dos objetos sua identidade. O que Cézanne faz como diz Merleau-Ponty é seguir “uma modulação colorida à intumescência do objeto” e onde deveria haver um contorno delimitando a forma da maçã, o artista procura por marcar “em traços azuis, vários contornos” (PONTY, 1980, p. 117). O olhar, oscilando entre eles, capta um contorno nascendo como acontece na percepção.

Merleau-Ponty vê essas famosas deformações de Cézanne como algo que nos mostra como as figuras geométricas não provém das coisas que costumamos ver, mas como essas são projetos da ordem da ciência e do ideal que fazemos sobre o percebido e o vivido,

“como também, evidenciam que aquilo que o artista pinta é seu encontro com o mundo, são as coisas, não como seriam nelas mesmas, mas como ele as vê, ou melhor, como as sente, como elas se fazem coisas para ele ou como se manifestam à sua visão ou se fazem presentes em sua experiência”. (OLIVEIRA, 2005, p. 08)

O gênio do pintor está em fazer com que tais deformações como diz Merleau-Ponty, “pela disposição do conjunto do quadro, deixem de ser visíveis por si mesmas quando o olhamos globalmente, contribuindo

somente, como o fazem na visão natural, para dar a impressão de uma ordem nascente, de um objeto aparecendo, aglomerando-se sob nossos olhos” (PONTY, 1980, p. 118). As deformações de Cézanne surgem assim, como resultado de um profundo refinamento, de uma atenção enorme às sensações. O elemento fundamental de sua pintura é a cor, quanto “mais a cor se harmoniza, mais o desenho se precisa; quando a cor está em sua riqueza, a forma está em sua plenitude”. (CÉZANNE *apud* PONTY, 1980, p. 118).

Para fazer da sua pintura uma apresentação das coisas mesmas, Cézanne acreditava que somente a cor, bem modulada, bastaria para tudo exprimir. E para não fazer da pintura apenas uma alusão às coisas ou uma tela colorida direcionada apenas à visão. O pintor quer a apresentação das coisas mesmas, atacando-nos por todos os lados, tal como originariamente aparecem, isto é, não em sua “unidade imperiosa”, “na presença”, “na sua plenitude insuperável” que é para nós a “definição do real”, mas numa composição de cores que traga em si este “Todo indivisível” (PONTY, 1980, p. 118). Por isso, cada toque do pintor em sua tela deveria satisfazer uma infinidade, a fim de uma visão originária de coisas. Sem separar visão e pensamento, a pintura era para Cézanne, um trabalho laborioso e lento, progressos incessantes, uma vez que a tarefa do pintor era trazer “A expressão do que existe” o que traduzia-se para ele como “tarefa infinita” (PONTY, 1980, p. 118).

Pintar e reinterpretar os instantes do mundo

“O que tento traduzir-vos é mais misterioso, emaranha-se nas próprias raízes do ser, na fonte impalpável das sensações” (PONTY, 1980, p. 85). Diz Cézanne numa carta a J. Gasquet.

O olhar de Cézanne pretende ver o mundo onde ele originariamente aparece, um olhar que se coloca fora dessa vida, nas raízes das sensações, quer ver “o fundo da natureza inumana sobre o qual o homem se instala”. Sua pintura é “um mundo sem familiaridade, onde não se está bem”, seus personagens são estranhos, as paisagens sem vento, a água sem movimento,

“os objetos transidos hesitando como na origem da terra” (PONTY, 1980, p. 118). É nisto que Merleau-Ponty vê Cézanne como um pintor que nos relembra a inumanidade, que pinta desde o lugar em que o real se faz real, retornando às origens, às fontes do real.

Cézanne estudava horas no Louvre, sua pintura era um trabalho continuado constantemente. O pintor chegou a pintar a mesma paisagem por várias vezes e a cada paisagem que via Cézanne tinha por necessidade retratá-la em muitos instantes, muitas vezes queria traduzi-las em cada mudança das próprias cores da realidade. Para Cézanne o motivo que sustenta cada gesto do pintor não poderia ser “unicamente a perspectiva ou a geometria ou as leis de composição das cores ou qualquer conhecimento que seja; mas, tão somente, como único “motivo”, “a paisagem em sua totalidade e em sua plenitude absoluta” (PONTY, 1980, p. 118)”.

Ver a natureza sob um novo olhar, Cézanne gostava de dizer que seu desejo era “ver como aquele que acaba de nascer”. (CAHN apud OLIVEIRA, 2005, p. 10). Para ele, era preciso se desprender de recursos como a ciência e a tradição para simplesmente ver, pôr-se diante da natureza para redescobri-la, reinterpretar, para reaprender a ver o mundo. Cézanne não recusava a tradição, só não queria repeti-la e muito menos partir dela para ver a natureza. Para o pintor, devemos sair dos nossos ilustres antecedentes para admirar e estudar a natureza.

A arte não é a representação exata de uma realidade nem a tradução fiel de uma idéia que o interior assedia, a pintura está para além de uma “imitação” do mundo, de uma transposição do real para a tela ou de uma tradução de pensamento, um conteúdo interior; ela é sempre “uma operação de expressão” (PONTY, 1980, p. 119), a partir deste encontro originário do corpo com o mundo originário das sensações. Em diálogo com Bernard, Cézanne deixa claro o seu sentido de pintura da natureza:

“É preciso fazer uma óptica própria”, diz, mas “entendo por óptica uma visão lógica, isto é, sem nada de absurdo.” “trata-se de nossa natureza?”, pergunta Bernard. Cézanne responde: “Trata-se das duas”. - A natureza e a arte não são diferentes?” – “Gostaria de uni-las”. A arte é uma apercepção pessoal. Coloco esta apercepção na sensação e peço à inteligência organizá-la

em obra.” (CÉZANNE apud PONTY, 1980, p. 116).

Cézanne quer pintar a matéria ao tomar forma, quer mostrar as coisas em seu nascimento espontâneo. Segundo Merleau-Ponty, para Cézanne a linha divisória não está entre “os sentidos” e a “inteligência”, mas entre a ordem espontânea das coisas percebidas e a ordem humana das idéias e das ciências. Em *O olho e o espírito* o filósofo elucida, “a pintura desperta e eleva à sua última potência um delírio que é a própria visão, já que ver é *ter à distância*, e que a pintura estende essa bizarra posse a todos os aspectos do Ser, que de alguma maneira devem fazer-se visíveis para entrar nela”.

Considerações Finais

Pintar é para Cézanne não separar o pensamento da visão, interpretar a natureza e tudo aquilo que se vê e que se vive. Para Cézanne a arte se torna visível na medida em que se desenvolve “uma harmonia paralela à natureza”. O artista procura “restituir o encontro do olhar com as coisas que o solicitam”, retomando-as tal como se dão a ver, originariamente, a cada consciência, isto é, “a vibração das aparências” (PONTY, 1980, p. 119), para traduzi-las pela pintura em objeto visível, desprendendo-as da vida secreta de cada consciência, na qual, antes da pintura e sem ela, elas continuariam encerradas.

“Como se houvesse na ocupação do pintor uma urgência que excede qualquer outra urgência... Que ciência secreta é, pois, essa que ele tem ou procura? Essa dimensão segundo a qual Van Gogh quer “ir mais longe”? Esse fundamental da pintura, e quiça de toda a cultura?” (PONTY, 1980, p. 87).

Por isso, talvez, Cézanne repetisse sempre: “A vida é espantosa”. No entanto, era deste espanto que nascia sua pintura, “a pintura como resposta ao espanto”. E Merleau-Ponty ainda diz, “A vida não explica a obra, mas foi preciso esta vida para dar origem a esta obra”.

Referências

FAUCONNIER, Bernard. *Cézanne*. Porto Alegre: L&PM, 2009.

MERLEAU-PONTY, M. A dúvida de Cézanne. *In: Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MERLEAU-PONTY, M. O olho e o espírito. *In: Textos selecionados*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

OLIVEIRA, Wanderley. *Cézanne e a arte como resposta à existência: Um estudo de A dúvida de Cézanne de M. Merleau-Ponty*. Revista eletrônica do grupo PET- Ciências humanas, Estética e Artes da Universidade de São João Del Rei, 2005.



Arte e Política no Pensamento de Jean-Francois Lyotard

Rafael Silva Gargano¹

RESUMO: Trata-se de analisar, em um primeiro momento, as raízes das discussões estéticas na filosofia de Lyotard. Essas raízes são políticas. É somente a partir da compreensão do desconforto político de Lyotard em relação à teoria marxista de sua época que podemos entender seu recurso à estética e porque ele nos propõe novos modos de organização política. Tal investigação se fará, sobretudo, a partir da conexão que Lyotard estabelece entre arte e política, principalmente aquela elaborada no ensaio *Notas sobre a função crítica da obra*, publicado em 1970 e reunido na coletânea de textos *Deriva a partir de Marx e Freud*. Essa ligação é possível após um retorno à teoria freudiana. Indagaremos a importância dessa teoria na construção de dois conceitos centrais em seu pensamento: as noções de *figura* e *espaço figural*. É o imbricamento entre política, estética e psicanálise que é colocado em evidência.

Palavras-Chave: estética; política; psicanálise; figura; figural.

ABSTRACT: In a first moment, we aim to look into the source of aesthetics discussions of Lyotard's philosophy. These sources are political. It is only from the understanding of Lyotard's political discomfort in relation of Marxist theory of his time that we can understand his resource to aesthetics and why he presents us news ways of political organization This investigation will mainly take place from the connection that Lyotard does between art and

¹ Graduado pela Universidade de São Paulo. Mestrando pela Universidade de São Paulo - Orientadora: Marilena de Souza Chauí. Área: Filosofia Francesa Contemporânea. Aluno convidado na École Normale Supérieure de Paris (ENS-ULM). Orientador: Frédéric Worms.

politics, especially the one he formulates in the essay *Notes on the critical function of the work of art*, published in 1970 and collected in *Driftworks*. This bond is possible just after a return to Freudian theory. We will search into the importance of this theory in the construction of two kernel concepts in his thought: the notions of *figure* and *space figural*. Hence, what is at stake is the relation between politics, aesthetic and psychoanalyses.

Key Words: aesthetics, politics , psychoanalysis ; figure ; figural

Em um ensaio publicado em dezembro de 1970, intitulado *Notes sur la fonction critique de l'oeuvre*, Jean-François Lyotard experimentava alinhar seu desconforto e sua crítica ao marxismo da época a uma investigação sobre a função crítica da obra de arte. Tratava-se de pensar em que medida o campo político poderia entrar em relação com o da arte, e como essa poderia fornecer os elementos de uma crítica prática à ideologia.

Porque a obra de arte? Ao menos por dois motivos: 1) a obra de arte aparece, para Lyotard, como aquilo que se contrapõe ao discurso. A obra de arte, sobretudo a plástica, não é um saber por significação, seu sentido se dá ao ver e não ao ler; 2) a obra de arte seria capaz de trazer à tona um *outro espaço do sentido*, expressão que ele formulará a partir dos conceitos da psicanálise freudiana. É o conceito de *figura* que está no centro dessa discussão.

Esse recurso tem por escopo encontrar um espaço de crítica política – sobretudo aos discursos ideológicos – que se situe em outro plano que o da linguagem e, portanto, do discurso. Por que essa restrição?

As experiências políticas marcantes no pensamento de Lyotard – como o stalinismo e as revoltas de Maio de 1968 na França – mostraram que uma crítica política deveria cada vez mais se distanciar da produção incessante de discursos. Isso porque, mesmo uma construção discursiva crítica, como a teoria marxista, pode se transformar numa ferramenta de dominação e poder. Esse mesmo discurso pode se tornar ideológico, ser absorvido pelo sistema, se tornar um instrumento de manutenção do sistema capitalista. A crítica

política deveria retomar o conflito de seu referente, as contradições próprias da realidade e abrir mão de uma disputa na linguagem e pela linguagem. A crítica deve se manter em outro campo que o campo do criticado:

É inteiramente inútil um combate pela consistência de um discurso e de uma prática, política, filosófica, argumentando contra a inconsistência do discurso político, filosófico do adversário [...]. Inútil, pois, indiretamente, tal batalha é ainda uma batalha pela razão, pela unidade, pela unificação do diverso, batalha raciocinada cujo vencedor não será nem este nem aquele, mas é já e sempre foi a razão (LYOTARD, 1973, p. 12).

Era a própria teoria marxista que começava a deixar de valer enquanto linguagem universal. Era a necessidade de voltar o olhar ao referente, a realidade. Mesmo uma teoria construída de forma crítica, como em Marx, não é capaz de impedir que a contradição interna dos processos sociais, e conseqüentemente a exploração interna ao processo capitalista, seja superada. Aos olhos de Lyotard, a produção discursiva não impede e não suprime o conflito de seu referente:

Que o véu caia, que o retorno inverta a ilusão da relação imediata do trabalhador com os meios de produção [...], isso só é verdade para o teórico d'*O Capital*. O véu não cai jamais dos olhos dos trabalhadores, a sociedade desmascarada pelas palavras do livro, como conjunto de relações exteriorizadas e fetichizadas, não desmorona [...] (LYOTARD, 1973, p. 115).

Lyotard refere-se ao modo como a teoria de Marx foi apropriada de maneira ortodoxa pela burocracia dos partidos ditos “marxistas”, causando conseqüências tenebrosas à organização das lutas dos proletários. Mesmo o discurso crítico marxista – capaz de perfurar o discurso da filosofia, o discurso religioso, mostrando que eles não passam de ideologias e que é preciso dizer seu local de origem, entrar no jogo das relações sociais – não impede, segundo Lyotard, que esse discurso se torne outro tipo

de ideologia: “essas palavras, elas podem os incorporar em seu discurso mistificado [...] o marxismo poderá muito bem servir à realidade alienada, lhe servir a conservar, a se consolidar, a se perpetuar idêntica após um falso deslocamento” (LYOTARD, 1973, p. 115), ou como afirma Gaelle Bernard, “trata-se de um discurso crítico: mas se ele permanecer enquanto discurso é insuficiente” (BERNARD *in* MANIGLIER, 2011, p. 504).

A teoria marxista se torna um discurso ideológico quando deslocada, como toda ideologia, de uma *crítica prática*, ou seja, quando o discurso desprende-se de suas bases reais. É essa crítica que Lyotard endereçará à burocracia stalinista. É preciso retomar a crítica prática, ou seja, “provocar a realidade alienada a se inverter, a aparecer em sua verdade: ela faz remontar o subsolo em superfície” (LYOTARD, 1973, p. 157).

As revoltas de maio 1968 mostraram, uma vez mais, que produções discursivas a níveis ideológicos eram paulatinamente alinhadas a mecanismos de poder. Ideologia e poder andavam lado a lado. É a partir dessa constatação que Lyotard formulará suas principais teses.

Em um curso inédito, por exemplo, Lyotard apontava que o “fracasso” da teoria marxista na resolução da questão do poder estava calcado no fato de que após Maio de 1968 “havia centros de poder ao nível ideológico os quais o marxismo tradicional [...] não permitiria aí chegar verdadeiramente” (LYOTARD, 1970, s.p). Localizando precisamente sua questão, Lyotard aponta que a peculiaridade das novas formas de poder estava alinhada à questão da ideologia foi negligenciada tanto pelo marxismo tradicional quanto por seus sucessores:

É absolutamente evidente, quando olhamos a obra de Marx e a de seus sucessores, que esta questão foi negligenciada, porque tinha problemas teóricos e práticos urgentes; para nós, penso que a urgência teórica é elaborar a questão da ideologia: não é somente um problema interessante, é um problema urgente do ponto de vista da luta ela mesma, do ponto de vista da prática, isto é, do ponto de vista da análise de uma situação política e também, por exemplo, do ponto de vista da organização das ações (LYOTARD, 1970, s.p).

Sem dúvida, o discurso marxista é crítico, tanto em relação ao seu objeto quanto no modo próprio de sua construção discursiva. Lyotard reconhece isso. Entretanto, era preciso pensar outros modos de crítica política, de tal modo que a crítica não fosse recuperada e assimilada pelo objeto criticado. É a partir da compreensão de que mesmo um discurso crítico pode se tornar um instrumento de poder e dominação que levará Lyotard às discussões sobre a função crítica da obra de arte, enquanto esse elemento capaz de realizar uma crítica política sem ser absorvido por um discurso – pois em relação a ele a obra de arte fará contraposição – e sem ser tomado como um objeto político – pois em relação a ela, a obra de arte não se submeterá ao político, mas será eminentemente política.

Função crítica da obra de arte

O ponto central que sustenta a argumentação de Lyotard no ensaio *Notes sur la fonction critique de l'oeuvre* é o distanciamento da função representativa da obra de arte. Distanciamento de um modo de encarar a obra de arte como *dando a pensar*. Por exemplo, como uma produção situada no campo da estética que cumpriria certa função no campo político. É em oposição a essa subordinação da estética ao político que Lyotard balizará suas análises:

Suspender o sentido da obra a seu efeito político ulterior é, novamente, não levá-la a sério, toma-la por um instrumento, útil a alguma coisa, como uma representação de alguma coisa futura; é permanecer na ordem da representação, em uma perspectiva que é teológica ou teleológica [...] (LYOTARD, 1973, p. 241).

Dito de outro modo: há uma diferença entre aquilo que se passa no campo político e aquilo que se passa na obra de arte. Entretanto, a diferença não é uma oposição. É possível um tipo de relação entre esses dois campos de modo tal que ela não se resolva numa unidade, numa síntese entre político e estético. A relação entre arte e política não é dialética.

Se a obra cumpre uma função representativa, se ela representa uma cena política, ou mesmo uma situação de resolução política futura, ela não cumpre nenhuma função crítica em relação à realidade da qual parte sua representação: “[...] é deixar sem crítica a política como representação” (LYOTARD, 1973, p.241).

A obra de arte tem uma função crítica uma vez que se posicionará em contraposição e como crítica ao discurso, como afirmava em *Discurso, Figura*: “o que é selvagem é a arte como silêncio. A posição da arte é um desmentido à posição do discurso. A posição da arte indica uma função da figura que não é significada, e essa função entorno e no discurso” (LYOTARD, 2002, p. 13).

O recurso à estética em Lyotard parece se legitimar a partir da recusa em afirmar que todo sentido daquilo que se passa no campo político estaria vinculado tão somente ao discurso que busca significá-lo². Seu recurso à obra de arte tem por função mostrar que uma crítica à sociedade capitalista, como essa realizada por Marx, é insuficiente se queremos compreender as novas formas de organização social e construções ideológicas:

No marxismo tradicional, o problema da constituição de uma consciência política é o da constituição de um discurso susceptível de significar a realidade [...] quer dizer, de transcrevê-la em um discurso coerente [...]. É um discurso coerente que vai poder se desenrolar e aquele que mantém o discurso, estimamos que ele tenha consciência política e, do mesmo modo, que esta o torna apto [...] a transformar a realidade do qual ele fala (LYOTARD, 1973, p. 242).

Lyotard percebe, sobretudo após maio de 1968, que uma tomada de consciência por parte dos trabalhadores talvez fosse insuficiente na construção de uma crítica política. Como nos indica Peter Dews, esses acontecimentos trouxeram à tona um certo tipo de “força não-discursiva” (DEWS, 2007, p. 136). As manifestações mostraram o fracasso na compreensão da

² Algo que o próprio Lyotard já indicava a partir da discussão com a hermenêutica de Paul Ricoeur em *Discurso, Figura*: “Critiquemos a suficiência do discurso. É fácil dissipar o prestígio presente do sistema, da clausura, na qual os homens de linguagem creem englobar tudo o que é sentido” (LYOTARD, 2002, p. 11-12).

cena política tão somente por meio da produção discursiva coerente. Lyotard afirma:

Alguma coisa se passou, precisamente na medida em que esse gênero de discurso, se ele não tinha deixado de se produzir, ao menos não tinha absolutamente nenhuma relação com a agitação real das coisas [...] e víamos muito bem que seu discurso, longe de ajudar na transformação real das coisas, ajudava a mantê-las em seu estado (LYOTARD, 1973, p.242).

Novamente, a questão para Lyotard parece ser a de uma crítica política tal que não possa ser absorvida pelo sistema, um tipo de crítica, portanto, que não se mantenha – e mesmo faça contraposição – ao plano do criticado: “O sistema, tal como ele existe, absorve todos os discursos consistentes, o importante não é produzir um discurso consistente, mas, antes, produzir “figuras” na realidade” (LYOTARD, 1973, p.242).

O que Lyotard está chamando de figura? Essa noção permite que ele transite no limiar de três campos: a estética, a política e a psicanálise. Vimos como a estética e a política começam a entrar em relação, mas será a teoria psicanalítica freudiana que permitirá a passagem de um a outro. A psicanálise forneceu os elementos necessários para se repensar o estatuto da figura, e com isso o campo figural como esse outro espaço do sentido que não se submete nem ao discurso nem à realidade, mas que apresenta seus efeitos por meio de transgressões próprias ao desejo.

Em sua acepção propriamente política, a noção de figura é definida por Lyotard desse modo: “[...] objetos que não existem segundo os critérios que acabamos de enunciar, objetos que não são transformáveis – ou ao menos cuja realidade não se mede por sua transformação – e que não são mais comunicáveis linguisticamente” (LYOTARD, 1973, p. 231). Essas características foram recuperadas das análises freudianas, sobretudo, no ensaio *Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico*. É a partir desse texto que Lyotard articula a noção de figura com a obra de arte e o campo político. O que interessa a ele nesse ensaio são as transformações introduzidas pelo princípio de realidade.

Sabe-se que o princípio de realidade surge como um princípio regulador, impondo à satisfação do prazer o caminho e condições impostas pelo mundo exterior. Com o princípio de realidade, uma série de funções típicas dos processos conscientes são introduzidas: a energia não-ligada surge como energia ligada, a obtenção do prazer, a descarga passa a ser controlada e retardada. Assim, com o princípio de realidade inicia-se o desenvolvimento da atenção, da memória, do sistema de notação, da avaliação do juízo, do pensar, do agir, logo, um “aprimoramento” da função consciente.

Outro ponto importante ao qual Lyotard irá se deter são as considerações de Freud sobre o produzir artístico. É na relação entre princípio do prazer e princípio de realidade que Freud colocará a questão da arte, e é essa passagem que parece interessar Lyotard. Para Freud, a arte teria como função “promover uma reconciliação dos dois princípios [...]” (FREUD, 2004, p. 69). O artista, diz Freud, “por não se haver com a exigência de renúncia à satisfação pulsional de início requerida pela realidade, afastou-se da realidade e, no mundo da fantasia, deu livre curso a seus desejos eróticos e ambiciosos” (FREUD, 2004, p.69). Ou seja, tudo se passa como se o artista, frente às imperiosas demandas da realidade, sublimasse suas pulsões e as deslocasse a outros objetos, como a obra de arte. É nesse sentido que Freud poderá dizer que o artista é alguém que frente às imposições do princípio de realidade, “é capaz de encontrar o caminho de volta desse mundo da fantasia à realidade” (FREUD, 2004, p.69). Esse retorno só é possível, pois essa insatisfação resultante da introdução do princípio de realidade “é ela própria uma parte da realidade” (FREUD, 2004, p.69).

O campo figural e a obra de arte

Lyotard compreenderá os elementos introduzidos pelo princípio de realidade como “critérios de comunicação”, ao afirmar que “os objetos são reais na medida em que são comunicáveis em dois níveis: de uma parte, no nível da linguagem, de outro, no nível da prática” (LYOTARD, 1973, p. 230). O que interessa a Lyotard nas considerações freudianas do princípio de realidade é que essa construção não anula, de modo algum, a “outra” realidade na qual o indivíduo estava submerso. Há uma transformação. Essa realidade “não é senão um setor do campo imaginário ao qual nós

aceitamos renunciar” (LYOTARD, 2002, p. 284) é o “pouco de realidade”, ela é “perfurada, censurada” (LYOTARD, 1973, p. 231), ela “conserva a falta” (LYOTARD, 2002, p. 284). O que isso significa?

Há regiões que permanecem fora de atenção, que não podem ser aproximadas, que são profundamente desconhecidas. Há palavras que não são pronunciáveis porque elas são destituídas de “significação”, percepções que são impossíveis, coisas que não podemos ver: logo, há *filtros* (LYOTARD, 1973, p. 231).

É preciso pensar essa região que, de algum modo, escapa à apreensão pela percepção e pela linguagem. É nesse momento que Lyotard introduzirá suas análises sobre a obra de arte, uma vez que é neste lugar que ela é possível: “são nessas regiões onde falta alguma coisa, seja a experiência transformadora, seja as palavras a trocar, porque elas são impossíveis de dizer, que podem ter lugar as obras” (LYOTARD, 1973, p.231). Mas, porque a obra deverá ser pensada, doravante, num lugar que não se dá nem à transformação, e nem ao alcance da linguagem, que poderíamos até mesmo dizer que esse lugar é um não-lugar?

Situada nessa região onde falta alguma coisa, a obra de arte assumiria as características que a figura assumira, segundo Lyotard, na psicanálise freudiana, sobretudo em suas considerações sobre *A interpretação dos Sonhos*. Sobre esse conceito, Lyotard dirá:

Para o essencial, em termos freudianos, figuras – não somente figuras-imagens, no sentido plástico do termo, mas também figuras tri ou uni dimensionais, um movimento pode ser uma figura, uma música também – figuras, quer dizer, *objetos que não existem segundo os critérios que viemos enunciar, objetos que não são transformáveis – ou ao menos cuja realidade não se mede por sua transformabilidade – e que não são mais comunicáveis linguisticamente* (LYOTARD, 1973, p.231 – grifos nossos).

Lembremos como o conceito de figura foi apresentado na discussão sobre *A Interpretação dos Sonhos*: “ela é um traço de um trabalho, e não de um saber por significação” (LYOTARD, 2002, p. 146), e a crítica central de Lyotard à interpretação que Jacques Lacan realizou do mesmo texto calcava-se na interpretação das operações do trabalho do sonho a partir de um ponto de vista linguístico. Há uma recusa explícita em compreender o trabalho do sonho como uma linguagem, sendo importante pensar esse trabalho como um conjunto de operações que se valem de procedimentos outros que linguísticos. Essas considerações permitiram que Lyotard afirmasse uma convivência entre figura e desejo, hipótese que ele supunha guiar as análises de Freud sobre as operações do sonho: “Por esse trabalho, o que se realiza é o desejo” (LYOTARD, 2002, p.146).

A figura indica a presença de outra região onde o sentido é possível, o que permitirá a Lyotard dizer que são objetos que “pertencem a uma ordem de sentido – uma ordem de existência – que não é esta nem da linguagem, nem da transformação prática” (LYOTARD, 2002, p.146) (ou seja, nenhum dos critérios apresentados por Freud na caracterização do princípio de realidade). A que ordem de sentido Lyotard se refere, então? É aqui que seu conceito de *figural* reverbera: “Eu proponho provisoriamente [...] de chamar esta ordem, uma ordem de figura, não no sentido figurativo, mas em um sentido que eu gostaria de chamar *figural*” (LYOTARD, 1973, p. 231).

O conceito de *figural* é pensado como uma ordem de sentido outra que a dada pela percepção e pela linguagem, uma ordem que escapa e transgride as exigências impostas pelo princípio de realidade. É a ordem própria do surgimento da figura, e portanto, o lugar próprio da obra de arte.

O que me parece importante é que o objeto *figural* – que ele seja música, pintura – não seja colocado como um objeto de percepção ou como um texto, não seja apresentado como um objeto transformável por uma atividade prática, nem como um objeto comunicável na linguagem, como um discurso (LYOTARD, 1973, p. 232).

Não podemos ignorar que a filosofia de Lyotard se insere no contexto francês dos anos 1960 e 1970, marcados, sobretudo por uma influência,

ainda que desacelerada da fenomenologia, e uma intensa produção ligada ao que foi denominado estruturalismo. A abertura crítica do conceito de figural reverbera em problemáticas centrais desses dois pensamentos: a percepção, na fenomenologia, e a linguagem, no estruturalismo. Mais especificamente, o figural abriria para um terceiro espaço do sentido³: “[...] diferente tanto deste da linguagem quanto do mundo. A diferença é propriamente o inconsciente” (LYOTARD, 2002, p. 285).

Essas duas tradições de pensamento que permeiam as análises de Lyotard, podem ser cruzadas com mais duas outras: a psicanálise, uma vez que o conceito de figural é devedor das análises de Freud, e a política, uma vez que o figural se mostrará um conceito chave para uma crítica ao discurso ideológico. Diante disso, Lyotard dirá que a necessidade de pensar outro campo do sentido está alinhada exatamente nesse ponto: uma vez que a realidade figural surja enquanto uma realidade imediata, ela se torna uma ideologia:

Quando – e poderíamos quase nos manter nessa proposição – uma realidade que é figural se apresenta como uma realidade *tout court*, quer dizer, *comunicável, significável e verbalizável*, nesse momento poderíamos talvez dizer que temos relação com uma ideologia no sentido marxista do termo; essa realidade figural se dá por outra coisa que o que ela é, ela se dá como realidade, neste caso, podemos falar de ideologia na medida em que funciona a realização do desejo (LYOTARD, 1973, p. 232).

Salta aos olhos ao menos duas afirmações nessa passagem: 1) a transposição de campos que Lyotard opera: através do conceito de figural, marcado em sua construção pelos conceitos da psicanálise, Lyotard lança-se ao conceito de ideologia em Marx – estamos nas raízes do seu freudo-marxismo; 2) a relação entre o conceito de ideologia e esse da realização

³ A partir dos arquivos inéditos de Lyotard, pudemos constatar que sua tese de doutorado, *Discurso, Figura*, tinha como título provisório “Os três espaços do sentido”. De fato, a argumentação de Lyotard na tese corresponde a um ultrapassamento daquilo que ele considera os dois espaços do sentido – a linguagem e o mundo – ao terceiro espaço, o do inconsciente. É com a consideração do terceiro espaço que o conceito de figural ganha corpo crítico.

do desejo.

Uma primeira tentativa de análise desse trecho é fornecida pelo modo como Lyotard compreende a realização do desejo em Freud: “a realização do desejo, grande função do sonho, consiste não na representação de uma satisfação [...] mas inteiramente na *atividade imaginária* [...]” (LYOTARD, 2002, p. 247). Ideologia e realização do desejo se alinham em Lyotard na medida em que, tanto na ideologia⁴ quanto na realização do desejo, na cena fantasmática, por exemplo, algo é dado como travestido, como trabalhado por um processo: o conteúdo manifesto do sonho, aquilo que o paciente diz de seu sonho, e o discurso coerente e sem fissuras que é o ideológico. Assim, essa aproximação é legitimada em Lyotard uma vez que nos dois casos – a realização do desejo e o discurso ideológico – surgem como preenchimento de uma falta, como realização, coerência, tentativa de apagamento do caráter conflituoso que subjaz tanto o conteúdo manifesto quanto o discurso ideológico.

Para compreendermos essa passagem do conceito de figural ao conceito de ideologia e sua articulação é preciso compreender o modo como Lyotard pensará o modo peculiar como a arte pode entrar em relação com o campo político. Poderíamos afirmar que Lyotard pretende em suas análises pensar, através das obras de arte, uma crítica ao discurso ideológico, ou em linhas gerais de seu projeto filosófico, pensar em que medida discurso e figura se relacionam. Essa é a hipótese que seguiremos daqui por diante.

Obra de arte e ideologia

Sabemos como o conceito de ideologia já está colocado como pano de fundo nas análises de Lyotard em *Discurso, Figura*. Lembremos ainda, como a introdução do livro já nos alertava para esse projeto: “esse livro é de grande importância para a prática, para a crítica prática da ideologia. Esse livro é somente um desvio para levar a esta crítica” (LYOTARD, 2002, p. 19). A partir dessas considerações, investiguemos como Lyotard pensa a relação entre arte e política.

4 No curso inédito de 1970, Lyotard definirá o que ele compreende por ideologia do seguinte modo: “ideologia, isto é, um trabalho pelo qual essa diferença vai ser nivelada, suprimida, transformada em oposição, justificada, apagada e finalmente rejeitada como diferença” (LYOTARD, 1970, s.p).

Lyotard introduz suas análises sobre a função crítica da obra de arte lembrando qual era a função que a arte cumpria em “sociedades reputadas arcaicas”. Ele escreve: “há uma função da arte que é, de fato, uma função *religiosa* no sentido estrito do termo; a arte, neste caso, pertence a um sistema de integração da sociedade consigo mesma” (LYOTARD, 1973, p. 233). Essa função integradora da arte, sua caracterização como *religiosa*, capaz de comunicar por meio de imagens certo discurso – a Sagrada Escritura, por exemplo – é para Lyotard, o modo próprio de funcionamento da arte enquanto ideologia, uma vez que ela busca instaurar e afirmar um certo tipo de discurso e, com isso, fornecer através de imagens um texto: ela se dá ao ler e não ao ver, ou ainda, o ver será ler, compreender, reconhecer, interpretar. A imagem torna-se signo, símbolo:

O que faz – o que deve fazer – a arte, é sempre desmascarar todas as tentativas de reconstituição de uma pseudo-religião; quer dizer, que cada vez que uma espécie de “escritura” – um *conjunto de formas* que produz ressonância psíquica e que se reproduz – tenta se reconstituir, a função da anti-arte é de desmascará-la como *ideologia*, no sentido marxista do termo, como uma tentativa de fazer crer que há modos de comunicação desse tipo “primário”, em nossas sociedades, quando isso não é verdade (LYOTARD, 1973, p. 233).

Tome-se como exemplo a produção da *Pop Art*, que através de sua produção plástica buscava uma espécie de desconstrução de certos objetos tomados como “reais”, valorizados e reconhecidos representando-os sobre o espaço bidimensional da tela, ou seja, descaracterizando-os, retirando deles aquilo mesmo que os tornava reais. Assim, por exemplo, quando Andy Warhol reproduz uma pintura da lata de sopa Campbell, reproduzida 32 vezes, ou quando um artista reproduz um automóvel numa tela “há nesse modo de representação [...] uma ironia que é já uma crítica” (LYOTARD, 1973, p. 234). O que esses exemplos apontam é que “a função da arte [...] é imediatamente revolucionária⁵”, ou seja, ela não fornece elementos como potencial

5 Interessante notar que essa função revolucionária afirmada por Lyotard nesse ensaio é criticada por ele mesmo meses depois. Em uma entrevista concedida à revista VH 101 no verão de 1970, na qual é questionado sobre a noção de arte revolucionária, dirá: “Eu acredito que nos termos mesmos [arte revolucionária] é inteiramente contraditório e detestável [...].”

político ou crítico, ela já é, *por seu trabalho de desconstrução*, política.

Lyotard vai contra uma tradição de pensadores que insistem na obra de arte como *dando a pensar*, como aquilo que guarda certo *potencial* crítico, como um objeto que possui um *telos*, seja político, seja estético. Como Lyotard já nos alertava no início do artigo “*A few words to sing*” *Sequenza III*⁶:

A função da arte e da política é de fazer sonhar as pessoas, cumprir seus desejos e não permitir realizá-los, transformar o mundo, mudar a vida; oferecer uma cena ao desejo para que ele, encenador, aí monte sua peça fantasmática. É preciso, então, reencontrar as operações comuns ao sonho (ou ao sintoma), a essa arte e a essa política, e as manifestar. Tal *manifestação* é imediatamente crítica. Essa crítica é o que resta a fazer com a arte (e a política) agora (LYOTARD, 1973, p. 248).

Lyotard afirma que a função da obra de arte não é colocar os desejos como coisa no real (*réaliser*), realizar os desejos, apresentar um objeto de sua satisfação, ou seja, reificá-lo; mas cumpri-lo (*accomplir*), levá-lo a cabo por suas operações, manifestar as transgressões próprias ao desejo. É preciso que a obra manifeste não um desejo reificado, mas suas operações, pois é por elas, o *traço de um trabalho* que é a figura, que o desejo pode se realizar. Se a noção de obra está relacionada diretamente à do desejo, é preciso levar em consideração o fantasma. Pois ele aparece como o desejo realizado (de forma regressiva), como “o cenário imaginário onde o sujeito está presente e que figura, de modo mais ou menos deformado pelos processos defensivos, a realização de um desejo [...], de um desejo inconsciente” (LAPLANCHE e PONTALIS, 2011, p. 152), mas ao mesmo tempo, sugere Lyotard, como o “herdeiro direto da interdição, quer dizer, da forma mais profunda de poder” (LYOTARD, 1973, p.248). A questão da função crítica da obra de arte passa por sua relação com o fantasma: “o problema que precisaria se colocar é o da relação entre a arte e as formações fantasmáticas” (LYOTARD, 1973, p.248), ou seja, a relação da arte e da realização do desejo.

Pois isso, quer dizer que a arte se dobra às exigências de um *discurso* político e que, conseqüentemente, ela perde toda liberdade de desconstrução” (LYOTARD, 1973, pp. 222-223).

6 Artigo integrante da coletânea *Derivas a partir de Marx e Freud*.

Obra de Arte e fantasma

Em um curso inédito dado em 1968, Lyotard já nos indicava o recurso à teoria do fantasma em Freud nas considerações sobre o poder: “passamos da noção de poder como satisfação das necessidades (Marx) ao poder como realização do desejo (Freud)” (LYOTARD, 1968, s.p). Lyotard alinhava a problemática aberta por Maio de 1968 com essas da repressão dos desejos dos indivíduos, realizado numa sociedade cuja função discursiva assume o primeiro plano. Se o fantasma é a forma de poder mais arcaica, se ele é o herdeiro direto da interdição, a realização do desejo através do fantasma é o modo mais astuto de indicação de uma interdição. O que é introduzido com a interdição sofrida pela criança – como do desenvolvimento do Complexo de Édipo – é a rigidez das posições, as distâncias bem regidas, a lei: aqui também o indivíduo passa por uma experiência de *não-trocabilidade* [*inéchangeabilité*]⁷, um dos modos de operação da dominação, como dirá Lyotard em outro curso inédito. Como Lyotard afirmava no curso, a problemática do poder, o fundamento da opressão “se encontra na relação do eu ao princípio de realidade e ao princípio do prazer. A manifestação dos fantasmas é reprimida. A supressão do poder vai de par com a expressão do fantasma” (LYOTARD, 1968, s.p).

Entretanto, a relação que o artista deve manter com os fantasmas originários não pode ser essa de uma representação. Tal operação, segundo Lyotard, seria reprodutiva, repetitiva (da cena fantasmática), portanto, sem nenhuma função crítica. É preciso pensar uma relação *indireta* entre arte e fantasma.

Interessante notar que as mesmas operações necessárias na construção da teoria da alienação em Marx, a *dupla inversão* – ou seja, inverter aquilo

7 Essa denominação apareceu em um curso inédito dado em 1970. Trata-se da teorização da experiência do poder feita por Lyotard. Para compreender o modo como o poder é efetivado, Lyotard retoma dois exemplos da teoria marxista: a experiência do trabalho e do suporte monetário. Nos dois casos, trata-se de mostrar que existem determinadas situações em que o indivíduo faz a prova de uma “não-trocabilidade [*inéchangeabilité*] no interior de uma trocabilidade [*échangeabilité*]” (LYOTARD, 1970, s.p). Modo de dizer que em um sistema de trocas, onde tudo se torna equivalente, há sempre a possibilidade de uma experiência de bloqueio da troca. Essa duas experiências descritas a partir da teoria marxista são exemplos privilegiados e experiências análogas, segundo Lyotard, àquelas desenvolvidas por Freud em suas hipóteses sobre o inconsciente: “as zonas de alienação privilegiadas são, para Marx, pontos de partida análogos a estes que Freud toma nos traços do inconsciente” (LYOTARD, 1970, s.p).

que aparece na realidade enquanto dado – são sugeridas por Lyotard na relação que o artista deve manter com a expressão dos seus fantasmas. Essa expressão, como ele mesmo indicou, está diretamente ligada à supressão do poder.

O artista deve ser capaz de, mantendo-se em seu “sistema de figuras internas” (LYOTARD, 1973, p.237), “liberar *no* fantasma, *na* matriz de figuras [...] o que é propriamente processo primário e que não é repetição, ‘escritura’” (LYOTARD, 1973, p.237). É nesse sentido que Lyotard verá em Paul Klee a descrição perfeita “da relação real do artista com seus fantasmas” (LYOTARD, 1973, p.237), pois o artista “não se deixa seduzir pela encenação do desejo, mas experimenta ver a própria forma, o traço, o valor, etc...” (LYOTARD, 1973, p.237). Em uma longa passagem descrita a partir das anotações de Klee, Lyotard comenta o procedimento do artista:

Klee diz, por exemplo, que é preciso fazer três coisas: primeiramente, desenhar junto à natureza; em segundo lugar, inverter a folha e colocar o acento sobre os elementos plasticamente importantes; em terceiro lugar, retornar a folha na sua posição primeira e experimentar conciliar os resultados das duas operações. É inteiramente espantoso, pois Klee descreve perfeitamente a relação real do artista com seus fantasmas, quer dizer, relação duas vezes invertida. O que ele experimenta fazer quando as coisas estão ao inverso, é não ser vítima do objeto, não se deixar seduzir pela encenação do desejo, mas experimentar ver a forma mesma, o traço, o valor, etc... Invertendo seu desenho, ele inverte a relação entre o representado e o sistema formal, ele *trabalha*, e se ele inverte a representação é para não mais ver o figurativo, para não ser vítima do fantasma, e para poder trabalhar sobre a tela plástica enquanto tal [...] Após, ele poderá reconciliar os dois invertendo a folha novamente. Há uma função de reconciliação que é próximo disto que Freud chama de elaboração secundária (LYOTARD, 1973, p. 237).

A função da arte é, assim, um trabalho de desconstrução, tanto do espaço plástico onde a obra se insere, quanto da cena fantasmática onde

se realiza o desejo. Lembremos como a noção de figura já indicava essa desconstrução em três níveis: figura-imagem, uma transgressão do traçado; a figura-forma, uma transgressão da boa-forma, e figura-matriz, como diferença mesma, “discurso, imagem e forma lhe faltam da mesma forma, que reside nos três espaços juntos” (LYOTARD, 2002, p. 279).

Para Lyotard, o artista que se mantém ligado a seus fantasmas e que, portanto, os reproduz na tela, produz uma obra “falsamente figural” (LYOTARD, 1973, p. 239), e que o trabalho que deverá ser realizado sobre o suporte plástico é uma desconstrução ao nível formal desse fantasma: “o que é inteiramente admirável é o nível formal, é que a desconstrução opera sobre o que, no fantasma, não pertence verdadeiramente ao processo primário, sobre o que é já escritura produzida pelo recalque” (LYOTARD, 1973, p. 240).

Quando a obra reproduz tão somente uma cena fantasmática, ela *representa* uma cena de realização do desejo, ela não cumpre uma função crítica: “se o desejo pode se realizar na obra, então a obra faz esperar alguma coisa. Eu creio que o que é revolucionário, é justamente não ter nada a esperar” (LYOTARD, 1973, p. 241). Não ter nada a esperar significa precisamente “suspender o sentido da obra ao seu efeito político ulterior” (LYOTARD, 1973, p. 241). Podemos dizer que a obra não cumpre nenhuma função política, pois ela é eminentemente política:

Não cremos que o encontro do proletariado e da arte seja para mais tarde. Esse encontro é, na realidade, a questão imediata que se coloca em política. Se o proletariado não apreende que a questão agora é a de uma desconstrução, aqui e agora, das formas econômicas e sociais nas quais ele é aprisionado, se ele não vê uma relação direta entre a anti-arte ou a desconstrução no nível do *pop*, e o que é preciso fazer *contra* a política dos políticos, se ele não percebe que há alguma coisa de absolutamente análogo entre o que há a fazer hoje sobre a realidade social e o que se faz sobre uma tela ou num espaço sonoro, ele não encontrará jamais, não somente o problema da arte, mas o da revolução (LYOTARD, 1973, p. 243)⁸.

8 Poderíamos duvidar desse encontro do proletariado com as artes, ou suspeitar de um elitismo flagrante na posição de Lyotard. Entretanto, parece-nos que ao indicar que umas das questões centrais

O exemplo maior que guia as análises de Lyotard pode ser encontrado no movimento de maio de 1968. O que se produziu naquele momento, para o autor foi “a formação descontínua – a eclosão, depois a fuga – de situações que são situações de desconstrução, de desconcertação do discurso e da realidade social” (LYOTARD, 1973, p. 244). Uma arte revolucionária é aquela que não está dissociada de seu contexto político, é aquela que expressa, por meio de desconstruções de espaços (plásticos ou sonoros), que, enfim, “desconstrói o espaço ideológico da representação, por exemplo, uma estação de metrô como lugar social, a relação das pessoas como sua situação de transporte para o lugar de trabalho” (LYOTARD, 1973, p. 245). Por isso, o que interessa a Lyotard, não é a produção incessante de discursos, “mas antes, a produção de ‘figuras’ na realidade” (LYOTARD, 1973, p. 242), e isso significa produção de objetos que pertencem a outra ordem de sentido, não mais objetos transformáveis ou comunicáveis linguisticamente, como Freud propunha sobre os critérios do princípio de realidade, mas traços de um trabalho de desestabilização e transgressão próprios ao desejo.

Essa capacidade de buscar e manter formas que não são nem formas realistas no nível da percepção, nem mais significáveis em um discurso articulado. Mas, ao mesmo tempo, é preciso reconhecer que tais formas podem aparecer, desconcertar completamente a instituição, abalar de modo formidável, para desaparecer na sequência talvez [...]. Agora, o problema revolucionário se coloca muito mais como isso que em termos de tomada de consciência. Colocar-se-ia, antes, em termos de *destomada* de consciência (LYOTARD, 1973, p. 245).

é promover esse encontro, Lyotard parece nos mostrar que a ideologia opera justamente nessa cisão (do trabalhador e as produções artísticas), afirmando que as obras de arte são destinadas a certos tipos de indivíduos capazes de apreciar seu ‘valor’. Esse é um dos motivos que alimentam sua recusa pelo termo “estética”, ao menos Lyotard deixa entrever essa análise quando diz: “Estética em francês-marxista é, antes de tudo, uma ofensa. Por onde vemos o pertencimento dessa língua àquela da burguesia: desprezo pela arte como divertimento, pelo artista como bufão, para os problemas estéticos como falsos problemas que fazem filtros aos verdadeiros [...]. Alimentando o desprezo, a rejeição ativa das intensidades afetivas por baixo dos motivos, que uma tela de Rothko, uma música de Cage, um filme de Baruchello, não serve a nada, não é eficaz, é do elitismo, isso não faz senão manter a dominação cultural da burguesia” (LYOTARD, 1973, p.19).

Era essa função que cumpria as barricadas em maio de 1968. Essa ação, afirma Lyotard, tinha a peculiaridade de desconstruir o espaço urbano concebido como um espaço de circulação. O que as barricadas mostram é uma desconstrução, uma transgressão do espaço urbano, e essas mesmas operações são requeridas na obra de arte. Operações que dizem respeito à *forma*, a uma transgressão das formas, tanto plásticas quanto políticas: “um artista é alguém que põe problemas de formas. O elemento primordial, o único decisivo, é a forma. Não é de todo importante modificar a realidade social se é para recolocar no lugar alguma coisa que terá a *mesma forma*” (LYOTARD, 1973, p. 247).

Referências

BERNARD, Gaëlle. Notes sur le détournement par la fonction critique de l'œuvre in MANIGLIER, Patrice (org.). *Le moment Philosophique des années 1960 en France*. 1ª ed. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

DEWS, Peter. *Logics of Desintegration*. 2ª ed. Londres: Verso books, 2007.

FREUD, Sigmund. Formulações sobre os dois princípios do acontecer psíquico in *Obras Psicológicas de Freud*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.

LAPLANCHE E PONTALIS, Jean e Jean-Bertrand. *Vocabulaire de psychanalyse*. 3ª ed. Paris : Presses Universitaires de France, 2011.

LYOTARD, Jean-François. *Dérive à partir de Marx et Freud*. 1ª ed. Paris : Union Générale d'Éditions 10/18, 1973.

_____. *Discours, Figure*. 5^a ed. Langres : Klincksieck, 2002.

_____. *Paris X Nanterre*. Curso inédito, 1968.

_____. *Recherche sur le pouvoir et son retournement*. Curso inédito, 1970.



A TEORIA DA VONTADE DE PODER ENQUANTO CARÁTER DA EXISTÊNCIA¹

Eder David de Freitas Melo²

RESUMO: Não apenas uma vez Nietzsche escreve que o mundo, junto com tudo que nele há, é tão somente vontade de poder. Por meio dessa teoria ele pensa os diversos níveis da existência, indo desde elementos ínfimos e simples até estruturas complexas, com elevado grau de refinamento. Tudo não passa, segundo esse filósofo, do desenrolar de forças em jogo agonístico por um algo a mais de poder. Neste artigo nós analisamos alguns aspectos da teoria da vontade de poder para mostrar como Nietzsche faz uso de um mesmo arranjo conceitual para qualificar toda a existência. Assim, tanto o microscópico quanto o macroscópico, tanto o orgânico quanto o inorgânico, são tomados como exemplos de entes que, não obstante, suas diferenças são todas vontades de poder.

Palavras-chave: vontade de poder; forças; existência; Nietzsche.

ABSTRACT: Nietzsche writes not only once that the world, along with everything that is in it, is simply will to power. Through this theory he reasons about the several levels of existence, ranging from tiny and simple elements to complex structures, with high degree of refinement. According to this philosopher, everything is just the unroll of forces in an agonistic play for a plus power. On this paper we analyze some aspects of will to power

¹ O presente texto é parte da minha dissertação defendida em 2013 no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia da UFG, com o título “Noções de vida na filosofia de juventude e maturidade de Nietzsche”. Para publicação como artigo, algumas alterações foram realizadas no texto original. Aproveito para expressar minha estima e gratidão a minha orientadora Adriana Delbó. Também agradeço aos professores Adriano Correia e Jorge Viesenteiner pelas valiosas sugestões oferecidas durante a defesa.

² Mestre e graduando em filosofia pela Faculdade de Filosofia da UFG.
Email: ederdavid23@yahoo.com.br

theory to show how Nietzsche uses the same conceptual arrangement to qualify all the existence. Thus, both the microscopic and the macroscopic, both the organic and the inorganic, are taken as examples of beings who, notwithstanding their differences, are all will to power.

Key words: will to power; forces; existence; Nietzsche.

“O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns ele revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros livres.” (HERÁCLITO, 1978, p. 84 [§53])

Sobre a Vontade de Poder

A questão do valor da existência é algo de sumo importância na filosofia nietzscheana. Tanto no prefácio de 1886 a *O nascimento da tragédia*, quanto no *Ecce homo*, a propósito de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche reitera isso (Cf. NIETZSCHE, 2007, p. 11-21; 2008a, p. 59-63). E ao perguntar pelo valor da existência, outra questão se aventa, qual seja: o que é a existência?

Nietzsche utiliza um certo tipo de estrutura conceitual para se deslocar entre os diversos níveis da existência e explicá-la como um todo. Para isso, nos escritos de maturidade ele formula a teoria das forças e da vontade de poder. No fragmento póstumo 7 (54) do final de 1886/primavera de 1887 lemos o seguinte: “Considerar *tudo o que a vida* mostra como forma reduzida da tendência geral: por isso uma nova fixação do conceito ‘vida’ como vontade de poder” (NIETZSCHE, 2002, p. 95). Há uma “tendência geral” que extrapola a vida em magnitude. A vida não abrange toda a existência, ela é apenas uma parte que está para o todo segundo o mesmo caráter: vontade de poder. A natureza da parte é a mesma natureza do todo. Se o mundo é vontade de poder, cada fragmento seu igualmente o é. Ou seja, Nietzsche homogeneiza a realidade segundo uma mesma qualidade intrínseca perceptível nos viventes.

Vontade de poder não é um impulso gerado por uma ausência. Não é por causa da ausência de poder que se deseja poder. Nietzsche defende que o poder intrinsecamente deseja mais poder. É próprio de sua natureza, e não lhe é possível ser diferente, querer expandir sua força: “cada poder tira, a cada instante, suas últimas consequências” (NIETZSCHE, 2005a, p. 27)³. Ou seja, ele é um afeto de comando, um agir que não prescinde de sua fortaleza. Por seu turno, se a vontade fosse um desejo gerado pela falta, suprida a falta, satisfeita a vontade, findar-se-ia ela. No entanto, isto não ocorre, visto ser a vontade um afeto de comando, o qual a cada instante busca acrescentar um algo a mais de poder a si mesmo. Nesse sentido, vontade não é nada mais do que vontade de poder.⁴

Os entes são formas ou efeitos de forças que possuem como caráter intrínseco a vontade de poder e que não se identificam a uma realidade primeira e original, a qual condicionaria a existência dos entes (Cf. NIETZSCHE, 2008b, p. 487)⁵. Com isso, se estabelece uma visão de mundo de base energética (força) e relacional. Se há uma unidade mínima, esta não é material (átomo), nem é o *um* como unidade ontológica fundamental,⁶ mas apenas *um quantum* de poder que uma força possui como qualidade relacional, não como unidade em si.⁷ Apenas na relação com outras forças é que esse *quantum* é determinado, na medida em que uma força sobressai à outra em determinada *quantidade* de poder. Força é tão somente força em relação com ao menos outra força, sem a qual não é possível àquela efetivar-se e resistir, caracterizando com isso seu *quantum* de poder (Cf.

3 JGB/BM §22. Para facilitar a localização das citações dos textos de Nietzsche, quando oportuno, mencionaremos em nota de rodapé a abreviação usual da obra seguido do número do aforismo, como é costume entre os especialistas.

4 Nesse ínterim Nietzsche escreve no aforismo 36 de *Além do bem e do mal*: “uma forma básica da vontade — a vontade de poder, como é *minha tese* —” (2005a, p. 40). Ainda sobre isso, lemos o seguinte em Aydin: “‘Will’ and ‘power’ presuppose and imply each other. ‘Will to power’ is one word.” (2007, p. 28).

5 NF/FP 36 (31) junho-julho de 1885.

6 Lembramos aqui brevemente o pensamento Pitagórico que tem os números (matemática, geometria) como *arché* da *physis*; ou seja, onde o cosmos é concebido como um todo ordenado segundo proporções numéricas, onde os números são parte constitutiva da natureza, são seu fundamento.

7 O termo latino *quantum* significa quanto, tanto, quantidade. Na física, é utilizado para designar a menor quantidade determinada possível de se aferir de uma grandeza. Nietzsche também faz uso do termo *quanta*, plural de *quantum*.

NIETZSCHE, 1988, vol. XIII, p. 257-259)⁸. Parece ser possível pensar uma unidade material, como por exemplo, um átomo, isoladamente; contudo, no contexto da teoria da vontade de poder, não é possível pensar uma força isoladamente, pois ela não está desvinculada de seu agir, do seu exercer poder. Há que ter necessariamente ao menos outra força para que uma exerça sobre a outra seu *quantum* de poder.

Com a teoria da vontade de poder, não há unidade originária da qual o mundo decorra, não há uma unidade metafisicamente fundada. Há que se precaver de substancializar a vontade de poder como o Um ou sujeito da efetividade (MÜLLER-LAUTER, 1997). O mundo, com toda multiplicidade que nele há, só existe enquanto relação de forças que emanam um forte desejo por mais poder. Isso não significa que a relação entre vontades de poder seja um elemento primeiro ou então adicional às forças, mas antes, é algo constitutivo delas, seu mundo interior [innere Welt] (NIETZSCHE, 1988, vol. XI, p. 563)⁹.

As coisas só são o que são em virtude das relações existentes entre as forças (Cf. NIETZSCHE, 2008b, p. 153).¹⁰ Uma força, que não pode senão dar vazão a seu poder encontra necessariamente outras forças pelo caminho. Entre elas, a quantidade interna de poder torna-se sinônimo de sua qualidade, pois é por meio de quantos *quanta* de poder que uma força excede a outra, que aquela domina esta. Assim, estabelece-se entre elas uma relação de mando e obediência com uma conformação característica, a qual é justamente a forma de algo. Se, por algum motivo, essa proporção entre as forças se altera, visto ser ela um movimento dinâmico, o efeito muda.

Da mesma forma que o claro existe por oposição ao escuro e as cores como oposição aos tons de cinza, a existência e a qualidade de uma força se dá enquanto relação com outras forças. Não é possível determinar a essência de uma força isolada, uma força não é algo que coincide consigo mesmo, mas apenas em relação com outras forças torna-se possível determinar seu caráter. E entre forças, no entender de Nietzsche, o que há é uma busca constante por um algo a mais de poder. Nietzsche não reconhece a matéria como fundamento da existência, ele pensa em uma matriz energética de forças que a todo o momento se relacionam e não são condicionadas por um

8 NF/FP 14 (79) primavera de 1888. Cf. AYDIN, 2007, p. 26.

9 NF/FP 36 (31) junho-julho de 1885.

10 NF/FP 26 (136) verão-outono 1884. Cf. AYDIN, op. cit., loc. cit.

princípio metafísico. O átomo não é para ele uma partícula fundamental, mas apenas o desdobramento de ondas de forças, que vão desde o mais simples até o mais complexo. Forças que não são nada mais do que vontade voltada para o poder.

De tudo isso, entendemos que a

qualidade [vontade de poder] não existe como algo subsistente por si, não como sujeito ou quase-sujeito, também não como o Um, cujas “produções” são as complexas formações de duração relativa [...]. Antes ao contrário, a única qualidade já é sempre dada em tais quantitativas particularizações, senão ela não poderia ser *essa* qualidade. Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade *de poder*. (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 84).

O *quantum* de poder que uma força busca acrescentar a si expandindo sua potência é alcançado quando ela consegue sobrepujar uma outra força. A luta entre forças é característica da existência, o aspecto agonístico é algo geral. Há sempre vencedores e derrotados. No entanto, cabe observar que os derrotados não deixam de emanar sua vontade de poder por terem sido sobrepujados, haja vista que o combate não possui termo, e que o domínio, o poder de mando, não visa o extermínio do outro, mas a sua incorporação. Dominar envolve o contrapeso da força do dominado, pois este continua exercendo sua vontade de mando mesmo estando sob o poder de um mais forte (Cf. NIETZSCHE, 2008b, p. 185)¹¹. Há uma luta entre eles,

pressupondo-se que se entenda essa palavra de modo tão amplo e profundo a ponto de entender a relação do dominador com o dominado ainda como um combate, e ainda como uma resistência a relação daquele que obedece com quem manda (NIETZSCHE, 2008b, p. 568)¹².

11 NF/FP 26 (276) verão-outono de 1884.

12 NF/FP 44 (55) agosto-setembro de 1885.

Se para que uma força se expresse é necessária outra que a contraponha, a existência do subordinado e do subordinador se condicionam mutuamente. Sem aquele, este não é capaz de aumentar seu domínio, ou, em outras palavras, acrescentar um algo a mais de poder a si mesmo. Nesse sentido, “o dominante também deve fazer tudo que sirva para a sobrevivência e a manutenção dos subordinados, sendo ele próprio com isso *condicionado* pela existência deles” (NIETZSCHE, 2008b, p. 400)¹³.

O combate entre forças não tem como objetivo o fim do mesmo, não se procura cessar a disputa com a dominação. Como força só é força na medida em que rivaliza com outra, buscando arduamente predominar sobre esta, uma força subjugada não perde seu caráter ativo; por ter sido sobrepujada ela não se torna passiva. Mesmo em cada ato de obediência, há em seu interior um afeto de comando (Cf. NIETZSCHE, 1983, p. 127)¹⁴. A força sobrepujada, igual à dominante, busca expandir seu poder e fazer subordinados. Por isso, entre dominador e dominado a relação é belicosa. O dominador deve constantemente exercer seu poder sobre o dominado para não perder seu posto, e o vassalo da mesma maneira resiste continuamente buscando sobrepujar seu senhor. Nesse sentido Nietzsche pondera: “Até que ponto há uma resistência na obediência? Não se abdica aí nem um pouco ao poder pessoal. Do mesmo modo, no comando há um reconhecimento de que o poder absoluto do adversário não foi derrotado” (NIETZSCHE, 2008b, p. 485)¹⁵.

Assim, “a natureza se apresenta como uma porção de relações de forças” (NIETZSCHE, 2008b, p. 129)¹⁶, a razão e o caráter de toda alteração é dado pela vontade de poder (Cf. NIETZSCHE, 2005b, p. 283)¹⁷. Não há mudança que não seja vontade de poder agindo.

A relação entre vontades de poder é algo dinâmico, visto seu caráter eminentemente agonístico. No embate entre vontades de poder, formam-se centros de força, os quais são o limite entre uma força e outra, a direção resultante do enfrentamento e do “esforço para a manutenção das condições que permitem um crescimento contínuo de potência” (FREZZATTI Jr. 2004, p. 132). Deslocando-se o centro de força, altera-se algo.

13 NF/FP 34 (123) abril-junho de 1885.

14 Za/ZA, Segunda parte, Do superar si mesmo.

15 NF/FP 36 (22) junho-julho de 1885.

16 NF/FP 26 (38) verão-outono 1884.

17 NF/FP 14 (123) primavera de 1888.

Do orgânico e do inorgânico

“No animal é possível derivar da vontade de poder todos os seus instintos: assim também todas as funções da vida orgânica a partir dessa única fonte” (NIETZSCHE, 2008b, p. 487)¹⁸. Como qualidade fundamental da vida orgânica, a vontade de poder está presente desde a mais ínfima célula até estruturas complexas como o corpo humano. Funções básicas de um organismo como alimentação, autorregulação, reprodução e autoconservação, são todas derivações, efeitos de segunda ordem quando comparados à vontade de poder. O que toda parte de um organismo quer é um algo a mais de poder (NIETZSCHE, 2005c). A autoconservação da vida é apenas uma frequente e indireta consequência da vontade direcionada ao poder (Cf. NIETZSCHE, 2005a, p. 19)¹⁹. Também o sacrifício pode ser ocasião de uma vazão de forças.

Graças às relações entre vontades de poder, células se unem formando um tecido. Para que um tecido ou órgão exista, é necessário uma força maior que as vontades individuais das células capaz de, por seu *quantum* de poder excedente, mantê-las unidas e operando em um mesmo sentido. Por si mesmas, as células não buscam a permanência do órgão, elas só o fazem se regidas por uma força capaz de subjugar-las ou coordená-las. Outrossim, a desagregação de um organismo, um órgão ou um tecido é provocado pela desagregação entre as vontades de poder. Sem uma vontade forte o suficiente para mantê-las unidas, cada força se impõe buscando seu próprio *plus* de poder, traçando seu próprio caminho sem coordenação com as outras forças. Uma vontade de poder forte é capaz de direcionar as aquisições de poder individuais a seu proveito, mantendo assim um organismo agregado. Sem esse tipo de vontade, o organismo decai. A morfologia de um órgão é condicionada pela configuração das vontades de poder nele atuantes. Se ela muda, significa que seu centro de força se alterou. “A instantaneidade absoluta da vontade de poder é o que rege; no homem (e já na célula), essa constatação é um *processo*, que se *desloca* constantemente com o crescimento de todos os participantes” (NIETZSCHE, 2005b, p. 214 [grifo nosso])²⁰.

18 NF/FP 36 (31) junho-julho de 1885.

19 JGB/BM §13.

20 NF/FP 40 (55) agosto-setembro de 1885.

As vontades de poder não buscam formar organismos, mas aumentar seu domínio. Um organismo é apenas um caso específico de um conjunto de forças unidas por uma vontade de poder dominante. Lembremo-nos: a vida é um caso específico de uma generalidade. E a especificidade de um organismo “não é um atributo ou uma propriedade externa às forças ou aos impulsos: desenrola-se no próprio jogo agonístico de aumento de potência: dominar ou ser dominado ou agregar-se” (FREZZATTI Jr., 2004, p. 132).

Nesse aspecto, não é estranha a afirmação nietzscheana de que o homem é formado por inúmeros entes que lutam entre si por mais poder, sendo habilidades do corpo como consciência e percepção, resultados ou instrumentos da luta entre vontades de poder traduzida em instintos ou atributos.

No fio condutor do corpo reconhecemos o ser humano como uma multiplicidade de entes vivos, os quais em parte lutam entre si, em parte se coordenam e subordinam, e na afirmação de um ente individual também afirmam sem querer o todo. [...] A totalidade de todo ser humano [corpo] tem todas aquelas características do orgânico que, em parte, permanecem inconscientes e, em parte, se tornam conscientes na forma de *instintos* (NIETZSCHE, 2008b, p. 239)²¹.

Há aspectos de totalidade, unidade e diversidade nessa concepção de ser humano. A totalidade é o corpo, o qual opera como uma unidade de diversos entes que lutam entre si efetivando cada um, sua vontade de poder. Uns sobrepõem outros, tornando-se senhores; em outra parte ocorre coordenação de atividades, e nessa dinâmica o organismo permanece agregado enquanto for capaz de manter unida uma diversidade de entes vivos sempre em movimento, sempre deslocando seus centros de força. O corpo, simultaneamente, é uma unidade e uma multiplicidade: “unidade como organização de *quanta* de poder uns contra os outros e uns com os outros.” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 117).

Como um e múltiplo ao mesmo tempo, é possível dizer que o homem é *uma* vontade de poder, haja vista que “toda unidade organizada de *quanta*

21 NF/FP 27 (27) verão-outono de 1884.

de poder é uma vontade de poder” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 93). Da mesma forma, é igualmente possível enunciar que cada célula do corpo humano constitui-se numa vontade de poder, o que por si mesmo traz à mente o pensamento de ser o homem *uma comunidade* de vontades de poder. O corpo, como um, é também uma multiplicidades de uns, ou, caso se queira, de entes exalando vontade de poder. “O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos. Sendo este conjunto bem hierarquizado [...] tornado uma ‘unidade’ pela potência e dominação de um (alguns) impulso(s)” (FREZZATTI Jr., 2004, p. 117-118).

Os entes que formam o corpo possuem uma espécie de sensibilidade do eu e do outro. Usamos essa expressão para designar as propriedades “psicológicas” primárias de todo e qualquer ente enunciadas por Nietzsche como sendo o querer, o sentir e o pensar (Cf. NIETZSCHE, 2008b, p. 553-554)²². Efetivamente estas formas do querer, sentir e pensar, são formas primitivas dessas mesmas características em uma análise que parte da totalidade do corpo humano como fio condutor. Elas derivam da vontade de poder como afeto básico, impulso de comando. Identificando uma célula a um ente — com sua vontade de poder dominante como qualidade última de caráter relacional — no contato com outras células ou substâncias como moléculas, ocorre um embate entre vontades de poder, formam-se centros de força, uma direção resultante se determina. Precisamente disso vem a sensibilidade do eu e do outro, o caráter relacional de toda força. O eu é um tipo de unidade que se identifica com uma vontade de poder como afeto de comando regente, a qual se direciona a um outro, a uma outra vontade de poder buscando dominá-la, colocá-la a seu serviço. Esse movimento é traduzido como um núcleo energético (forças, vontade de poder) em que o querer, sentir e pensar estão em amálgama: misturados e inseparáveis (NIETZSCHE, 2008b, p. 560-561)²³. O querer seria o afeto de busca, de desejo por um outro, do servir-se do outro, ou seja, um afeto de comando; mas ele implica o sentir, perceber a presença do outro, e também o pensar, reconhecer, arquitetar meios para subjugar o outro.²⁴ Esta análise, de algo

22 NF/FP 40 (21) agosto-setembro de 1885. Cf. tb. NIETZSCHE, 2008b, p. 560-561 (NF/FP 40 (37) agosto-setembro de 1885).

23 NF/FP 40 (37) agosto-setembro de 1885.

24 Sobre esse mesmo tema, Müller-Lauter escreve da seguinte maneira: “Uma vontade

que em si não está separado, como uma “psicologia” da vontade de poder, é utilizada por Nietzsche como fundamento para pensar tudo o que existe, homogeneizando todo acontecimento na efetividade, alterando-se apenas o grau de refinamento entre uma estrutura e outra, seja ela orgânica ou inorgânica, material (célula/molécula) ou imaterial (forças).

A imponente constituição conjunta da vida mais múltipla, a ordenação e a hierarquização das atividades mais elevadas e mais baixas, [...] — todo esse fenômeno “corpo” [...]. O “aparelho dos nervos e do cérebro”, para produzir pensamentos, desejos, vontades, *não* está construído de modo tão fino e “divino”: antes me parece que para pensar, sentir, querer não é necessário nenhum “aparelho”, mas que isso, só isso, é “a própria coisa”. Muito mais, uma síntese tão imensa de entes vivos e intelectos que se chama “ser humano” (NIETZSCHE, 2008b, p. 498-499)²⁵.

Querer, sentir, pensar é o próprio agir da vontade de poder, é “a própria coisa”. O corpo pensa, já que ele é uma síntese de interações de uma multiplicidade hierarquizada de forças, entes, intelectos, em movimento dinâmico por mais poder. Mente, consciência, pensamento, não são um outro, uma natureza outra, como denota a expressão “mente e corpo” ressoando um dualismo; mas antes, algo da mesma constituição e natureza do corpo, como uma atividade orgânica do corpo. E os órgãos do pensamento, “aparelho dos nervos e do cérebro”, não *produzem* pensamentos ou vontades, antes, são resultado e instrumentos do realmente atuante: vontades de poder, ou, em outras palavras, o querer-sentir-pensar dos impulsos. Expressão esta que Nietzsche sintetiza algumas vezes como intelecto. Um ente que compõe o corpo é um intelecto dentre os vários que se interagem no mesmo.

Essa “psicologia” da vontade de poder segue a mesma estrutura no nível macroscópico e no celular. Pensando no homem, seus instintos, pensamentos conscientes e inconscientes são apenas decorrências da vontade de poder, a

de poder procura, por exemplo, subjugar uma outra vontade de poder. À subjugação pertence um modo — a cada vez específico — de ‘conhecer’ aquilo que deve ser subjugado. Nenhuma vontade de poder é uma ‘vontade cega’.” (1997, p. 115).

25 NF/FP 37 (4) junho-julho de 1885.

qual é análoga em seu agir celular e no todo do corpo. Assim, os instintos humanos, por exemplo, seriam apenas *ações* mais refinadas e complexas, se comparadas com as das células, que, igualmente, se fundam na vontade de poder como o realmente atuante. Toda ação humana seria uma forma orgânica do querer-sentir-pensar hierarquizado com outros intelectos, de modo que não há uma unicidade da vontade, mas sim vontades em luta (Cf. NIETZSCHE, 2005a, p. 22-24)²⁶.

Tal fenômeno não é exclusividade do domínio orgânico, o mesmo se segue no inorgânico. Nos escritos de maturidade notamos que Nietzsche diferencia claramente o orgânico do inorgânico, donde por essa distinção, compreende-se que o mundo não pode ser tomado como um organismo a autogerar-se, mas sim que o orgânico é um caso particular de tudo que existe.²⁷ E disso não se segue uma oposição quanto à essência entre o orgânico e o inorgânico, antes, aquele como parte deste, se dá segundo a mesma “tendência geral”: vontade de poder.

Apesar da maioria dos escritos que tratam da vontade de poder, sejam eles póstumos ou não, se referirem mais especificamente à vida ou à totalidade da efetividade — pensando a vida e a efetividade em sua generalidade —, há alguns escritos que remetem à conexão entre o orgânico e o inorgânico precisamente pelo fio condutor da vontade de poder. Assim, no fragmento póstumo 36 (20) de junho-julho de 1885 escreve Nietzsche: “Mesmo no reino do inorgânico entra em consideração para um átomo de energia apenas sua vizinhança: as forças a distância se compensam.” (2008b, p. 484). E logo em seguida, no fragmento 36 (22) de mesma data continua: “A conexão do orgânico e do inorgânico precisa residir na força de repulsão exercida por todo átomo de energia.” (2008b, p. 485).

Para interpretarmos esses dois fragmentos, pensemos primeiro que por “átomo de energia”, não está em questão o sentido atomista do termo, o

26 JGB/BM §19.

27 No livro III de *A gaia ciência*, §109, lemos o seguinte: “Guardemo-nos de pensar que o mundo é um ser vivo. Para onde iria ele expandir-se? De que se alimentaria? Como poderia crescer e multiplicar-se?” (p. 135). Já em seus textos de juventude, é possível encontrar elementos que apontam para uma concepção vitalista em que não há uma distinção clara entre orgânico e inorgânico, e onde o mundo é entendido como um organismo autossubsistente. A título de exemplo mencionamos o fragmento póstumo 5 (79) datado de setembro de 1870 a janeiro de 1871: “Die Welt [als] ein ungeheuer sich selbst gebärender Organismus” (NIETZSCHE, 1988, vol. 7, p. 111). Cf. tb. BENCHIMOL, 2002, p. 27-52.

qual é criticado por Nietzsche, mas sim a noção de unidade, quantidade, ou, mais diretamente: *quantum* de força. Tanto no §12 quanto §17 de *Além do bem e do mal*, por exemplo, Nietzsche considera que a crença no atomismo como necessidade lógica de uma unidade material fundamental, é algo já bem refutado, e com rigor intelectual é possível ir além dessa “necessidade” tornando-a obsoleta (Cf. NIETZSCHE, 2005a, p. 18-19; p. 21-22). Segundo, por “força de repulsão” não devemos pensar em uma qualidade reativa, mas em um agir conjunto, em um exercer sua vontade de poder sobre o outro que da mesma forma exerce sua vontade de poder, estabelecendo entre eles uma relação de resistência característica do mando e da obediência.²⁸

A palavra “Mesmo”, no início do primeiro fragmento, deixa entrever que a proposição que se segue a ela se aplica tanto ao inorgânico, explícito no texto, quanto ao orgânico, implícito. E o que de fundamental retiramos desse escrito é a qualidade relacional presente até *mesmo* no nível inorgânico, como forças em interação. Com o segundo fragmento, 36 (22), fica explícito a conexão entre os dois domínios analisados pela relação entre forças; de onde se deduz que assim como no domínio orgânico o realmente atuante é a vontade de poder, no inorgânico igualmente.

Por isso, “Nietzsche exprime que a vontade de poder é a *única qualidade* que se deixa encontrar, seja o que for que consideremos” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 83-84). Há uma continuidade entre o orgânico e o inorgânico se pensarmos pelo prisma da vontade de poder. Chega-se inclusive a ser possível afirmar que também no inorgânico há uma certa sensibilidade do eu e do outro. Em um nível primitivo, os minerais também pensam-sentem-querem; há neles um “intelecto”. A “psicologia” da vontade de poder, utilizada acima quando discorriamos sobre entes orgânicos, por analogia, se aplica ao domínio inorgânico.

28 Cf., por exemplo, o que Paolo D’Iorio, com quem estamos de acordo, escreve a propósito da interpretação de Deleuze que atribui as qualidades de atividade e reatividade às forças: “O filósofo alemão descreve, sem dúvida, um certo número de fenômenos de ‘reatividade’ (por exemplo, na segunda dissertação da *Genealogia da moral*, parágrafo 11, ele fala de ‘afetos reativos’, *reaktive Affekte*, ‘sentimentos reativos’, *reaktive Gefühlen*, ‘homens reativos’, *reaktive Menschen*) que são, entretanto, o resultado de um conjunto complexo de configurações de centros de força, em si, ativos. Nem a palavra, nem o conceito de centro de ‘forças reativas’, jamais aparecem na filosofia de Nietzsche.” (2006, p. 72).

Será que não bastaria pensar como “energia” [als “Kraft”] uma unidade em que querer sentir e pensar ainda estivessem misturados e inseparados? [...] Em última instância, nada é dado como “real” que não seja pensar e sentir e instintos: não seria permitido verificar se esse dado *é suficiente* para construir o mundo? [...] como algo tão real quanto é exatamente nosso querer sentir pensar — mas como forma primitiva dele. (NIETZSCHE, 2008b, p. 560)²⁹.

Nietzsche constrói o mundo tomando o fio condutor do corpo, fazendo dele uma ponte entre o subjetivo e a realidade efetiva. Mas dado o resultado a que ele chega, essa ponte se dissolve sem restar fronteiras entre o homem e o mundo, visto que ambos são vontade de poder. Esta, como uma unidade energética, é entendida em seu agir dinâmico como um amálgama entre querer, sentir e pensar. É o que basta, segundo esse filósofo, para pensar o mundo.

Entre o orgânico e o inorgânico, o orgânico e o orgânico, o inorgânico e o inorgânico; entre um indivíduo e outro, entre indivíduo e sociedade, entre uma nação e outra;³⁰ — todas essas relações ocorrem segundo o agir da vontade de poder, segundo o efetivar de forças em busca por um algo a mais de poder. Nesse sentido, pode-se tomar todo “acontecimento, todo movimento, todo devir como um estabelecimento de relações de grau e força, como uma luta...” (NIETZSCHE, 2005b, p. 243)³¹. “*Esse mundo é a vontade voltada para o poder, a vontade de poder — e nada mais além disso! E inclusive vós mesmos sois tal vontade de poder — e nada mais!*” (NIETZSCHE, 2008b, p. 529)³². Somos o que o mundo é, a parte é assim como o todo, a vontade de poder permeia toda efetividade. Porém, não

29 NF/FP 40 (37) agosto-setembro de 1885.

30 Não é interesse nosso analisar a vontade de poder com suas decorrências no âmbito moral e político, o que por si só possibilitaria um outro trabalho de boa envergadura. No entanto, é interessante notar que o paralelismo conceitual utilizado por Nietzsche com a vontade de poder para pensar o mundo, se estende inclusive à cultura, fazendo desta não algo sobre-humano, transcendente ou apartado da *physis*, mas algo eminentemente humano, portanto, natural. Para um interessante desenvolvimento da relação entre cultura e fisiologia, pensada por meio da teoria da vontade de poder, não como um dualismo, mas como uma continuidade, Cf. FREZZATTI Jr, 2004.

31 NF/FP 9 (91) (65) verão de 1887.

32 NF/FP 38 (12) junho-julho de 1885.

como uma substância incondicionada ou como uma realidade metafísica, mas sim como qualidade última de tudo que existe. Ela não é algo que existe apesar dos entes, ela só existe neles, ela é seu caráter mais fundamental a partir do qual é possível derivar todas as outras qualidades.

O mundo não é um organismo a autogerar-se, o que não impede que ele seja um todo suficiente em si mesmo. Ele é um processo sem termo ou *télos*, forças em interação agonística, constantemente gerando e destruindo no fluxo do devir; vontades de poder com diferentes graus de força em luta, graus que só se estabelecem na luta, luta que é inerente ao deveniente. E não há nada exterior ao devir, assim como não há nada exterior ao mundo. Este, uma totalidade existente por si mesma,

uma imensidade de energia, sem começo, sem fim, uma grandeza firme e férrea de energia, que não se torna maior nem menor, que não se consome mas apenas se transforma, como um todo imutavelmente grande, uma economia doméstica sem despesas nem perdas, mas igualmente sem crescimento, sem adendos (NIETZSCHE, 2008b, p. 528)³³.

Dentro deste mundo que nem cresce nem diminui, mas apenas muda, que é um e múltiplo ao mesmo tempo, assim como o corpo, há uma parte chamada vida. Esta é uma conformação específica da vontade de poder, conformação em viventes, em entes vivos, em organismos. O vivo é uma configuração e uma variedade peculiar do não vivo — grandezas de forças — e só (NIETZSCHE, 2001, p. 136)³⁴. E disso, vale aventar que o que há de perene nessa acepção de mundo não é a vida, mas o próprio cosmos, o qual não é uma unidade originária, mas um complexo de forças manifestando a todo instante, cada uma, seu poder; ou seja, um fluxo incontrolável de forças em relação agonística. A vida individual, com seus contornos característicos, é decorrência de um caráter geral, eterno, mas que não é vida, porém, relação entre forças, entre vontades de poder.

Para finalizar, cabe salientar que Marton aproxima a teoria da vontade de poder da *arché* pré-socrática, ao mesmo tempo em que a distancia da

33 Idem.

34 FW/GC §109.

entelechéia aristotélica (1990, p. 57). Concordamos com essa aproximação, desde que a pensemos não pelo viés de um princípio originário incondicionado que fundamenta e produz o mundo aparente, com o que estaria presente um tipo de semântica metafísica que Nietzsche não reconhece a si mesmo, mas apenas como a qualidade presente em cada ente, como o caráter da efetividade, seja aonde for que olhemos.

Portanto, como últimas palavras, leiamos as partes finais do aforismo 36 de *Além do bem e do mal*, que, em forma hipotética, subjuntiva, conclui o que foi tratado aqui:

Em suma, é preciso arriscar a hipótese de que em toda parte onde se reconhecem “efeitos”, vontade atua sobre vontade — e de que todo acontecer mecânico, na medida em que nele age uma força, é justamente força de vontade, efeito da vontade. — Supondo, finalmente, que se conseguisse explicar toda a nossa vida instintiva como a elaboração e ramificação de uma forma básica da vontade — a vontade de poder, como é *minha tese* —; supondo que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder, e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e nutrição — é um só problema —, então se obteria o direito de definir *toda* força atuante, inequivocamente, como *vontade de poder*. O mundo visto de dentro, o mundo definido e designado conforme o seu “caráter inteligível” — seria justamente “vontade de poder”, e nada mais. — (p. 40).

Referências

AYDIN, C. Nietzsche on Reality as Will to Power: Toward an “Organization-Struggle” Model. *Journal of Nietzsche Studies*, Penn State University Press, nº 33, 2007. p. 25-48, primavera. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20717895>>. Acesso: 01/03/2013.

BENCHIMOL, M. *Apolo e Dionísio: arte, filosofia e crítica da cultura no primeiro Nietzsche*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2002.

D’IORIO, P. O eterno retorno: gênese e interpretação. Trad. Ernani Chaves. *Cadernos Nietzsche* 20, São Paulo, p. 69-114, 2006.

FREZZATTI Jr., W. A. A superação da dualidade cultura/biologia na filosofia de Nietzsche. *Tempo da Ciência*, Cascavel, v. 11, n.22, 2004. p. 115-135, segundo semestre.

HERÁCLITO. Heráclito de Éfeso. In: _____. *Os pré-socráticos: fragmentos, doxografia e comentários*. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1978. p. 71-136.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: brasiliense, 1990.

MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*. São Paulo: Annablume, 1997.

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

_____. *Além do bem e do mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras [bolso], 2005a.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

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

_____. *Fragmentos do espólio*: primavera de 1884 a outono de 1885. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008b.

_____. *Fragmentos finais*. Trad. Flávio R. Kothe. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

_____. *Kritische Studienausgabe* [KSA]. 15 vol. Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1988.

_____. *Obras incompletas*. Col. Os Pensadores. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, seleção de Gérard Lebrun. São Paulo: Nova Cultural, 1978.

_____. *O nascimento da tragédia*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras [Bolso], 2007.

_____. *Sabedoria para depois de amanhã*. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.



Entrevista: Adriano Correia

Por William Bento Barbosa

Em 2013, a publicação da obra *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, de Hannah Arendt, faz cinquentenário. O livro, publicado em maio de 1963, até hoje suscita polêmicas e incompreensões devido ao caráter questionador de Hannah Arendt. Como correspondente para revista *The New Yorker* em 1961, Arendt foi a Israel cobrir o julgamento de Adolf Eichmann, um dos principais responsáveis pelo genocídio nazista. Na Casa da Justiça em Jerusalém, diante de um julgamento espetacularizado, Arendt não se deparou com um criminoso malévolo, mas com as irrefletidas ações de um homem comum, sujeito a clichês burocráticos. Longe de inocentá-lo, a partir da análise do personagem Eichmann, Arendt elabora uma genuína reflexão para além da *persona* do condenado e do julgamento em si e, mais do que qualquer cobertura jornalística, constitui aquilo que seria uma das maiores contribuições do século XX ao pensamento filosófico.

Para falar sobre o assunto à *Inquietude*, convidamos o professor de filosofia da Universidade Federal de Goiás, Adriano Correia Silva, doutor em filosofia pela UNICAMP. Adriano publicou livros e inúmeros artigos sobre o pensamento de Hannah Arendt. Em conversa com William Bento Barbosa, membro da *Revista Inquietude*, Adriano Correia diz que é uma pena que a própria expressão “banalidade do mal” tenha se banalizado jornalisticamente de um modo tão amplo e tão irrefletido. Adriano também aborda outras importantes e polêmicas discussões do livro, tais como o caso Eichmann e os riscos éticos e políticos da ausência do pensar. Por fim, sua fala está voltada para recepção e o legado da obra arendtiana.

***Eichmann em Jerusalém* (1963), como o próprio subtítulo da obra anuncia, é um relato sobre a *banalidade do mal*. Entretanto, em *Origens do totalitarismo* (1961), Hannah Arendt já empregara o uso do termo *mal radical*. Quais são os distanciamentos teóricos entre os usos e as obras mencionadas? Há uma chave de leitura para tentar compreender o problema do mal entre as obras e no pensamento de Hannah Arendt?**

No contexto da polêmica entre Arendt e vários opositores da obra e da expressão “banalidade do mal”, entre outras polêmicas relacionadas a *Eichmann em Jerusalém*, há uma carta de Hannah Arendt a Gershon Scholem, que dá origem a toda uma recepção que busca aproximar o conceito de mal radical do conceito de banalidade do mal. Na carta em que Scholem critica a obra *Eichmann em Jerusalém*, ele diz que gostava muito mais do uso que Arendt fez do mal radical em *Origens do totalitarismo* que do uso de banalidade do mal que ela faz em *Eichmann em Jerusalém*. Ela responde que realmente mudou de posição e que não pensa que o mal seja radical; o mal é banal, apenas o bem pode ser radical. Esta é mais ou menos a formulação dela na carta. Eu acho que essas formulações são enganosas, porque no fim das contas, quando fala de mal radical em *Origens do totalitarismo* está em jogo a seguinte ideia: a de que nos campos de extermínio teria ocorrido uma forma extrema e absoluta de maldade a desafiar os poderes humanos de reconciliação e de resistência e que essa maldade poderia devastar o mundo inteiro. O conceito de radical aí é, portanto, associado à ideia de extremo ou absoluto.

Ela menciona Kant e isso também só traz confusão, porque o conceito em Kant tem um uso muito específico, de uma certa fragilidade constitutiva da natureza humana que tem a ver com a nossa propensão a ceder à tentação em nome de algum bem, transgredindo a lei moral. Isso é radical porque está arraigado, enraizado, não no sentido de extremo. O fato de que ela mencione Kant também desencaminhou muito a discussão. Em *Origens do totalitarismo* ela utiliza a expressão mal radical para falar do mal absoluto, extremo, do mal que tem a ver com a própria instituição dos campos e com essa possibilidade da erradicação da pluralidade humana da face da Terra. Então, muito mais grandiosa e mais ampla é sua ênfase no mal como fenômeno político muito mais do que moral, se é que podemos fazer essa

distinção nesse contexto. Mesmo na expressão *banalidade do mal* a relação entre a política e a moral é constante, não há uma separação muito clara. Eu penso que o que está em jogo é que não há uma aproximação possível entre o conceito de mal radical em *Origens do totalitarismo* nem com o modo como Kant compreende o mal radical, nem com o modo como ela utiliza posteriormente a expressão banalidade do mal.

A expressão banalidade do mal foi cunhada para fazer referência a um evento específico, que foi o julgamento de Eichmann, e ao personagem Eichmann, tal como ele se apresentou durante o julgamento. Então, não há uma teoria geral sobre o mal – o que não há em Hannah Arendt mesmo quando ela fala de mal radical. A expressão banalidade do mal foca muito mais a ação dos indivíduos, aqueles que se recusam a pensar por conta própria, aqueles que se recusam a, portanto, aprofundar a memória, a se fazer companhia por meio do pensamento. Diz respeito a uma forma nova de maldade que teria se cristalizado na figura de Eichmann. Um mal que justamente por não ter motivos compreensíveis como a inveja, a ganância, as várias fontes dos vícios, tais como foram catalogados na história do pensamento, e justamente por não indicar uma conexão imediata entre o que o indivíduo deflagra por meio de sua ação e o benefício que ele pode alcançar por meio dela, explicita a flagrante discrepância entre a magnitude dos motivos e a magnitude dos benefícios, que também caracteriza nuclearmente a banalidade do mal.

Há uma ideia de superficialidade. O conceito de superfluidade aparece associado à ideia de mal radical em *Origens do totalitarismo*. Ela diz basicamente o seguinte: o que significa o mal radical? A tentativa de tornar supérfluos os homens enquanto homens, não os utilizando como meio para algum fim, mas simplesmente destruindo a sua singularidade, promovendo a erradicação da pluralidade da face da Terra. Em *Eichmann em Jerusalém* está em jogo a superfluidade, mas está muito mais em jogo uma questão moral que tem a ver com aqueles indivíduos que se recusam a pensar por si próprios, acabando por se enredarem de modo oportunista no que quer que se apresente como sendo um caminho para o sucesso ou o se dar bem. Este indivíduo, então, e no caso específico de Eichmann, estaria desconectado dessa compreensão mais geral de uma lógica da tentação, ou seja, de que a maldade humana tem a ver com o ceder a algo que me traz benefício em vista do que transgido alguma norma. Ou então, ser tomado por algum

afeto desorientador que, portanto, turva minha consciência; ou ainda algo que poucos consideram, a ideia de uma maldade dos grandes vilões, de querer o mal pelo mal ou querer deliberadamente ser um grande malfeitor – algo que Kant, por exemplo, não considera, mas que outros pensadores, como Schopenhauer e Nietzsche, não ignoraram...

Arendt analisa a figura de Eichmann, não como um monstro, mas como um homem comum, medíocre, que pensa por clichês, a exemplo de Otto zur Linde, personagem de Jorge Luis Borges no conto *Deutsche Requiem*, que nunca pecara por negligência. Qual o sentido destas afirmações? Arendt também declara que o maior criminoso do século XX foi o pai de família. Embora a pensadora não gostasse desta relação, como evitar que todos sejam, virtualmente, “Eichmanns” em potencial?

De fato, um primeiro traço específico que interessa a Arendt é que Eichmann expõe a singularidade de um certo fenômeno. É um personagem típico por meio do qual algo novo veio à luz no campo da filosofia moral. Um indivíduo que não percebe a desproporção entre querer alcançar uma patente superior na carreira militar e matar milhões e milhões de pessoas em nome disso. Uma lealdade, mesmo que se pensasse em Eichmann como o interessado na promoção, na carreira, o que quer que seja, é desproporcional à magnitude do que ele desencadeia e do que ele aspira.

O que é interessante nessa ideia do conto de Borges é que ele também reclamou algo análogo para si, quando afirmou em Jerusalém que deveria ser louvado pelo que fez, na medida em que foi inflexível, mesmo quando Himmler ordenou que ele cessasse de exterminar os judeus e mesmo quando qualquer aspiração carreirista não fazia mais sentido, por conta dos desdobramentos da guerra e da derrota iminente da Alemanha. Não fazia mais sentido pensar numa promoção da carreira ou algo como um interesse próprio. Esta sua inflexibilidade, o não pecar por negligência, tinha a ver com uma compreensão que remonta em grande medida a algo que o próprio Eichmann chamava de uma versão da moral kantiana para o homem comum, na qual a única e inquestionada virtude que resta é a obediência. Kant não admitiria tal apropriação, com os vários problemas que isso implica na interpretação. Mas, o que subjaz a isso é a indicação de uma maldade que não

é mais presidida pela lógica da tentação, que tem a ver não com o indivíduo ceder à tentação de auxiliar as vítimas, ceder à tentação de ser solidário, por exemplo. É justamente o não se deixar afetar por paixões que caracteriza essa inflexível devoção ao dever tal como encontramos em Eichmann, ou, o que importa pouco, no personagem que ele ajudou a construir na corte em Jerusalém. Então, diz ele, nunca pecar por negligência é também dizer “nunca me deixei seduzir por aquilo que me fosse vantajoso ou prazeroso”, ou mesmo pela tentação de evitar o sofrimento alheio, de evitar colaborar com o extermínio. A ideia é que esses indivíduos eram inflexíveis na devoção ao dever, e, neste sentido, se trata de um mal que não tem a ver com cair em tentação. Antes o contrário, a tentação era o bem, ao menos neste sentido da solidariedade ou de deixar-se afetar pelo sofrimento alheio – essa espécie de partilha mais elementar da existência junto a outros membros da espécie.

Quando Arendt diz que o maior criminoso do século XX foi o pai de família trata-se, claro, de uma formulação hiperbólica, do pai de família como um tipo ou personagem: não todo e qualquer pai de família, mas a imagem da família burguesa para a qual o critério mais elevado de valoração é balizado pela conservação do núcleo familiar e dos interesses privados que lhe são correlatos. O pai de família teria sido aquele que no caos entre guerras sacrificou todo tipo de convicção à mera sobrevivência dos seus e do núcleo familiar como tal. O que interessa a Arendt nesse personagem, que é o pai de família, é pensar o indivíduo provido apenas com as virtudes burguesas do interesse próprio e da autoconservação. A ideia desses indivíduos é dizer que não faz sentido de que há algo mais elevado do que simplesmente se autoconservar e estar atento ao caos da falência da sociedade da época, sob vários aspectos, morais, políticos, econômicos, estar atento, conservar esta virtude que tem a ver com a conservação dos seus, ou seja, esta atenção, esta habilidade privada de não perder oportunidades. Isso é exótico, indica Hannah Arendt, porque toda ideia de virtude, tanto em moral como em política, sempre esteve associada a algo que é superior à própria vida. É justamente na exposição à morte que se prova o herói valoroso e virtuoso. É essa ideia de que a vida no sentido da mera conservação da existência é o critério último do valor que está associada à imagem do *pater familias*, alguém inteiramente desprovido de virtude cívica, mas também de princípios morais estáveis. O que está em jogo para o *pater familias* é antes de tudo a autoconservação

de uma vida não qualificada, de uma vida do mero viver. Está em jogo, quando ela fala do *pater familias*, a perspectiva pequeno-burguesa, mais que o pai de família enquanto indivíduo, enquanto homem, por exemplo, alguém do gênero masculino, ou alguém pertencente a uma determinada classe. Interessa menos isso a ela que a imagem típica do pequeno burguês, que não era propriamente Eichmann. Ele representava um tanto essa figura do pequeno-burguês, mas, para ela, o personagem mais representativo desta perspectiva burguesa, não era Eichmann, que tinha princípios como, por exemplo, o da obediência cadavérica, mas antes Himmler, aquele que quando viu que o barco estava afundando esteve atento à oportunidade de mudar completamente de atitude e de propósito. O pequeno burguês era Himmler; Eichmann seria o operador da burocracia que se recusava a pensar por conta própria. São personagens vários. A expressão banalidade do mal ganhou uma relevância tamanha que obscureceu o fato de que, para Arendt, a maioria dos nazistas não eram como Eichmann. Havia os ideologicamente convictos, havia os simplesmente oportunistas, como Himmler, que se ajustariam a qualquer nova ordem, e havia esses como Eichmann que eram incapazes de pensar do ponto de vista do outro, mas ao mesmo tempo cultivavam como virtude última e dignificadora do próprio caráter esta obediência inflexível, que não é compatível com a autoconservação burguesa.

Sobre a *responsabilidade*: em uma burocracia, onde não se culpa ninguém, como responsabilizar alguém pelos seus atos?

Há um pequeno texto de Arendt, *Responsabilidade pessoal sob a ditadura*, em que ela observa o seguinte: o que se pergunta a alguém que é parte de uma grande maquinaria burocrática? Que tipo de responsabilidade se pode atribuir a esse indivíduo? A responsabilidade é a da adesão. Obedecer é apoiar. Apenas crianças obedecem sem consentir. Adultos, quando obedecem, consentem, apoiam, legitimam. A responsabilidade pessoal individual tem de ser medida de algum modo pela experiência do judiciário, por exemplo, mas o que está em jogo é o indivíduo. Ele é claramente responsável na medida em que adere a algo. Caso afirme que se não fosse ele seria outro, sempre será possível afirmar que nesse caso outro estaria em julgamento. Esse aderir é legitimar. Muito mais claramente

em questões políticas, mas não apenas nessas questões, esta mensuração da responsabilidade consiste na mensuração do grau de adesão, e mesmo que o indivíduo fosse parte de uma grande maquinaria burocrática, estava em jogo o fato de que esta maquinaria determinava as funções e que o indivíduo inserido numa maquinaria como a totalitária, simplesmente trabalhava no correio interno do partido, ele não pode ser tratado simplesmente como um carteiro, ele está a desempenhar uma função indispensável ao funcionamento daquela estrutura burocrática. Esses gestos são amplificados pela estrutura mesma da maquinaria burocrática. Cada ato ganha uma dimensão muito maior do que em um contexto em que eles são levados a cabo fora de uma estrutura como essa, criminosa como a totalitária. Não obstante, o indivíduo, na medida em que aceita as engrenagens, na medida em que a faz funcionar, ele apoia e é corresponsável por todo o sistema. Ainda quando julgado num determinado tribunal, está em jogo sua conduta como agente individual e ainda que isso não seja simples, certamente não é impossível. Acho que é essa a posição que Hannah Arendt sustenta.

No contexto da discussão sobre a teoria do domínio de fato. Há alguma comparação?

Não, penso que não. Até porque mesmo que Eichmann nunca tenha matado os judeus diretamente, isso não altera o fato de que fez funcionar um sistema criminoso, como ele mesmo admitia. Ele dizia apenas “eu não sou assassino, mas é claro que eu fiz parte da estrutura administrativa e do processo de extermínio dos judeus”. Ele dizia que fazia parte e não recusava essa responsabilidade, mas a responsabilidade pessoal. No caso da teoria do domínio do fato, se é que se pode chamar de uma teoria, está em jogo a própria seguridade jurídica de todo o sistema do direito. Toda presunção de inocência, que está em jogo em todo sistema jurídico no Estado de direito, é posto em questão. Esse argumento viola na base a estrutura do direito contemporâneo. Mesmo que nós imaginemos que é muito improvável que o indivíduo não tenha cometido um delito, se nós não conseguirmos provar a sua culpa, a sua inocência jurídica, pelo menos, está assegurada. É por isso que a teoria do domínio do fato, usada à revelia dos propósitos de quem a concebeu, acaba por fragilizar os fundamentos do direito num Estado

democrático de direito.

Não se pode ser mau voluntariamente, a exemplo da posição socrática a sustentar que se conhecemos o bem, não podemos praticar o mal. Então como evitá-lo? Se o mal é a ausência de pensar, que tipo de pensamento pode evitar o mal? Se para Arendt, o pensamento é uma retirada do mundo, que serventia ele pode ter para ação? A ação pode evitar que o mal seja mitigado? Que tipo de ação?

Penso que para Arendt a posição socrática a sustentar que “ninguém faz o mal voluntariamente, mas por ignorância”, era de uma ingenuidade psicológica extraordinária. O que está em jogo aí é uma confiança na capacidade da razão ou do pensamento por si só fazer o bem. É uma ingenuidade ainda maior que aquela de Kant, que julgava que a consciência moral é algo presumível, ainda que a conduta moral não. A conduta é sempre algo, nós somos naturalmente, na medida em que somos racionais, dotados da capacidade de distinguir entre o bem e o mal. A esta confiança em que a razão recobre todo o campo do que é o bem e do que é o mal na ética. Essa confiança que aparece em Kant, em Sócrates aparece muito maior, porque para Sócrates o próprio conhecimento não define apenas a consciência moral, mas também a conduta moral. Arendt julgava isso uma ingenuidade, tanto em Kant quanto em Sócrates. Mas, por que tanto Sócrates como Kant interessavam a ela? No caso específico de Sócrates, quando ela pensa a teoria moral, está em jogo um limite tênue e, ainda assim, virtualmente efetivo, que tem a ver com o indivíduo fazer companhia para si mesmo, de modo que interessava a ela menos os objetos do pensamento que a experiência mesma do pensar. O que pode ter alguma relevância moral não é o que pensam as pessoas que pensam, mas o fato de que enquanto elas pensam, elas não estão sós. Elas deixam raízes, raízes da memória, e visitam perspectivas outras que não as suas próprias por meio da imaginação. Ela usa uma expressão de Kant para dizer que pensar com mentalidade alargada significa treinar o pensamento para sair em visita a perspectivas várias.

Então, para ela interessava o pensamento na medida em que ele tem um efeito liberador, em que é corrosivo com seus próprios resultados, e em que pensar é sempre conversar consigo mesmo, é ser, ademais, testemunha

dos próprios feitos. É ser um outro eu para si próprio. E nesta medida, nesta experiência em que eu penso, não há ato sem testemunha, porque eu sou a testemunha de mim mesmo. Isso, para ela, poderia representar um limite na medida em que os indivíduos que pensam nunca estão sós de fato. São sempre dois em um quando pensam, ao passo que quando estão em meio a outros, no exercício da linguagem, eles experimentam outra forma de articular o pensamento que não é essa do fazer-se companhia, mas retoma a unidade de quem fala com uma voz própria. No caso, essa experiência para Arendt era o único efeito colateral confiável e a única coisa que se pode esperar do pensamento é que ele faça com que os indivíduos experimentem o estar só como um estar junto a si mesmo. Isso não significa que todos virão a ser bons, mas apenas que aqueles que não decidiram ser maus terão ocasião para, pelo menos, decidirem sobre se serão ou não. Porque, para ela, muito piores que os vilões decididos, que temos o direito de imaginar serem raros, são aqueles que constituem a ampla maioria dos que não querem, não se dedicam sequer a decidir sobre se querem ou não ser bons ou maus. Aqueles que simplesmente deslizam na superfície dos acontecimentos, não se voltam sobre seus próprios atos com a perspectiva crítica com que o pensamento sempre volta sobre si mesmo; não são testemunhos para si mesmos, desfrutando, portanto desse estímulo para a transgressão que é o anonimato ou a ignorância do feito.

Então, o tipo de pensamento que está em jogo é o que ela vai chamar de pensamento crítico. Quando ela fala de Kant, mas também quando fala de Sócrates, tem em mente o pensamento como um diálogo sem som de si para consigo. São essas imagens do pensamento crítico – do diálogo sem som, crítico no sentido de corrosivo, de desconfiar das próprias conclusões, de sempre retomar as próprias experiências, de avaliá-las e desconfiar das perspectivas de valor muito estáveis – que pra ela podem ter alguma implicação na conduta. Ocorre que isso parece ser muito pouco, mas Arendt não espera mais da filosofia moral. Ela diz, no final da série de conferências *Algumas questões sobre filosofia moral*, se alguém disser que prefere a companhia do Barba Azul, o que você pode fazer é ficar distante desse indivíduo, manter distância! Supor que não haja pessoas deliberadas a ser más é uma ingenuidade psicológica, de modo que não se pode confiar na moral ou na ética para erradicar o mal do mundo. Os problemas oriundos da

pluralidade humana são antes de tudo problemas políticos.

Aliás, ela defendia que essa moralidade socrática, que a rigor impede o indivíduo de fazer o mal em nome da integridade da companhia, que o ele faz a si mesmo, pode ser politicamente irresponsável, porque em política não está em jogo o cuidado com o eu, mas o cuidado com o mundo. E é bastante improvável que o mundo exija de cada um dos cidadãos apenas aquilo que está de acordo com o cuidado consigo próprio. O mundo apresenta demandas que podem implicar que os indivíduos, em nome da integridade do mundo, tenham de perder a própria alma, não no sentido religioso, mas no da própria integridade. Se expor numa guerra, por exemplo, a eventos e que realize ações com as quais o indivíduo dificilmente se reconciliará com o agente moral, mas que são demandas em nome da integridade do espaço político que, para Arendt, permanece sobre a conduta do indivíduo.

A questão é: se a virtude elementar do pensamento consiste nesse estar junto a si mesmo, como provocar esse modo de experimentar o pensamento? Arendt lembrava das metáforas que o próprio Sócrates aplicava a si mesmo: arraia elétrica, moscardo e parteira. A arraia elétrica, na medida em que paralisa, alude à experiência do parar para pensar; mas também há o agulhão do moscardo que significa que o parar para pensar ainda não é o pensar. E no fim das contas, é necessário ainda provocar, aguilhoar como um moscardo para que os indivíduos deem à luz as suas ideias, como uma parteira, e que examinem a dignidade dessas ideias por meio do pensamento crítico. Como fazer isso? É bastante improvável que haja outro caminho, senão provocar como um moscardo aqueles que não querem pensar. Mas não há garantia alguma de que aqueles que não pensam virão a ser contaminados pelas perplexidades partilhadas por aqueles que julgam que uma vida sem reflexão não vale a pena ser vivida. Para muitos – e é possível decidir não pensar – é justamente porque não há reflexão que a vida é suportável. Ou a vida se torna desejável justamente por não estar em jogo a experiência da reflexão, e para esses parece que já não há muito que fazer. Mas, para Arendt, trata-se ainda da experiência socrática de provocar para a perplexidade, e de não depositar muita expectativa na ética, no sentido de que ela poderia redimir a política, por exemplo.

Um pensamento que prepara para o julgar?

Não há uma radical ruptura entre pensamento e juízo, ainda que sejam atividades claramente distintas da vida do espírito. É claro que pensamento tem muitos efeitos, mas o principal efeito do pensamento é liberar o indivíduo dos seus preconceitos, é criar uma memória para que ele possa então julgar. Julgar significa tomar posição com relação a eventos singulares, enquanto que a operação do pensamento consiste muito mais em partir do singular em direção ao geral. O juízo que de algum modo é liberado a partir do pensamento, ou seja, se de vez em quando você abandona o preconceito de estar em posse de uma verdade, você então está em condições de dizer “do meu ponto de vista, isso e tal”. E é claro que isso é orientador para a ação. O pensamento para Arendt tem a dimensão do exame, não da deliberação. Há também deliberação na medida em que você escolhe exemplos do que você deseja ser e do que você não deveria ser, mas esta escolha do exemplo está muito mais associada ao juízo que ao pensamento.

No texto sobre *Algumas questões de filosofia moral* ela fala o tempo todo sobre o caráter negativo do pensamento. O pensamento que diz basicamente isso: não sou capaz de fazer tal coisa e sobreviver a ter feito de tal coisa. Mas, ela diz também que há uma dimensão não negativa, ou positiva, que se dá quando o indivíduo escolhe exemplos. Essa escolha de exemplos tem a ver com a capacidade de julgar, essa arbitrariedade de atribuir valor a algo enquanto algo singular. É como você dizer a si mesmo: quero ser como tal personagem, Péricles, Francisco de Assis. Porque é a companhia que me agrada imaginar ser – e não há outro critério. É altamente subjetivo e aí sim a ação é guiada por esse decidir ser assim ou assado, mas não como se a ação fosse efeito do pensamento e do juízo.

Mas há uma dimensão de orientação da ação proveniente desta relação entre pensar e julgar e que tem a ver com a questão da vontade. Não é uma questão simples. A ação é guiada pelo pensamento e pelo juízo, mas não é seu efeito. Ela se relaciona com o julgamento justamente porque é distinto dele, porque não é efeito dele. Há um capítulo importante no volume sobre o pensar em *A vida do espírito*: intitulado *Onde estamos quando pensamos?* A resposta é que estamos no mundo, e o que há é que, do ponto de vista temporal, estamos entre o passado e o futuro, mas não fora do tempo, e

do ponto de vista espacial, estamos retirados da companhia dos outros, mas estamos juntos a nós mesmos em um mundo. O tempo do pensamento é o tempo da vida no mundo. E essa retirada é uma retirada para o estar junto a si mesmo no mundo, pois não se escapa do mundo senão com a morte. O pensamento, não contemplativo, é uma atividade que tem a ver com uma necessidade humana; não uma necessidade compulsória, mas a de se sentir em casa no mundo. De algum modo deixar de ser estrangeiro em um mundo que nos precedeu e nos sucederá; necessidade que tem a ver com a compreensão. E, nesse sentido, o vínculo entre pensamento e ação é muito mais forte quando nós concebemos o pensamento como compreensão e a compreensão como o outro lado da ação. Ela afirma quanto a isso o seguinte, no ensaio *Compreensão e política*: é o outro lado da ação, porque é a compreensão que nos situa no mundo e de algum modo identifica a nossa perspectiva e o lugar que ocupamos no mundo. Compreender é por os pés no chão, e sem colocar os pés no chão não é possível agir, sendo essa imagem do agir como buscar seguir em determinada direção. O conteúdo desse pensamento que interessa a Arendt é a experiência vivida. O que nos provoca para o pensamento é a necessidade de assimilar experiências. O que nos provoca para o pensamento é a nossa necessidade constante de nos reconciliar com as ocorrências que sucedem à nos e com as ações que nós desencadeamos, assim como com seus efeitos. O Eichmann de Arendt se recusa a ser tomado por essa experiência perspectiva do pensamento; rechaça a ideia de que é necessário desconfiar de toda perspectiva que se afirme como privilegiada. Eichmann se recusou a decidir cada passo no seu engajamento com aqueles eventos.

A espetacularização do julgamento de Eichmann na Casa da Justiça em Israel, além de corresponder a um desejo de vingança, revanchismo, por parte do povo judeu, qualificou o debate para *compreender* questões mais abrangentes, tais como genocídio, justiça, responsabilidade – a exemplo do que Arendt tentara compreender como correspondente?

Arendt estava convicta de que o julgamento fora concebido com o seguinte propósito: fortalecer o Estado de Israel, na medida em que estaria colocado na condição de quem julga aquele que foi seu algoz, a operar

como uma peça de publicidade antes de tudo. De modo que teria padecido, desde o início, do vício de buscar julgar todo o regime nazista a partir da conduta de um único homem. Foi, portanto, um julgamento desfigurado. Desfigurado ainda por esse caráter da espetacularização, como sucedâneo espúrio do princípio de transparência via exibição em público. Não obstante, é necessário separar o público no sentido de divulgado do público no sentido comum. Nem sempre coincide o divulgar com o que é o interesse comum.

Quando o julgamento e o judiciário em geral perde essa discricção necessária a uma tarefa difícil que é a de fazer em alguma medida justiça e sempre na forma tateante do juízo humano. Essa discricção (ou pudor) que deve acompanhar o judiciário é posta em risco por todo tipo de espetacularização, seja na demonização do personagem, seja na santificação das vítimas, seja na extrapolação do horizonte das ações do acusado em um julgamento em que elas devem estar em questão antes de tudo. Essa espetacularização comprometeu a legitimidade do julgamento, que por si só acabou por se constituir como legítimo, porque havia várias virtudes ainda associadas, principalmente, a conduta dos juizes no tribunal. Mas, foi um dos maiores acontecimentos midiáticos da época, transmitido por várias partes do mundo por centenas de correspondentes estrangeiros.

***Eichmann em Jerusalém*, talvez seja a obra mais polêmica de Hannah Arendt. A que se devem tais polêmicas? Arendt também teria banalizado o holocausto nazista ao povo judeu? Transcorridos 50 anos de sua publicação, em 1963, a mensagem que à época não foi muito bem compreendida por inúmeros leitores e críticos, já foi devidamente captada ou ainda suscita polêmicas? Qual é o sentido da crítica à Arendt?**

Penso que boa parte das objeções à Arendt devem-se ao tom frequentemente irônico e hiperbólico que ela emprega no texto, mas também a algo que é típico de Arendt: não fugir de nenhuma questão difícil nem se recusar a julgar (e, claro, eventualmente se equivocar). Para Arendt, é legítimo perguntar por que alguém como uma liderança judaica decidiu agir como agiu. Ainda que isso implique numa inocência do ponto de vista

jurídico, é sempre legítimo perguntar. Ao contrário de vários críticos que diziam que era algo impiedoso pensar e avaliar a conduta de alguém em condições extremas, para Arendt, é sempre legítimo avaliar, porque pela compreensão nos reconciliamos com os eventos e os humanizamos. Ela cita um exemplo de Hobbes, quando ele diz: “Se alguém coloca uma arma em sua cabeça e diz, mate seu amigo, ele está simplesmente te tentando ou coagindo, mas você ainda tem opção”. É claro que a situação é extrema do ponto de vista do julgamento futuro. Este estar com a arma na cabeça funciona como um atenuante, óbvio. Mas, é também claro que o indivíduo que está com a arma na cabeça ainda tem opção. Então, é legítimo perguntar e inquirir, não no sentido de imputar esse indivíduo, moral, política ou juridicamente, mas no sentido de compreender o que está em questão, quando esses indivíduos, tendo ainda algumas possibilidades reduzidas, escolheram uma e não outra direção. E isso fez com que as reflexões de Arendt sobre a cooperação de alguns membros dos conselhos judaicos, o tom como ela apresentou esta questão, que era uma ferida ainda aberta, isso comprometeu em grande medida a compreensão das sessões mais relevantes em jogo. Filosoficamente mais relevantes ou em termos de compreensão, para não falar no sentido estritamente filosófico.

Então, o caráter polêmico do livro se deveu ao fato de não ter fugido de questões polêmicas como a cooperação judaica, de parte da liderança judaica, o que não significava dizer nem que eles eram culpados pela morte dos seus concidadãos, nem que eles planejaram a morte de seu povo. Assim como não foi a Bélgica que invadiu a Alemanha, não foram os judeus que se mataram, foram os alemães que exterminaram os judeus. Todavia, isso não impede a pergunta pelo modo como eles se coordenaram ante aquela situação extrema.

Também foi importante na polêmica a ideia de que atos monstruosos nem sempre são desencadeados por monstros, principalmente, numa situação em que há toda uma maquinaria administrativa. Os massacres administrativos de judeus, o genocídio contra o povo judeu, foram levados a cabo por inúmeros indivíduos, um conjunto que em sua maioria jamais teria decidido atentar contra a vida de um único judeu sequer. E isso por si só já é suficiente para desafiar as nossas convicções mais comuns acerca do que é um malfeitor. Naquelas circunstâncias especiais em que se constitui uma

burocracia daquela natureza, os atos dos indivíduos foram rigorosamente canalizados e hiperbolizados de modo que não se pode compreender a conduta dos indivíduos sem se compreender a própria maquinaria.

Não obstante, é necessário compreender o que estava em jogo. Até para que não se repita. Essa é uma questão política de primeira grandeza. Então, para ela, a tentativa da promotoria no julgamento de tornar Eichmann um monstro responsável por tudo que teria acontecido aos judeus, ou por quase tudo, prestava o desserviço de obscurecer um fenômeno com elementos morais e politicamente novos. E essa incompreensão é o que ela buscou desafiar. A espetacularização do julgamento demandava que o réu fosse convertido em um monstro, mas ao converter o réu em um monstro perdia-se justamente o mais fundamental no julgamento: o fato de que aquele indivíduo que desencadeou coisas monstruosas não era um monstro. E era justamente isso que o singularizava, que o tornava especial. Uma provocação nova para o pensamento e para as convicções mais refletidas e comuns de que nós somos pessoas normais, que não somos afeitos à maldade e que os maus possuem uma natureza malévola.

Em *Origens do totalitarismo* Arendt cita uma frase do poeta David Rousset: “as pessoas normais não sabem que tudo é possível”. Se fizéssemos uma paródia, poderíamos dizer que em *Eichmann em Jerusalém* descobre-se que as pessoas normais são capazes de tudo, na medida em que se recusam a pensar e operam como engrenagem de um projeto de dominação total. Se associam à burocracia que realiza coisas monstruosas cobrando apenas o preço de não serem culpados por aqueles atos.

A incompreensão desse texto tem a ver com o fato de não ter sido lido. Concordo com Susan Neimann, autora da obra *O mal no pensamento moderno*, uma das obras recentes de filosofia moral mais influente, quando ela diz que *Eichmann em Jerusalém*, à revelia das pretensões da própria Arendt, é talvez a maior reflexão sobre o problema do mal no século XX, na medida em que busca refletir sobre a singularidade desses eventos e acerca de quanto esses eventos desafiaram nossas convicções mais gerais, tanto nas opiniões compartilhadas quanto na história do pensamento moral no Ocidente. Isso tem a ver com pensar uma maldade para além do vício. Não é necessário nenhum vício para que você seja um perpetrador de atos monstruosos, basta que você seja uma pessoa normal, ou seja, aquele que

sempre se ajusta ao vigente. Isto é ser uma pessoa normal. Aquele que sempre se ajusta ao que está valendo. Essas pessoas são perigosíssimas!

As pessoas normais são em grande medida pouco mais que efeitos de sua adesão às configurações do meio. É claro, pensando as pessoas normais também como um tipo, importante pensar como tipos, a partir daí é possível compreender sem ceder à tentação da mistificação dos caracteres, identificando os que querem se ajustar a qualquer coisa, aquele que aderiu ao nazismo no começo de 1945 e acordou democrata cristão na segunda metade de 1945. Arendt jamais pretendeu dizer quem de fato era Eichmann, mas apenas dizer que aquele indivíduo que ela teve a oportunidade de observar durante o julgamento é, de algum modo, a hipérbole de algumas potencialidades latentes em toda sociedade de massas. Eu acho que isso é um desafio atual, para além dos eventuais equívocos ou exageros na caracterização de Eichmann, na indicação da cooperação das lideranças judaicas ou mesmo o quão feliz ou infeliz é a expressão banalidade do mal. Eu acho que ainda há sim atualidade, o caráter não monstruoso daqueles que realizam coisas monstruosas em um cenário de anonimato massificador.

Qual a importância da popularização da obra de Arendt nos últimos anos para, no sentido arendtiano, tentar *compreender* nossos tempos sombrios? Esta popularização apresenta algum risco para a interpretação da obra da autora, assim como de classificá-la/padronizá-la, visto o crescente aumento nas publicações sobre a autora?

Eu penso que, de fato, há uma popularização da obra de Arendt, tanto no meio acadêmico quanto fora dele. Ela sempre foi bastante lida nos últimos anos, ao menos nos últimos 30 anos. Mas de modo muito assistemático, em uma recepção um tanto caótica, cuja natureza é difícil de avaliar. Eu penso que há sim certo prejuízo, que não tem a ver com a popularização de um pensador nem com elitismo acadêmico. O que está em jogo é o fato de que as figuras públicas frequentemente perdem suas ambiguidades. Ela chegou a mencionar a ameaça de uma sociedade de celebridades, e se viesse a tornar-se uma celebridade – como alguns já a concebem –, seria de uma tremenda ironia, mas ainda assim algo difícil de imaginar.

Penso, não obstante, que essa divulgação ampla da obra pode ter como efeito tanto uma reiteração das incompreensões quanto uma potencialização do aprofundamento das questões mais relevantes. É uma pena que a própria expressão “banalidade do mal” tenha se banalizado jornalisticamente de um modo tão amplo e tão irrefletido como se fosse um conceito *deus ex machina*, um conceito que serve para explicar absolutamente tudo e que, portanto, não explica nada. Porque um conceito tem de ter referências específicas nas experiências, por mais amplo e disseminado que seja um determinado fenômeno. Em todo caso, penso que o recente filme, assim como várias biografias, os dossiês em revistas de divulgação filosófica etc., que isso pode ter um efeito mais positivo que negativo. Porque enquanto o conceito de banalidade do mal é apenas reiterado nos jornais dias após dia, toda vez que há um grande crime que causa clamor popular ou qualquer coisa do gênero, a chance de ultrapassar esse nível da banalização do conceito é bastante reduzida. Tenho a impressão de que a popularização pode ter efeitos de mistificação, mas ainda assim de amplificação do acesso à obra da autora. No caso de que se lide com a obra com alguma imparcialidade, ou seja, sem a demarcação prévia da polêmica desencadeada pela obra *Eichmann em Jerusalém*, por exemplo, penso que os efeitos só podem ser positivos. E alguém que chegue ao livro antes de chegar à polêmica tem chance de ficar um tanto imune aos termos simplórios que presidiram a polêmica até hoje. E de algum modo, eu imagino que seja possível que as questões mais relevantes que a própria Arendt deixou inacabadas sobre a natureza da relação entre pensamento e o mal, podem desencadear reflexões bastante profundas sobre quão frágeis podem ser nossas convicções mais gerais acerca da natureza do mal, acerca da conduta e dos atributos do malfeitor. E eu penso que isso é bastante emancipador em termos de filosofia moral.

Recentemente foi lançado, sob a direção da alemã Margarethe Von Trota, o filme “Hannah Arendt” (2012). O filme foi fiel à obra? Qual é a sua opinião sobre tal iniciativa?

Considero louvável o resultado dessa tentativa de tratar de um tema tão complexo e tão espinhoso, cheio de mal estares e incompreensões. Penso que o filme é bastante correto quando se reconstrói em uma linguagem que

não é a do texto filosófico, algumas questões centrais, postas pelo próprio livro *Eichmann em Jerusalém*. Como ressalva, diria apenas, sem entrar nos méritos cinematográficos, que é mistificadora a presença de Heidegger e desnecessária no enredo. No contexto, apenas alimentam essas especulações que buscam associar Heidegger e Eichmann das maneiras mais exóticas. Assim como a presença de Heidegger é exótica, a ausência do Jaspers é injustificada na medida em que ele foi seguramente o principal interlocutor de Arendt no que diz respeito ao julgamento de Eichmann, tanto do ponto de vista jurídico quando do político e moral. Outra questão é o modo como Hans Jonas é retratado, de um modo um tanto desabonador, para dizer pouco, e não faz jus ao fato de que eles se reconciliaram após um breve desentendimento. Afora isso e outras questões menores, julgo a película inspiradora.



Entrevista: Yara Frateschi

Por Nádya Junqueira Ribeiro

Em 1789 a Revolução Francesa inaugurou uma série de revoluções que marcariam os séculos XIX e XX. Hannah Arendt se dedicou à compreensão desses fenômenos políticos identificando suas contradições e se debruçando sobre a atividade de pensar poder e violência nesses contextos. Nasceu, assim, em 1963 a obra *Sobre a Revolução*. Na Universidade Estadual de Campinas, em outubro de 2013, as Jornadas Internacionais Hannah Arendt tiveram como tema, justamente, os 50 anos dessa obra. Pesquisadores do Brasil, Argentina, Colômbia e França se reuniram para reatualizar a obra arendtiana. À frente da organização do encontro, a professora Dra. Yara Frateschi concedeu entrevista à Nádya Junqueira Ribeiro, membro da *Revista Inquietude*. Yara é professora da Universidade Estadual de Campinas, graduada, mestre, doutora e pós-doutora em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Também foi pesquisadora visitante na Columbia University (2000) e na ENS de Paris (2006).

Nessa entrevista, Frateschi afirma que a obra *Sobre a Revolução* permite que os pensadores contemporâneos atualizem o pensamento de Hannah Arendt, pela razão de que a autora abre uma lacuna para que seja possível pensar questões a partir dela. Aqui, Frateschi se refere ao polêmico posicionamento que Arendt assume ao afastar as questões política e social em *Sobre a Revolução*. Para Yara, a importância desse pensamento arendtiano reside na recusa à Marx e à relação que ele empreende entre política e economia, determinando todas as questões a partir desse ponto

de vista. Se, por um lado, Arendt perde ao retirar as questões econômicas do âmbito da política, para Yara, ela abre espaço para se pensar demandas sociais (como femininas, negras e gays) que não se relacionam às questões econômicas. Para Frateschi, há uma carência na filosofia contemporânea de reflexão entre política e economia de forma mais aprofundada.

A professora da Unicamp, também nessa entrevista, nos aponta como categorias de poder, ação e violência podem nos ajudar a compreender fenômenos políticos recentes, como as manifestações juninas no Brasil e o movimento Black Blocks. Para Frateschi, ainda é cedo para tirar conclusões acerca desse movimento, mas é importante pensar se há algo por trás da violência pela qual se expressam. Se eles usam violência para instaurar poder, para serem inseridos na esfera pública, ou se a violência é usada como um fim em si mesma; pela mera aparição.

A que serviria *Sobre a Revolução* para pensarmos a política contemporânea tantos em termos teóricos quanto práticos?

Por muitas razões, esse livro, especificamente, é muito produtivo. Primeiro porque, sobretudo, o que Arendt ensina a gente é a pensar. Antes de tudo, não são apenas as teses dela que são muito produtivas, na minha compreensão, mas o modo pelo qual ela constrói o seu pensamento. Isso significa uma coisa muito importante do ponto de vista filosófico: ela nos ajuda, em grande medida, a ser capaz de atualizá-la, mesmo que, por vezes as teses dela não façam mais sentido para gente. A gente discutiu aqui as oposições, os supostos binarismos dela. Como que hoje, ainda mais no Brasil, alguém que está cuidando com filosofia política, pode assimilar um pensamento segundo o qual a questão social não é política? Isso barraria Arendt. A tendência seria a partir daí jogá-la inteiramente para fora do âmbito dos trabalhos produtivos. Primeiro, isso seria uma atitude muito pouco arendtiana. Porque além da própria tese ser disputável, de fato é complicado a afirmação de que a questão social não é política. Aquilo não sai do texto,

aquilo está no texto. Ela é inútil, portanto, no sentido de que não tem nada a nos oferecer? Claro que não. Há o modo pelo qual ela se pôs a pensar a relação entre economia e política que ainda é importante para gente.

A ideia de que a questão social não é política talvez seja a conclusão (talvez infeliz) de um movimento muito importante, por outro lado. Que é a tentativa de desfazer o movimento que o Marx e a tradição marxista - que para ela ainda é muito atual e no Brasil ainda é com algumas forças de esquerda - a relação de sobredeterminação da economia em relação à política. Quando ela tenta desfazer esse tipo de raciocínio que sempre vai levar a uma dicotomia (estrutura, superestrutura) que coloca a economia como o lugar a partir do qual surgem todos os conflitos, o que ela está nos dizendo é que primeiro, nem todos os conflitos são econômicos. Podemos olhar a tese dela dessa maneira. Não significa que o econômico não seja um conflito. Mas o que ela está dizendo é que resolver o problema material não implica a instauração de uma harmonia perfeita. Ela precisa fazer isso com relação ao Marx para recuperar a própria ideia de pluralidade e fundamentalmente a ideia de ação, ou de liberdade com participação. Então o movimento que ela está fazendo ali, e já está fazendo na *Condição Humana*, é extremamente pertinente e ainda é muito atual e necessário de ser repensado e ser atualizado o tempo todo.

Talvez ela tenha caído, por conta da necessidade de desatar a relação que Marx fez entre economia e política, ela tenha caído no extremo oposto de retirar as questões econômicas do âmbito da política. E provoca uma perda com isso. Mas é uma perda que para gente já é um ganho também porque significa que a gente vai ter que pensar a partir dela. E aí temos dois extremos: Marx de um lado, ela do outro, e nenhum dos dois são salutares. Mas ela está corretíssima em dizer que ele errou no tipo de relação que ele pensou entre economia e política. Isso é muito importante para a gente pensar em demandas sociais muito atuais e que fogem às demandas econômicas, por redistribuição. Essa é uma questão importante no Brasil. Mas são questões tão importantes quanto - igualmente importantes, não há uma gradação para julgar o quanto isso é importante - as demandas por conhecimento, por reconhecimento de grupos que estiveram sempre alienados do âmbito do direito e da esfera pública: a demanda gay, a demanda feminina, as

demandas negras. E elas não necessariamente são sobredeterminadas por questões econômicas, porque elas também têm uma dimensão simbólica. Então eu acho que Arendt abre um caminho importante nesse momento. Quando ela recusa Marx, abre um caminho enorme que ainda estamos colhendo frutos dele. Então é nesse sentido que, por exemplo, esse é um dos momentos que ela se torna muito atual.

A filosofia política de Arendt é abordada de diferentes maneiras em suas obras. O que encontramos aqui que não encontramos em outras obras? Qual a abordagem de conceitos já trabalhados em outras obras, como violência, autoridade e poder?

Não sei se há algo totalmente inédito nessa obra em relação aos demais livros, mas há uma pauta importante que é de repor a relação entre poder e violência. É claro que isso há em outras obras. Mas aqui essa é a questão que guia a reflexão dela da primeira à última página. É claro que ela precisa pensar esta relação para poder pensar a própria política. O que é muito interessante e novamente muito atual (tem destaque dentro do corpo da obra da Arendt, assim como tem nas tentativas de atualização do pensamento arendtiano) é que essa relação entre poder e violência sempre se repõe em sociedades conflituosas. Sempre. A gente - nós que olhamos o mundo também a partir da filosofia - vivemos uma situação agora que nos confronta diretamente com a questão teórica a partir do que vem acontecendo: uma série de movimentos, que por vezes se tornam violentos. A pergunta é: qual o potencial de poder da violência? Da violência sai poder, no sentido arendtiano? A violência constrói uma situação favorável à ação? Um sim e um não, né? No meu entendimento, ela deixa isso em termos muito interessantes no livro.

Aqui, sim, a violência pode até ser trabalhada num registro de instrumentalidade. Porque a violência que instaura poder tem um lugar. A violência que instaura violência não tem. Então Arendt nos fornece, com isso, um critério muito interessante. Um lugar a partir do qual podemos pensar e olhar para todas as vezes que se repõe o problema da relação entre poder e

violência, sempre que o mundo nos põe o problema, como acontece agora no Brasil. E é o mundo que nos põe o problema, a filosofia vem depois, é bom deixar isso muito claro (risos). Se não vier depois, ela fica louca, alienada, despregada, inventando um mundo que não existe. Isso não é inédito em Arendt, isso vai reaparecendo, ela vai sempre retrabalhando os conceitos, isso é encantador. Inclusive ela se desmente, o que é interessante, deixa a obra viva, muito disputável. Portanto, então esse é um ponto de *Sobre a Revolução*: a questão da relação entre poder e violência me mobiliza da primeira à última página.

A resposta sempre vai ser dada nas circunstâncias, isso que é interessante. Embora você tenha um lugar a partir do qual ela te põe para orientar no pensamento: se a violência só gera violência, ela não se relaciona com o poder. Mas, então, ela guarda a possibilidade de haver uma relação da violência com o poder, porque ela instaura o poder. E se ela é inerente de alguma maneira aos inícios, bom, então isso, claro, nos faz pensar, diante de um fenômeno qualquer de violência, se aquilo tem um potencial político ou não.

Os Black Blocks têm? Como tentar compreender, em termos arendtianos, esse fenômeno, que numa visão simplista, poderíamos dizer que é um fenômeno meramente violento. Mas haveria algo por trás daquilo? Além disso, diante das manifestações juninas, como tentar compreendê-las a partir de conceitos-chave de Arendt: poder, violência, ação, liberdade?

A primeira coisa que teria a dizer é o seguinte: as categorias arendtianas, nesse caso, me levam a uma série de atitudes. A primeira delas é: não antecipar o que são os Black Blocks. Essa, talvez, seria nossa pior conduta. Com isso, já te manifesto que minha reação mais imediata é reativa, é de negação. Eu me sinto, de alguma forma, violentada pelo espetáculo que eles nos apresentam. Pelo modo como se comportam, pela roupa, pelo rosto coberto. Para mim, o rosto coberto tem um simbolismo fortíssimo. A

primeira coisa que causa em mim é um sentimento de violência. Eles estão mudos e estão fortes. É exatamente como Arendt caracteriza a violência: ela ocorre na ausência da palavra, ela é muda. É muito bonito isso que ela diz. Portanto, quando me confronto com aquela aparição na esfera pública do Black Block, me sinto violentada. Só que não tenho o direito de conduzir meu pensamento reativamente. Se não, não sou reflexiva, perco inclusive a capacidade de estabelecer o dois-em-um, o diálogo socrático que Arendt nos pede tanto, o diálogo interno. Porque esse meu sentimento de violência prova, inclusive, que eles são felizes no que eles fazem. Porque é isso que eles querem: eles estão sabendo fazer.

No segundo momento, é de se perguntar: o que é isso? Que fenômeno é esse? De novo, pensar com outra categoria arendtiana, a da esfera pública. A esfera pública é o lugar da luz, o lugar onde as coisas acontecem. É bonito a ideia da luz, porque ela significa que a política é sempre o lugar da aparência. Quem não aparece, não está na política. A figura do párea, daquele que está fora é exemplar nesse sentido de ter direito a ter direitos. Você só é alguém, você só tem um lugar no mundo onde você faça sentido. De repente, o espaço público é invadido, aqui entre aspas, e rompe uma aparição que se faz de maneira violenta. Mas continua sendo uma aparição. Eles estão se fazendo visíveis.

Mesmo sem o discurso?

Mesmo sem o discurso. É claro que é legal a gente olhar como ela reagia aos movimentos estudantis mais violentos, ao Black Power... Ela reagia com uma recusa, com relação de rechaço, justamente pelo fato de que se tratava de algo que não parecia construtivo. Mas só negação. Então de fato acho que nossa reflexão pode nos conduzir a essa conclusão, ainda está em aberto, ainda estamos pensando sobre isso. Não só o Black Block, mas esses movimentos que por vezes se fazem com algum grau de violência, acho que esse – Black Block - é o mais violento. Mas, violência sempre há, a gente não sabe exatamente do que se trata. E aí acho que é essa a questão:

a gente não sabe qual é a demanda. Porque se a demanda do Black Block é aparecer por aparecer, então é violência pela violência. E violência que tem um fim em si mesma, volto em Arendt, não gera nada. Nós temos que ter um espírito crítico aqui. Ela não é alguma coisa valiosa em nenhum sentido, é a aparição pela aparição. Se eles estão querendo um lugar na sociedade; se a violência que eles estão querendo provocar é um alargamento das fronteiras da sociedade, aí a gente pode pensar a partir daqui. Mas, se é simplesmente demonstração de força, aí...

Então não podemos afirmar que aqui há ação?

Esse é nosso desafio. Em termos arendtianos, ação é alguma coisa em concerto, em conjunto. Isso significa que o poder da ação está justamente no fato de que ela é também o modo pelo qual a gente consegue conviver num mundo plural. Mas isso significa que entre nós deve haver um princípio da construção do acordo, da promessa mútua, da deliberação comum. Claro, há disputa. Como estamos vendo aqui (nas Jornadas), tem gente que entende ação de outro jeito, eu não entendo como um mero brotar de alguma coisa que se manifesta como pura manifestação. Ação na esfera pública é alguma coisa que permite a ação continuar. Eu insisto que ação tem história e tem relação com futuro. Não é simples aparição, é uma aparição que vem de algum lugar e deixa marcas. E isso é muito sério, porque as relações vindouras colhem o que nós plantamos. Não acho que Arendt simplesmente valorize o aparecer pelo aparecer. Isso, posto de acordo com essa interpretação que faço da teoria arendtiana da ação, se o Black Block for apenas aparição por aparição, com uso da violência, ou seja, se o único recurso que eles fazem é a violência que não visa uma inserção na esfera pública que possa ser plural, definitivamente não pode ser dito ação, porque ele não inclui. Isso significa que ele não quer entrar na esfera pública para ser incluso, ele quer destruir a esfera pública.

E aqui ele rompe com a pluralidade...

Se ele quer destruir a esfera pública, Arendt jamais concederia a ele o título de ator.

No que Arendt concebe como revolução, nessa obra, você diria que há outras maneiras de se chegar à revolução, por exemplo, por meio de reformas? Como se chegaria à revolução?

Eu acho que reforma ou revolução, já acabou né? Passou! Não está na pauta, digamos. Pelo menos por hora, inclusive porque agora não seja produtivo que esteja. Porque se está trabalhando de novo com uma dicotomia que nos tira, talvez, uma coisa que Arendt preze muito, que é o fato de que a vida política exige um conjunto de instituições necessárias para estabilidade, seja lá quais forem. E ao mesmo tempo exige ação, que é o espírito da revolução. Portanto, é o espírito da vida propriamente democrática no sentido radical arendtiano, da vida plena. Aquele que está implicado com o lugar onde ele está, com a coisa pública.

Se a gente vincular o espírito da revolução com a revolução e a reforma com a instituição, se trabalharmos assim, não vamos atender ao que ela está nos pedindo o tempo todo: a política é uma coisa paradoxal. O jogo entre ação e instituição, entre o que promove mudança e o que pede por estabilidade, é inerente à política e não pode ser jamais vencido por nenhum dos lados, porque a ação fica impossibilitada nos dois casos. Porque só novidade não implica a possibilidade futura da ação, ou seja, se não houver instituição não tem ação. E se só houver instituição, então também não tem ação. Então o paradoxal não é algo que se pretende a uma resolução, eu imagino, porque ela não pretende que isso se resolva. Ela pretende que isso se mantenha enquanto paradoxo.

Arendt abre a possibilidade de pensar para além dela, principalmente, a partir dessa distinção entre economia e política. O que as linhas tão instigantes sobre a questão social nos deixam para pensar além de Arendt?

Acho que é muito limitado o potencial da Arendt nesse aspecto. Ele é bem restrito. O tom que Arendt usa causa certa aversão e é preocupante. No entanto, é muito claro para um leitor atento e que está preocupado com o sentido completo da obra e não em simplesmente em qualificá-la como elitista, temos que entender o que ela está dizendo. Ela está afirmando com muita clareza que onde há miséria não há ação. E isso embora pareça óbvio, às vezes a gente precisa falar o óbvio. Aliás, precisamos reiterar o óbvio. Por vezes por medo de dizê-lo, nós deixamos nosso discurso cheio de lacunas e ele acaba por ser mal compreendido. Nesse sentido, ela tem algum diagnóstico do capitalismo, ou seja, ele não provê a contendo as condições para ação.

Ocorre que para ela o socialismo também não é. Como ela diz mais para frente que capitalismo e socialismo são gênios de chapéus trocados, ela diz isso porque não vislumbra uma solução do ponto de vista de uma teoria dos meios de produção. Bom, mas não acho que é muito mais do que isso. Dizer que se há miséria, não há ação, embora seja importante de ser dito e reiterado, principalmente no Brasil, a questão seguinte é como se resolve esse problema. E esse problema evidentemente é político e não administrativo. Nesse momento Arendt fica, de fato, frágil. Nem sei se é exatamente isso que ela pensa. Arendt às vezes carrega as tintas de um jeito que perturba a gente e depois temos que ficar desfazendo o que ela fez (risos). Ela coloca as coisas com peso e depois nos mostra que isso está mais relativizado. Fato é que ela não tem nenhuma reflexão a respeito do modo pelo qual esta questão pode ser pensada, no sentido de caminhar para uma solução. Isso significaria fazer uma outra teoria do capitalismo, repensar as relações entre poder e economia, e tudo mais. Isso não tem lá. Mas isso tem onde? Onde que tem isso hoje?

Porque a relação naquilo que seguiu Arendt, até algo mais próximo da gente, a reflexão sobre o capitalismo está ausente em grande parte da filosofia contemporânea. A própria questão material perde muito a sua força, sua dignidade e importância. Principalmente, quando a gente faz uma virada para as teorias do reconhecimento. A Nancy Fraser tem muita razão quanto a isso. O reconhecimento passa a nos ocupar, com toda razão. Nesse movimento, o que vai ficando de lado é a questão da redistribuição. Então quando ela volta a juntar os dois e falar que temos de pensar reconhecimento e redistribuição - e essas duas coisas devem ser pensadas separadamente - você tem a injustiça material e a simbólica, que embora estejam relacionadas, são de ordens diferentes. Mas isso é uma coisa muito recente que Fraser vem fazendo, que não é suficiente para dizer que Arendt é uma maluca que está completamente fora de um movimento na contemporaneidade. De fato isso que está ali perdura de certa maneira.

Há certa carência de uma reflexão a respeito da relação entre política e economia de uma forma mais aprofundada. Isso talvez seja o resultado da necessidade da filosofia política, a partir de um determinado momento, principalmente, num contexto pós-guerra, de se recolocar em relação ao Marx e recusar a relação que ele estabelece entre política e economia. Essa recusa já foi feita, teve de ser feita, mas o problema é aonde que vai se resgatar a importância da economia ou da injustiça material. Isso não está feito ainda. Não dá para cobrar dela o que a gente ainda não fez (risos).