





Expediente

***Inquietude* - Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG (v.3, n.1)**
Publicação semestral do corpo discente da Faculdade de Filosofia da UFG
e do Curso de Filosofia do Campus Cidade de Goiás UFG
Goiânia, julho de 2012 - 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: André Porto

Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Coordenador: Hans Christian Klotz

Curso de Filosofia do Campus da Cidade de Goiás
Coordenador: Fábio Matos Amorim

Editora
Adriana Delbó

Editora Executiva

Júlia Sebba Ramalho Morais

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

Aelton Barbosa

Heitor Pagliaro

Igor Basílio Nunes

José Ramos

Luana Xavier

Nádia Junqueira Ribeiro

Suélen Rosa de Castro

Arte, diagramação e capa

Pedro Labaig

Suporte técnico

Renato Mendes Rocha

Colaboração

Pedro Labaig

Renato Mendes Rocha

Revisão

Allice Silveira

Contatos

www.inquietude.org

revista.inquietude@gmail.com

inquietude
Revista dos Estudantes de Filosofia da UFG



Editorial

Com grande fôlego trazemos a público este quinto número de *Inquietude*. Entrando em seu terceiro ano de existência, a Revista se estabelece como um veículo de produção e difusão de ideias de jovens filósofos que, inquietos, anseiam por serem ouvidos. Esta edição é sintoma de tal inquietação, uma vez que tivemos a oportunidade de receber e selecionar, mais uma vez, um grande contingente de textos de estudantes de graduação e pós-graduação das mais diversas universidades do país. Este número conta, pois, com oito artigos de autoria discente, uma publicação especial coordenada pela professora Carla Milani Damião em conjunto com estudantes do Grupo de Estudos *Kinosophia*, uma entrevista com o professor Vladimir Safatle (USP) e os resumos das dissertações defendidas no Programa de Pós-Graduação da UFG em 2011.

O leitor poderá observar no atual número uma discussão em torno do conceito heideggeriano de *Dasein*, onde a autora analisa o modo como Heidegger opera a destruição, ou desconstrução, do conceito tradicional de existência, especialmente abordado pela ontologia da Idade

Média. Ainda no pano de fundo fenomenológico-existencial da filosofia contemporânea, encontramos um artigo sobre Husserl que analisa o sentido e as diversas nuances do termo “agora” na teoria husserliana. Sabemos que a filosofia de Heidegger influenciou em certa medida não somente a fenomenologia, mas também a hermenêutica contemporânea. Neste registro, encontramos na presente edição uma abordagem sobre a experiência estética no pensamento hermenêutico à luz da filosofia de Gianni Vattimo e das interlocuções gadamerianas.

Por outros terrenos da filosofia contemporânea, o leitor se deparará com a problemática do conceito de intencionalidade em Filosofia da Mente abordada através da perspectiva de John Searle e Daniel Dennett. E, em solos mais diversos, poderá fruir de análise do conceito de violência-poder na filosofia de Walter Benjamin, bem como da noção foucaultiana de governamentalidade.

Indo para a filosofia moderna, um texto sobre Kant nos convida a adentrar no período pré-crítico, onde os primeiros pensamentos kantianos já esboçavam importantes argumentos posteriores sobre o conceito e o predicado de existência. E, finalmente, temos um texto sobre Rousseau, onde o autor investiga a concepção de direito do filósofo e busca analisar até que ponto podemos qualificar sua teoria de jusnaturalista.

Na presente edição, contamos com a primeira de uma série de publicações especiais relativas ao curso proferido pelo professor Josef Früchtl na Faculdade de Filosofia da UFG em agosto de 2011. O curso ministrado baseou-se em seu livro *O eu impertinente. Uma história heroica da modernidade* e foi traduzido e discutido pelo Grupo de Estudos *Kinosophia*,

coordenado pela professora Carla Damião (UFG). O resultado deste estudo e discussão são três artigos que a Revista *Inquietude* tem a honra de publicar e divulgar. O primeiro desta tríade intitula-se “Modernidade, subjetividade, Hegel e o Western” e aborda sobretudo a associação entre a ideia do eu filosófico à figura do herói encontrada em alguns gêneros cinematográficos.

Na ocasião do XIV Festival Internacional de Cinema Ambiental (FICA), que ocorreu na Cidade de Goiás de 26/06 a 01/07, tivemos a oportunidade de travar um instigante diálogo com o professor Vladimir Safatle da Universidade de São Paulo (USP). Na entrevista, tratamos de temas atuais, tais como a greve dos professores das Universidades Federais, o caso Cachoeira, bem como de temas como política e cultura.

A publicação desta edição é fruto de um intenso trabalho de toda a equipe editorial que, aliás, foi significativamente renovada. Na edição passada nos despedimos de nossa editora executiva, Carmelita Brito, e de nosso editor chefe, Adriano Correia. Em seus lugares, respectivamente, agora contamos com a colaboração de Júlia Sebba (pelo Curso de Filosofia da Cidade de Goiás) e Adriana Delbó, da Faculdade de Filosofia da UFG. Integrantes discentes que vêm acompanhando este projeto desde a primeira edição também se despediram de nós no número passado e recebemos, então, quatro novos membros para revigorarem com suas ideias e impulsos nosso trabalho. Nossos sinceros agradecimentos a Caius Brandão, Marcela Castanheira, Renato Mendes e Wigvan Pereira pela importante contribuição com *Inquietude* e nossas boas vindas aos novos componentes: Heitor Pagliaro, Luana Xavier, Nádia Junqueira e José

Ramos.

Este número vem a público em meio à greve que se alastra pelas Universidades Federais em todo o país. É, portanto, com dificuldades que conseguimos lançar esta edição. Por respeito aos autores que nos enviaram e confiaram seus textos e por respeito aos nossos prazos e calendários estabelecidos, publicamos este número – mesmo em tempo de negociações e reflexões políticas dos docentes e servidores das IFES. O nosso já tradicional evento de Lançamento, organizado a cada nova edição, não foi realizado na ocasião deste número devido à paralisação das atividades acadêmicas na UFG.

Enfim, gostaríamos de agradecer a todos aqueles que contribuíram para a execução desta edição. Aos professores pareceristas que avaliaram com atenção os textos a nós submetidos, aos docentes da Faculdade de Filosofia (FAFIL) e Curso de Filosofia do Campus de Goiás pelo apoio e colaboração, à professora Carmelita que continua sempre por perto nos auxiliando nesta caminhada e, claro, aos autores que por ora publicam seus textos e aqueles que nos enviaram seus artigos. Convidamos todos os jovens inquietos para novas submissões – sem isso nosso projeto não se sustentaria.

Com um último convite, gostaríamos de encerrar este editorial, chamando os leitores para iniciarem seu trajeto contemplando a figura que abre esta edição: trata-se de uma pintura, intitulada “O Problema”, de Pedro Labaig – jovem pintor que integrara nosso corpo editorial nas duas primeiras edições. A pintura nos puxa para pensar qual o sentido do filosofar sem o problematizar, qual o sentido do filosofar que não se

atormenta com aquilo que nos toca. A figura nos chama a recolher sobre nós mesmos e a nos debulhar sobre aquilo que nos interpela – este é o exercício do filosofar inquietante que o leitor fará na sequência. Boa (e inquietante) leitura!

Nos despedimos com fôlego renovado para os próximos números e encontros.

Os editores



EVOLUÇÃO, FUNCIONALISMO E INTENCIONALIDADE

André Rosolem Sant'Anna¹

Resumo: O problema da intencionalidade em filosofia da mente diz respeito ao modo pelo qual a mente humana e de outros animais estão relacionadas ao mundo, o que exige uma análise cuidadosa por parte de um projeto filosófico que pretenda explicar de forma satisfatória este tópico. John Searle, em *Minds, Brains and Programs*, oferece uma crítica contundente às tentativas de se explicar a intencionalidade e a atribuição de significado aos estados mentais a partir da perspectiva funcionalista a qual ele classifica por “Inteligência Artificial Forte”. Na visão de Searle, a reprodução sintática das relações lógicas do cérebro humano não é suficiente para reproduzir um sistema com intencionalidade e significado. Em contraposição a Searle, Daniel Dennett argumenta em favor da tese de que sistemas inteligentes e aparentemente designados podem ter sua origem em processos simples e mecânicos como os processos algorítmicos, o que, em princípio, parece indicar a possibilidade de uma abordagem da intencionalidade nestes mesmos pressupostos. Tendo em vista a proposta de Dennett, este artigo tem como objetivo expor alguns aspectos da teoria da intencionalidade de Dennett e explicitar algumas considerações baseadas na teoria da evolução que permitem a conciliação de uma teoria funcionalista da mente com o fenômeno da intencionalidade.

Palavras-chave: evolução; funcionalismo; intencionalidade; significado; Dennett.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). e-mail: rosolemandre@gmail.com

O PROBLEMA DA INTENCIONALIDADE

O vocabulário mental tradicional no qual crenças, desejos, intenções, medo, amor etc. são utilizados para descrever nossos estados mentais e, de certa forma, explicar nosso comportamento, são tomados por alguns filósofos como expressões de entidades realmente existentes no mundo e cujos referentes, portanto, merecem ser objetos de investigação científica quando se pretende realizar um estudo efetivo da mente.

A concepção tradicional dualista da mente assume uma postura realista em relação aos estados mentais de um ser humano. A separação ontológica proposta por Descartes entre mente e corpo pressupõe que as assim denominadas “entidades mentais” estejam situadas em um plano imaterial, ou seja, nossas crenças e desejos, por exemplo, embora existentes neste plano imaterial, não seriam entidades genuínas do mundo físico.

Guiados pelas tentativas materialistas de abordagem do problema mente-corpo, grande parte dos filósofos da mente contemporâneos assumem o projeto de se explicar a ocorrência dos estados mentais acima mencionados dentro de uma ontologia materialista. Neste sentido, parte do projeto científico dedicado a este escopo seria destinado a explicar como ocorrem as instanciações de crenças, desejo etc. em uma estrutura orgânica como o cérebro.

Uma abordagem materialista, na qual a busca de correlatos físicos para a ocorrência de estados mentais se faz necessária, deve ser capaz de explicar em termos suficientemente físicos o fenômeno da *intencionalidade*. A intencionalidade é tomada por muitos filósofos como a característica que permite o direcionamento da mente em relação a objetos no mundo físico, característica esta que nos proporciona a capacidade de representação deste mesmo mundo físico². Neste sentido, se tenho a crença de que o

2 John Searle inicia sua obra *Intencionalidade* com a seguinte declaração: “Poderíamos dizer, a título de formulação preliminar, que a Intencionalidade é aquela propriedade de estados e eventos mentais pela qual estes são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo.” (SEARLE, 1984, p. 1)

carro estacionado em frente à minha casa é branco, a minha crença está direcionada a um estado de coisas no mundo, a saber, o carro estacionado em frente à minha casa. Em uma perspectiva geral, estados mentais tais como crenças, medo, desejo etc. são estados intencionais porque estão *direcionados* a certos objetos ordinários do mundo. Para se ter uma crença ou um desejo é preciso que se tenha crença *de* alguma coisa ou desejo *de* alguma coisa. Como aponta John Searle (1984), o *de* é o *de* da intencionalidade, é o direcionamento ou a aproximação da crença ou do desejo para o mundo.

Searle (1984, 1992) diz ser a intencionalidade, tal como descrita acima, uma das características marcantes do mental e que uma teoria científica do cérebro deve ser, neste contexto, capaz de explicar como este último é capaz de produzir intencionalidade.

Em sua obra *Intencionalidade*, Searle baseia sua análise lógica dos estados intencionais em uma distinção entre intencionalidade *intrínseca* e intencionalidade *derivada*. O primeiro caso de intencionalidade diz respeito a uma característica idiossincrática da mente humana e de alguns animais³, isto é, o termo *intrínseco* é utilizado no sentido em que a intencionalidade proveniente da mente humana não é derivada de nenhum outro lugar⁴. Já no segundo caso, o tipo de intencionalidade ao qual Searle se refere é uma espécie secundária de intencionalidade⁵. Objetos como mapas e livros,

³ Adotar-se-á nas páginas subsequentes uma definição restrita da intencionalidade *intrínseca*, isto é, o uso do termo a partir deste momento será restrito ao caso da mente ou do cérebro humano.

⁴ “[...] intencionalidade *intrínseca* é um fenômeno que seres humanos e determinados outros animais têm como parte de sua natureza biológica. Não é uma questão de como são tratados, ou como se concebem a si mesmos, ou de que forma preferem descrever-se a si mesmos.” (SEARLE, 1992, p. 118)

⁵ “Todos estados intencionais *intrínsecos*, no sentido que lhes dou, o que significa exatamente que são a coisa real e não apenas algo mais ou menos como a coisa real (*como-se*), ou algo que seja o resultado dos empregos da coisa por outro alguém, ou de suas atitudes em relação a ela (*derivados*).” (SEARLE, 1992, p. 120). Tendo em vista esta passagem, é possível notar que o significado ontológico atribuído por Searle à intencionalidade *intrínseca* (“coisa real”) é mais forte do que o da intencionalidade derivada (“como-se”). Esta última seria, dentro desta terminologia, uma propriedade

por exemplo, possuem apenas intencionalidade secundária ou derivada, uma vez que um mapa, ao ser tomado isoladamente, isto é, na ausência de um observador com intencionalidade intrínseca, constitui apenas um agregado de símbolos sem *significado*.

Neste contexto, as sentenças de um livro como “O carro é branco” ou “As folhas da árvore são verdes” podem representar, através de um conjunto de símbolos, um determinado estado de coisas do mundo. A representação de determinado estado de coisas do mundo confere a estas sentenças um direcionamento a este mesmo mundo, de modo que, de acordo com a definição dada até aqui, elas podem ser ditas possuidoras de intencionalidade. As palavras que constituem estas sentenças, no entanto, não possuem nenhum conteúdo ou significado por si mesmas. O conteúdo intencional, isto é, o conteúdo representativo destas sentenças tem sua origem na mente humana capaz de produzir, na perspectiva de Searle, significados intrinsecamente. Em outras palavras, livros, mapas, sentenças etc. não possuem significado enquanto um agregado de símbolos impressos em um papel, mas somente o terão mediante a adoção de uma postura interpretativa por parte de um indivíduo com intencionalidade intrínseca, o que torna esta atribuição uma atribuição de caráter metafórico.

A capacidade de produzir significado da mente humana, e, portanto, a sua capacidade de produzir estados intencionais, não pode ser reproduzida apenas por uma reconstrução sintática dos aspectos lógicos das operações cerebrais, tal como se pressupõe em uma simulação computacional da mente, uma vez que uma reprodução sintática tal qual a se observa em sentenças de um livro não possui significado intrinsecamente. Neste sentido, Searle argumenta que a mera reprodução sintática da operação cerebral não é uma característica suficiente para que possamos dizer que um sistema possua uma mente de fato. A capacidade de produzir estados intencionais, por conseguinte, só pode residir no poder causal das estruturas orgânicas das quais o nosso cérebro é constituído:

relacional na medida em que seu estatuto ontológico só é garantido uma vez que algum indivíduo com intencionalidade intrínseca adote determinada postura em relação a ela.

O problema com um simulador do cérebro é que ele estaria simulando aspectos errôneos sobre o cérebro. Na medida em que o simulador simula apenas a estrutura formal da sequência dos estímulos de neurônios nas sinapses, ele não terá simulado o que importa sobre o cérebro, nomeadamente suas *propriedades causais*, sua *habilidade para produzir estados intencionais*⁶. (SEARLE, 1980, p. 364) (Tradução e ênfases minhas)

O posicionamento de Searle parece indicar que, dentro do contexto apresentado acima, a intencionalidade intrínseca existente em estruturas orgânicas tal como os seres humanos e outros animais depende intimamente dos aspectos causais subjacentes ao funcionamento do cérebro destes sistemas, o que, em princípio, inviabilizaria a proposta do estudo da mente como um computador digital seguindo os pressupostos da “Inteligência Artificial Forte”.

O FUNCIONALISMO⁷

Alan Turing, ao publicar seu artigo *Computing Machinery and Intelligence* (1950), propõe a seguinte questão: “Podem as máquinas pensar?” (Tradução minha) (TURING, 1950, p. 441), apresentando então um teste que, segundo Turing, seria capaz de identificar se uma máquina é efetivamente capaz de pensar⁸. O *Teste de Turing*, no qual, em linhas gerais, um juiz A tem contato com uma pessoa B e um computador C apenas por respostas fornecidas por estes últimos às perguntas de A. Sendo B

⁶ A crítica de Searle às tentativas de reprodução sintática dos aspectos lógicos das operações cerebrais será tratada com mais detalhes na próxima seção.

⁷ Cabe ressaltar que o que tratamos aqui por funcionalismo, apesar de estar caracterizado de modo geral, é apenas uma das versões do funcionalismo, isto é, o que entendemos por funcionalismo aqui pode ser compreendido na medida em que consideramos a analogia entre mente-cérebro e *software-hardware*. Estes pontos serão desenvolvidos com maior detalhe ao longo desta seção.

⁸ Turing (1950) não coloca a *questão* nestes termos, mas antes, ele propõe um novo *questionamento* frente à *questão* “Podem as máquinas pensar?”. Segundo Turing, questionar se: “Existem computadores digitais que se sairiam bem no jogo da imitação?” (Trad. minha) (TURING, 1950, p. 448) seria uma questão equivalente à primeira. “Jogo da imitação” é o nome atribuído por Turing ao que ficou conhecido como *Teste de Turing*.

uma mulher, esta deve fornecer informações corretas às perguntas de A, de modo que suas informações moldadas pelas perguntas devem ajudar A a identificar o sexo de B. O computador C, por outro lado, deve ser programado para enganar o juiz A, tentando convencê-lo ser ele uma mulher. Assim, se A, um juiz humano, não conseguir apontar C como sendo um computador, isto implicará que C é capaz de “passar” no jogo da imitação, ou Teste de Turing, sendo C, portanto, conforme aponta Turing ao propor a equivalência das questões (Cf. nota de rodapé 7), capaz de pensar.

No contexto da proposta de Turing surge a abordagem do funcionalismo proposta por Hilary Putnam (1973). Segundo Putnam, os estados mentais são estados funcionais que executam determinada função, não sendo eles ontologicamente físicos ou mentais *per se*. Deste modo, um estado mental é definido de acordo com a execução de um papel funcional entre *inputs* e *outputs* e de acordo com sua relação com outros estados funcionais de um sistema. Putnam, referindo-se ao exemplo da dor, descreve o funcionalismo nos seguintes termos:

Eu devo, em resumo, argumentar que a dor não é um processo do cérebro, no sentido de estados psico-químicos do cérebro (ou mesmo de todo o sistema nervoso), mas [a dor] é completamente outro *tipo* de estado. Eu proponho a hipótese de que a dor, ou o estado de estar com dor, é um estado funcional de um organismo como um todo. (PUTNAM, 1973, p. 75) (Tradução minha)

Dado a proposta de Putnam para se considerar estados mentais como estados funcionais que executam uma determinada *função* dentro de um todo, aduzindo assim às relações de *inputs* e *outputs* da qual estes estados são intermediários, surgem propostas baseadas em modelos computacionais e que defendem a analogia da relação entre mente e cérebro com a relação observada entre um programa computacional, denominado *software*, e a estrutura física do computador a qual este programa está subjugado, o *hardware*. De forma resumida, as características da mente humana poderiam ser reproduzidas através da operação sintática

de símbolos realizada por um *software* computacional. O empreendimento que adota tais pressupostos para se realizar um estudo da mente humana é denominado por Searle (1980) como “Inteligência Artificial Forte”.

Em *Minds, Brains, and Programs*, Searle lança mão do argumento do Quarto Chinês, no qual ele se utiliza da distinção entre intencionalidade intrínseca e derivada para tentar demonstrar a falibilidade do programa de pesquisa ao qual ele denomina de “Inteligência Artificial Forte”. Searle propõe que pensemos em uma pessoa dentro de um quarto realizando a operação transitória e causal entre os *inputs* ambientais, como frases em chinês, e os *outputs* comportamentais, como a emissão de frases em chinês coerentes com os *inputs*, guiada apenas pela mera operação sintática de símbolos e regras previamente estabelecidas. Em outras palavras, a pessoa disporia de um conjunto de regras pré-estabelecidas que ditaria a sua operação dos termos em chinês provenientes dos *inputs* para produzir emissões igualmente em chinês coerentes com os *inputs* recebidos. Searle conclui, a partir destas resoluções, que embora o comportamento apresentado pelo Quarto aparente a existência de um processo interno em que há a compreensão de chinês, uma vez que a relação causal observada entre *inputs* e *outputs* é uma relação coerente entre os aspectos semânticos destes mesmos *inputs* e *outputs*, o próprio processo causal responsável por esta transição não compreende chinês, visto que os processos que se dão no interior do Quarto são apenas processos sintáticos e operacionais guiados por um conjunto de regras anteriormente estabelecidas. Neste sentido, afirma Searle, a mera operação ou habilidade sintática não é condição suficiente para que o significado das emissões em chinês seja estabelecido.

De modo geral, o argumento de Searle parece indicar que uma abordagem funcionalista da mente tal como a proposta pelos desenvolvimentos da Inteligência Artificial Forte, no qual estados mentais são identificados com seus papéis causais entre *inputs* e *outputs*, não seria suficiente para explicar como a atribuição de significado ocorre na mente humana. Deste modo, ainda que uma máquina seja capaz de passar no

Teste de Turing, a sua intencionalidade seria apenas uma intencionalidade derivada, provinda da intencionalidade intrínseca de seus criadores, visto que o significado aparentemente inerente aos estados mentais da mente humana não poderiam emergir de uma mera operação sintática de regras previamente estabelecidas.

A PROPOSTA FUNCIONALISTA E EVOLUCIONISTA DE DENNETT

Em *Darwin's Dangerous Idea*, Daniel Dennett propõe uma espécie de universalização dos aspectos lógicos da teoria da seleção natural, argumentando em favor do tratamento da ideia de Darwin, a seleção natural, sob o prisma do que ele denomina de “algoritmo de substrato neutro”. Um algoritmo, na concepção de Dennett, é “um certo tipo de processo formal que pode – logicamente – dar origem a um determinado resultado toda vez em que for aplicado [*run*] ou instanciado.” (DENNETT, 1995, p. 50) (Tradução minha). Enquanto um processo lógico e formal, o algoritmo da divisão matemática, por exemplo, pode ser instanciado tanto com a utilização de um lápis e uma folha de papel quanto com a utilização de uma calculadora. Neste sentido, portanto, um algoritmo pode ser considerado *neutro* em relação ao *substrato* em que ele é realizado.

Ao apresentar sua defesa da ideia de Darwin, Dennett se compromete com uma abordagem *adaptacionista* em relação ao modo pelo qual se pode explicar a presença de determinadas características biológicas nos seres vivos (Cf. ZAWIDZKI, 2007, p. 125-52)⁹. O adaptacionismo, em poucas palavras, defende que a presença de determinado traço biológico em um organismo é resultado de uma pressão seletiva exercida pelo ambiente, de modo que organismos com características mais aptas a este ambiente seriam selecionados. Em outras palavras, organismos com características mais adaptadas às adversidades do ambiente teriam maior chance de se reproduzir.

O processo de seleção no qual as características mais aptas são

⁹ Ver também ELTON, 2003, p. 220-8.

transmitidas pelos indivíduos mais adaptados aos seus descendentes é repetido inúmeras vezes ao longo da história evolutiva, de modo que a acumulação destas características ao longo do tempo é capaz de dar origem a organismos ou parte de organismos aparentemente designados para determinadas funções. Este processo de acumulação de características é denominado de “Princípio da Acumulação do Design” (Cf. DENNETT, 1995, pp. 68-73).

Tendo em vista esta breve caracterização da evolução, é possível notar que a seleção gradativa de indivíduos com características mais aptas a sobreviver em determinado ambiente é um processo mecânico e sem propósitos ou direcionamento, já que características aparentemente designadas podem ter sua origem explicada a partir dos pressupostos da acumulação do *design* que tem sua origem em um processo de seleção caracteristicamente algorítmico. A seleção natural, em outras palavras, opera de acordo com um algoritmo no qual indivíduos mais aptos a determinado ambiente terão maior aptidão para deixar descendentes.

O caráter lógico da ideia que subjaz ao processo da seleção natural permite que as pressuposições lógicas deste processo tenham uma aplicação generalizada, de modo que características aparentemente designadas para determinado fim ou função podem ser explicadas a partir da instanciação de um processo algorítmico dentro de um período de tempo específico¹⁰.

¹⁰ Dennett (1995) alude a um esquema conceitual ao qual ele chama de “Pirâmide Cósmica” (DENNETT, 1995, p. 64). De forma resumida, a Pirâmide Cósmica seria uma organização hierárquica na qual *Deus* se figura no topo da pirâmide, seguido sucessivamente por *Mente* e *Design*. Neste sentido, para que haja artefatos ou organismos designados para um fim ou uma função específica, é preciso que exista uma *Mente* capaz de produzi-los. Esta *Mente*, por sua vez, não pode ter sua origem senão em algo mais perfeito e inteligente do que ela, de modo que *Deus* seria a figura elementar e o topo desta pirâmide. Ao se prosseguir na hierarquia da pirâmide, abaixo do *Design* situam-se a *Ordem*, o *Caos* e o *Nada*. Dennett argumenta que a ideia de Darwin permite que a organização desta pirâmide seja alterada, de modo que a *Ordem* fornecida por um processo algorítmico tal como a seleção natural, somada ao tempo, seriam capazes de produzir *Design* sem que fosse necessário a presença de uma *Mente* ou de *Deus*. “Mas Darwin sugere uma divisão: Deem-me Ordem, ele diz, e tempo, e eu lhes darei Design.”

Baseado na interpretação algorítmica da seleção natural, Dennett, em *The Intentional Stance*, propõe que imaginemos uma situação em que, por algum motivo, desejemos estarmos vivos no século XXV. Dado que possuíssimos conhecimento tecnológico amplamente avançado, poderíamos construir um robô que abrigasse nosso corpo em seu interior em uma espécie de conserva. Este robô, em função dos objetivos do nosso empreendimento, deve ser capaz de interagir com o ambiente de modo que as possibilidades mais aptas para a sua preservação sejam empreendidas quando requisitadas. Se, por exemplo, outras pessoas estivessem interessadas em sobreviver até o século XXV e para tal criassem robôs para armazenarem seus corpos, o projeto de design do nosso robô teria que ser muito mais sofisticado, visto que, além do ambiente, ele teria que interagir com outros robôs que buscam o mesmo objetivo.

A construção deste robô pode ser empreendida a partir da implementação gradual de processos mecânicos e sem inteligência capazes de lidar com peculiaridades específicas exigidas pelo ambiente e pela interação com outros robôs, de modo que, a partir do Princípio da Acumulação do Design, possamos ter como produto final o robô tal qual desejamos inicialmente¹¹.

(DENNETT, 1995, p. 65) (Tradução minha). A mente humana, neste contexto, uma vez que seja considerada como produto da evolução por seleção natural, estaria sujeita ao mesmo processo de *Design*. Em outras palavras, considerando a inversão de Darwin da ordem da Pirâmide Cósmica, a mente humana seria o resultado da instanciação da *Ordem* através do processo algorítmico dentro de um período de tempo específico. Este é um dos pontos principais do projeto de naturalização da mente de Dennett que será desenvolvido nas linhas subseqüentes.

¹¹ Dennett (1987) explicita com detalhes este processo utilizando o exemplo de um termostato ao qual diferentes estruturas formais são adicionadas de modo que sua sofisticação semântica aumenta gradativamente: “Um modo mais formal de se dizer isto [a atribuição gradativa de estruturas formais] é que a classe indistinguível de modelos satisfatórios do sistema formal corporificada nos seus estados internos torna-se cada vez menor na medida em que nós adicionamos estas complexidades; quanto mais adicionamos, mais rica, mais exigente ou mais específica é a semântica do sistema, até que eventualmente alcançamos sistemas para os quais uma única interpretação semântica é praticamente (mas nunca em princípio) ditada.” (Trad. minha) (DENNETT, 1987, pp. 30-1). Neste sentido, a sofisticação semântica de um sistema está estreitamente ligada à plasticidade comportamental de um sistema dentro de um nicho ecológico, visto

O Princípio da Acumulação do Design parece trazer à tona implicações que vão contra a conclusão de Searle segundo a qual um organismo ou estrutura necessite reproduzir os aspectos causais do cérebro para se que possa ter intencionalidade, uma vez que o projeto do robô imaginado acima não assume que determinadas regularidades causais devam ser satisfeitas em sua estrutura final.

Poder-se-ia afirmar, no entanto, que o robô possui apenas intencionalidade derivada de seu criador, de modo que a descrição no nível semântico de seu comportamento deve ser feita em um contexto metafórico, isto é, o robô deve ser tratado *como se* tivesse intencionalidade. O robô, com efeito, não teria intencionalidade intrínseca, de modo que nenhum estado semântico poderia ser atribuído a ele em um contexto real¹².

Assumir que o nosso robô tenha intencionalidade derivada de nós parece, no entanto, indicar algumas dificuldades no que diz respeito à plasticidade comportamental visada pelo projeto inicial, visto que qualquer descrição semântica metafórica do sistema teria que ser derivada da nossa própria intencionalidade intrínseca. No entanto, conforme aponta Dennett (1987, p. 297), o grau de sofisticação do nosso robô exige que ele seja capaz de direcionar seu comportamento de modo que possa lidar efetivamente com adversidades ambientais, e estas adversidades, por sua vez, não poderiam ser previstas em toda sua amplitude por nós, criadores do robô. Neste sentido, a atribuição metafórica de intencionalidade ao robô parece apresentar dificuldades, uma vez que este parece ser capaz de produzir determinados comportamentos direcionados ao mundo, comportamentos estes que não obtêm sua direcionalidade na intencionalidade de seu criador, mas sim na intencionalidade derivada do

que, ainda que a intencionalidade deste sistema não seja intrínseca, a pressuposição de estados semânticos torna-se útil para a predição de seu comportamento. O exemplo do termostato pode ser utilizado em analogia com o caso do robô, isto é, na medida em que nós, os criadores do robô, adicionamos estruturas formais que aumentam sua sofisticação semântica, mais nos aproximaremos do resultado desejado pelo projeto inicial.

¹² Utilizo o termo “contexto real” em oposição a “contexto metafórico”.

próprio robô.

Tendo em vista a definição de intencionalidade apresentada no início deste trabalho, parece ser possível dizer que o robô, ainda que possua intencionalidade derivada, a saber, derivada das intenções que constituem o projeto de seu criador, pode ser capaz de empreender comportamentos que apresentam intencionalidade, mais especificamente, direcionalidade ao mundo, sem que de fato sua intencionalidade (ou direcionalidade) tenha que ser intrínseca no sentido em que Searle a define. A descrição intencional (e semântica) de um sistema, portanto, parece não requerer a existência de algo como a intencionalidade intrínseca¹³, o que parece confrontar a afirmação de Searle de que o robô enquanto mera reprodução sintática da operação do cérebro humano só teria estados intencionais em um sentido metafórico.

Um outro problema a se considerar com a tese distintiva da intencionalidade diz respeito a pressuposição de Searle de que a intencionalidade só pode ser intrínseca em um sistema uma vez que certas capacidades causais sejam satisfeitas. Esta afirmação parece estar comprometida com uma forma de *essencialismo* em relação às características biológicas de um sistema. Uma posição essencialista pressupõe que para que uma determinada característica biológica X seja de fato uma característica de um organismo, é preciso que um conjunto limitado de propriedades esteja presente neste organismo de modo que possamos dizer efetivamente se este sistema possui ou não a característica X.

¹³ Dennett (1987) acredita que a objeção de Searle não está preocupada de fato com os aspectos semânticos dos estados mentais, mas sim com uma característica mais fundamental, a saber, os *qualia*. A descrição semântica de um estado mental, dentro da filosofia de Dennett, parece não ser dependente de nenhuma propriedade intrínseca do cérebro, mas sim de uma postura interpretativa adotada frente ao comportamento de um sistema. Neste sentido, parece não haver contradições entre a atribuição de estados mentais com conteúdo semântico a um sistema que reproduza o comportamento de um ser humano através da operação mecânica e sintática de símbolos. Searle teria, portanto, na visão de Dennett, confundido a questão da possibilidade de atribuição de estados semânticos (e, portanto, intencionais) a um sistema que realize operações sintáticas com a possibilidade destes últimos darem origem aos aspectos qualitativos dos estados mentais.

Dentro do contexto acima, a intencionalidade abordada a partir de uma pressuposição essencialista assumiria que houve um momento *determinado* na história evolutiva no qual um sistema deixou de ser um sistema não-intencional para se tornar um sistema intencional. Este tipo de posicionamento, todavia, enfrenta dificuldades semelhantes a uma classificação essencialista das espécies, isto é, como podemos determinar um fator exato que nos permita distinguir uma espécie de outra? Em outras palavras, quais são os fatores que nos permitem apontar para determinado momento na história evolutiva e afirmar que neste mesmo momento houve a separação efetiva entre os grandes símios e o gênero *Homo*?¹⁴. Uma vez que se assuma uma postura essencialista, uma investigação sobre o surgimento da intencionalidade e a delimitação de sistemas intencionais e sistemas não-intencionais parece estar sujeita a estes mesmos questionamentos. Neste sentido, se trasladarmos estes questionamentos para o caso do robô, notar-se-ia que não existe um momento exato na construção do robô que nos permita dizer que este tenha se tornado um sistema capaz de produzir estados intencionais efetivos, já que o Princípio da Acumulação do Design pressupõe um desenvolvimento gradativo do sistema, de modo que, dentro da abordagem de Searle, a delimitação dos aspectos causais capazes de produzir intencionalidade tornar-se-ia uma tarefa extremamente difícil.

FUNÇÃO E SIGNIFICADO

A presente análise demonstrou até aqui que a tese de Searle, na qual a distinção entre intencionalidade intrínseca e derivada é defendida, parece não ser sustentável uma vez que assumamos como ponto de partida um estudo baseado nos pressupostos de uma proposta adaptacionista da

¹⁴ “Espécies “bem definidas” certamente existem – o propósito do livro de Darwin é explicar as suas origens – mas ele nos desencoraja de tentar achar uma definição baseada em “princípios” [*principled definition*] do conceito de espécie.” (Trad. minha) (DENNETT, 1995, p. 45). Assim, como aponta Dennett, a proposta de Darwin não nos impede de ainda falarmos em espécies, mas impossibilita, por outro lado, definições exatas destas, ou seja, não existe um conjunto definido de propriedades que determine a essência de uma espécie. Neste sentido, o essencialismo seria incompatível com as explicações que se baseiam no princípio da seleção natural.

teoria da evolução. De forma resumida, um sistema capaz de produzir comportamentos direcionados ao mundo pode adquirir esta capacidade a partir de uma acumulação ordenada de competências regidas por processos mecânicos que, em uma análise mais elementar, realizam operações sintáticas como a comutação de 0's e 1's seguindo um conjunto de regras pré-estabelecidas. A conceptibilidade de um sistema nos moldes do robô descrito acima demonstra que não é possível “desenhar” uma linha capaz de distinguir entre o que se pode entender por intencionalidade intrínseca e o que se pode entender por intencionalidade derivada, visto que, no caso do robô, ainda que este tenha sua intencionalidade derivada de nós, agentes intencionais (no sentido intrínseco), sua intencionalidade derivada lhe conferiria a capacidade de produzir estados intencionais que não obtêm seu conteúdo representativo (ou semântico) na nossa intencionalidade, já que a adversidade ambiental do nicho ecológico no qual o robô está inserido exigiria que previssemos um número infinito de situações, projeto este que não seria realizável em uma perspectiva prática¹⁵.

Torna-se claro, neste ponto, que a reprodução sintática do sistema cognitivo de um ser humano é capaz de engendrar um sistema capaz de comportar-se como se tivesse estados intencionais com conteúdo semântico, ou, simplesmente estados intencionais que possuem significado. Neste sentido, sistemas que possuem intencionalidade derivada podem produzir estados intencionais que têm seu conteúdo derivado da sua própria intencionalidade derivada, o que parece excluir a hipótese segundo a qual o significado seria atribuído ou criado por um sistema com intencionalidade intrínseca. Se a atribuição de significado, neste contexto, não é uma propriedade intrínseca do cérebro humano, de onde provém então o significado que atribuímos aos nossos próprios estados mentais e aos de outros indivíduos?

Este questionamento fica claro no exemplo da “Terra Gêmea” apresentado por Hilary Putnam (1975). Putnam pede-nos que imaginemos

¹⁵ É importante ressaltar que o projeto não seria realizável em uma perspectiva prática caso a distinção entre intencionalidade intrínseca e derivada fosse verdadeira.

o caso de um homem que tenha sido teletransportado para uma Terra Gêmea, isto é, um planeta fisicamente idêntico a Terra, mas que difere somente no fato em que a água dos rios e dos lagos é composta por moléculas de XYZ ao invés de moléculas de H₂O, embora o termo que os nativos da Terra Gêmea utilizam para se referir a XYZ seja o mesmo que nós utilizamos para nos referirmos a H₂O, isto é, “água”. Neste sentido, o indivíduo teletransportado da Terra para a Terra Gêmea, ao expressar seu desejo por um copo de água, estaria ele se referindo ao composto de H₂O ou ao composto de XYZ? O seu desejo seria um desejo por H₂O ou por XYZ?

Tomando o contexto aduzido por Putnam, poder-se-ia reformular o questionamento colocado acima em uma forma mais específica, enunciando-o nas seguintes palavras: o que determina se a minha crença de que o líquido que escorre pela torneira quando eu a abro é um composto de moléculas de H₂O e não de moléculas de XYZ? Isto é, como determinamos que o significado de minha crença diz respeito ao composto de H₂O e não ao composto de XYZ?

Dennett, em *The Intentional Stance*, argumenta em favor de uma abordagem teleológica da atribuição de significado como resposta ao questionamento proposto acima¹⁶. Segundo Dennett, não existe um fator determinante no âmbito do indivíduo que explicita se a minha crença expressa pela proposição “O líquido que escorre da torneira é água” está se referindo ao líquido cuja composição molecular é H₂O ou XYZ. Não há nenhum fato resultante da análise neurofisiológica do meu cérebro que me permita afirmar se o conteúdo de minha crença se refere à água₁ (H₂O) ou água₂ (XYZ)¹⁷. Isto ocorre porque o indivíduo enquanto

¹⁶ O conceito de teleologia pode ser compreendido aqui como a atribuição de *função* a um estado mental considerando a sua relação com o ambiente no qual está inserido. Assim, como se notará nas linhas que se seguem, a determinação do conteúdo mental da crença de que o líquido é H₂O ou XYZ se dará somente na medida em que consideramos a *finalidade* ou *função* que esta crença exerce nas disposições comportamentais deste sistema dentro do ambiente no qual está inserido.

¹⁷ É importante lembrar que Dennett é antes um *eliminativista* do que um *reducionista*

considerado de forma alheia ao seu ambiente não possui estados mentais com significado; a atribuição destes, na abordagem de Dennett, se dá apenas na medida em que consideramos a inserção deste indivíduo em um determinado ambiente, de modo que a minha crença de que o líquido que escorre da torneira é água₁ só pode ter este valor semântico consoante a consideração das disposições que possuo em relação a este ambiente e a *função* que o meu estado intencional exerce no direcionamento do meu comportamento em relação às adversidades do ambiente.

Neste contexto, a minha crença sobre o líquido que escorre da torneira quando a abro possuirá diferentes significados quando me encontro na Terra e quando me encontro na Terra Gêmea, visto que a atribuição de valor semântico a um estado intencional só se dá na medida em que considero a função que este estado exerce na economia comportamental do indivíduo em relação ao ambiente no qual ele está inserido. O significado, por conseguinte, é indeterminado no que se refere a uma análise limitada (*narrow*) do indivíduo enquanto tal; a sua atribuição só pode ser dada mediante a consideração da função que atribuímos a um organismo quando pretendemos interpretar seu comportamento.

Esta concepção teleológica da atribuição de significado corrobora com a análise de Dennett sobre o estatuto ontológico da intencionalidade humana na perspectiva de uma abordagem evolutiva, uma vez que a capacidade de atribuir significado aos nossos estados intencionais tem sua origem na intencionalidade do processo da seleção natural. Esta última, através do Princípio da Acumulação do Design, nos moldou de tal modo

no que se refere aos entes da *folk psychology* (crenças, desejos, etc.). Em poucas palavras, Dennett não acredita que haja uma correspondência estrita de uma crença ou de um desejo com um determinado padrão de impulsos eletroquímicos, por exemplo. Este tipo de posicionamento, no entanto, não o impede de assumir uma forma de realismo em relação à *folk psychology*. Esta discussão, no entanto, extrapola os objetivos deste artigo. Para uma exposição detalhada sobre o assunto, Cf. DENNETT, 1987, pp. 13-43. Ver também ZAWIDZKI, 2007, *The Intentional Stance*, pp. 31-54 e *Real Patterns*, pp. 143-52; ELTON, 2003, *Adopting a Stance*, pp. 31-67 e *Real Patterns*, pp. 68-98; e TEIXEIRA, 2008, pp. 29-66.

que podemos direcionar nosso comportamento em *função* das adversidades ambientais, o que nos confere a capacidade de representação do ambiente no qual estamos inseridos. Esta capacidade representativa nos fornece grande vantagem evolutiva na medida em que podemos engajar-nos no teste de hipóteses sobre como agir no ambiente sem que tenhamos que nos submeter a situações adversas¹⁸.

Tendo em vista as considerações acima, é possível notar que a distinção proposta por Searle parece apresentar dificuldades em casos como o do robô, no qual um sistema com intencionalidade derivada é capaz de produzir comportamentos que representam conteúdos semânticos sem que este conteúdo semântico tenha sua origem em outro sistema com intencionalidade intrínseca. Se Dennett estiver correto ao propor a experiência de pensamento do robô, poderíamos concluir que a intencionalidade humana, assim como a do robô, é uma intencionalidade derivada do processo seletivo que deu origem ao *Homo sapiens*¹⁹, visto que não é necessário que um sistema tenha algo como a intencionalidade intrínseca para que tenha comportamentos direcionados ao mundo²⁰. Uma

¹⁸ Como aponta Dennett (1996), esta vantagem evolutiva é retratada de forma precisa por uma frase enunciada por Karl Popper: “Karl Popper, de forma elegante, disse certa vez que este aprimoramento de design [a capacidade representativa] ‘permite que nossas hipóteses morram em nosso lugar’” (Trad. minha) (DENNETT, 1996, p. 88)

¹⁹ É importante notar que Dennett (1987) considera o processo de seleção natural como a única fonte de intencionalidade intrínseca apenas no sentido em que sua intencionalidade não tem origem em outro lugar. A seleção natural, entretanto, não possui objetivos ou direcionamentos ao longo de seu processo tal como seres humanos ou animais exibem em seu comportamento. Conforme notado anteriormente, o processo da seleção natural, na perspectiva de Dennett, é um processo algorítmico, e, portanto, mecânico, simples e sem inteligência. Em outras palavras, a nossa capacidade de direcionar nosso comportamento ao mundo é uma capacidade derivada de um longo processo de seleção mecânica e sem inteligência, processo este que por si só não tem nenhuma capacidade de direcionamento tal como seres humanos ou animais.

²⁰ A intencionalidade do homem é, por um lado, intencionalidade derivada e, por outro lado, intencionalidade intrínseca. Isto fica evidente na medida em que consideramos que a intencionalidade apresentada pelo homem é uma *intencionalidade derivada* do processo de seleção natural e que ao mesmo tempo é uma intencionalidade capaz de atribuir ou “criar” significados, o que a caracterizaria, em contraposição à primeira consideração, como *intencionalidade intrínseca*. Neste sentido, a distinção entre intencionalidade intrínseca

abordagem teleológica do significado dos estados intencionais parece, neste contexto, conciliar o fenômeno da intencionalidade com uma explicação naturalista da mente que segue os pressupostos da teoria da evolução e do funcionalismo, sem que tenhamos que recorrer às distinções propostas por Searle entre intencionalidade intrínseca e intencionalidade derivada. Neste sentido, os desenvolvimentos do funcionalismo rotulados por Searle como Inteligência Artificial Forte não parecem estar comprometidos com uma abordagem na qual a atribuição de conteúdo semântico a sistemas formalmente ou sintaticamente construídos careça de explicação.

Abstract: The problem of intentionality in philosophy of mind regards the way human and other animals minds are related to the world, a problem that requires a careful analysis by a philosophical approach whose objective is to explain this topic. In *Mind, Brains and Programs*, John Searle offers a scathing criticism to functionalists approaches of intentionality and mental states' meaning which rely on what he calls "Strong Artificial Intelligence" program research. On Searle's view, the mere syntactic reproduction of the logical relationships of the human brain is not sufficient to reproduce a system with intentionality and meaning. Opposing Searle, Daniel Dennett argues for the thesis that intelligent apparently designed systems may have its origin in simple and mechanical process such as algorithmic process, which seems to indicate at first the possibility of an explanation of intentionality following these presuppositions. Having in mind Dennett's proposal, the objective of this article is to expose some aspects of Dennett's theory of intentionality and to point out some considerations that may enable a conciliation of a functionalist theory of mind and the phenomenon of intentionality, adducing for the process of natural selection as the fulcrum for this conciliation.

Keywords: evolution; functionalism; intentionality; meaning; Dennett.

e intencionalidade derivada apresentada por Searle não parece ser uma distinção adequada mediante as considerações sobre a teoria da evolução feitas até aqui.

Referências

- DENNETT, D. *The Intentional Stance*. Cambridge: MIT Press, 1987.
- _____. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York: Simon & Schuster, 1995.
- _____. *Kinds of Minds: Towards an Understanding of Consciousness*. New York: Basic Books, 1996.
- ELTON, M. *Daniel Dennett*. Cambridge: Polity Press and Blackwell Publishing, 2003.
- PUTNAM, H. (1973). *The Nature of Mental States*. In: CHALMERS, D. (Org.). *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*. New York: Oxford University Press, 2002.
- PUTNAM, H. (1975). *Mind, Language and Reality*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- SEARLE, J. (1980). *Minds, Brains and Programs*. In: HOFSTADTER, D.; DENNETT, D. (Orgs.). *The Mind's I*. New York: Basic Books, 2000.
- _____. (1984). *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- _____. (1992). *A Redescoberta da Mente*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- TEIXEIRA, J. *A Mente Segundo Dennett*. São Paulo: Perspectiva, 2008.
- TURING, A. (1950). *Computing Machinery and Intelligence*. In: COPELAND, B. *The Essential Turing*. New York: Oxford University Press, 2004.
- ZAWIDZKI, T. *Dennett*. In: *Oneworld Thinkers*. Oxford: Oneworld Publications, 2007.



A DESCRIÇÃO DO AGORA EM HUSSERL

Aron Pilotto Barco¹

Resumo: Qual o sentido de dizer “agora”? Estamos habituados às relações temporais estabelecidas por pontos de referência (como “ontem”), distintos entre si por medições e contagens de tempo (que utilizam estalões, como “dia”). Pois, o agora é somente mais um desses pontos? Husserl nos diz que não é olhando somente para o tempo já partilhado em comum pelo mundo que compreenderemos qual o sentido do agora. Neste artigo procuro seguir a teoria do tempo de Husserl a fim de defender como a perspectiva fenomenológica pode clarear as distinções pertinentes entre “ponto” e “agora”, especialmente quando compreendermos “agora” como *origem* que encerra em si problemas categorialmente distintos daqueles referentes às medições no tempo objetivo.

Palavras-chave: agora; tempo; fenomenologia; Husserl.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás.

INTRODUÇÃO

Há uma sombra no centro da investigação fenomenológica que o trabalho analítico de Husserl esforçadamente busca capturar, vacilante quanto ao seu sucesso. Esta sombra reside na tarefa fundamental de desvendar o que é o “agora”. O tempo é um dos maiores – senão o maior – problema da fenomenologia. A temporalidade da consciência é o fundamento último para Husserl, desde o surgimento do problema no curso de 1905 até seus últimos escritos na década de 1930², e o “agora” está em seu centro; tomada a perspectiva em primeira pessoa, notamos que para a consciência é sempre agora enquanto, por outro lado, como a consciência é inextirpável do mundo, também o é a conexão da consciência do “agora” com o “agora” do mundo em seu tempo físico-cósmico. No linguajar husserliano, trata-se do encaixe necessário entre a perpétua atualidade temporal da consciência (ou, como denomina o Husserl tardio, o presente fluente) com o tempo medível por qualquer um. Esta conexão significa a virada do subjetivo para o intersubjetivo, de *um agora* que é apenas “meu” para *o agora* de um “nós”; e não há nada melhor para definir qual o significado de “realidade” do que o agora universal.

Então, para empreender a tarefa de compreender este conceito central na questão do tempo, como é de praxe na fenomenologia, trataremos de alguns modelos compreensivos que o pensamento fenomenológico busca superar. Talvez a mais danosa dessas figuras representativas seja a representação geométrica do presente afigurando um gráfico temporal. Costumeiramente, um gráfico temporal é traçado fazendo uso de uma reta, esta representado o fluxo temporal (tanto rumando para o futuro, ou dirigindo-se à consolidação do passado), e nela o “agora” é identificado por

² Os textos reunidos do curso de 1905 e outros demais dispersos datados até 1917, hoje compõe o volume X da Husserliana (as obras completas de Husserl, comumente abreviadas como Hua), *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (HUSSERL, 1994). Além dessa obra seminal, há também o volume XXXIII *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*, de 1918, e *Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929–1934)*, *Die C-Manuskripte* (HUSSERL, 2006b), material extra da Husserliana contendo todos os últimos escritos de Husserl acerca do tema.

um ponto médio, intermediando passado e futuro, uma espécie de limite temporal entre o *ainda-não-é* do *já-foi*. Ou seja, a compreensão habitual posta em funcionamento neste tipo de representação equipara o sentido do agora à figura geométrica do ponto; o agora seria temporalmente adimensional assim como um ponto é espacialmente adimensional. A interpretação realista segue que “agora” seria a passagem instantânea entre futuro e passado. Sendo assim, quais problemas surgem se levarmos esta compreensão ao escrutínio fenomenológico?

Husserl, no que talvez seja seu livro mais conhecido, o primeiro volume de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (2006a), deu exatamente esta cara ao agora, afirmando que “todo agora atual se transforma num ‘ainda há pouco’, este ‘ainda há pouco’ por sua vez e continuamente em novos ‘ainda há pouco’”, tal que “o agora atual é necessariamente e permanece algo pontual, uma forma que persiste para sempre nova matéria.” (2006a, p. 186). Porém, na página seguinte, encontramos: “todo agora de vivido possui um horizonte de vividos que também têm justamente a forma originária do ‘agora’, e como tais constituem um único horizonte de originariedade do eu puro, o seu *agora* de consciência completo e originário” (2006a, p. 187). No mesmo trecho temos “agora” como “algo pontual”, mas como detentor de “um horizonte de vividos”. Como algo pontual pode conter todo um horizonte?

Porém, não é nesta obra que encontramos a mais profunda análise de Husserl sobre o tema. À luz da obra fundamental sobre fenomenologia do tempo, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, as *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* (1966), veremos que este modo de compreender o agora como “ponto central na reta do tempo” revela-se falho quando atentamos à consciência do que *agora-mesmo-foi*, a consciência do que efetivamente *é* enquanto estamos falando “agora”. Trata-se de uma noção evidente que não é preciso *lembrar* (no sentido forte) o que *agora-mesmo* se fez para saber o que se está a fazer. Fosse assim, a consciência atual, esta com a qual se diz “agora”, seria sempre um depois – o transcorrer do tempo seria em verdade um constante desaparecimento

da consciência para ela mesma. Ou seja, não há sentido em dizer que não haja uma consciência atual em seu agora, pois implicaria em apagar (ou esquecer) ao *que* o sentido deste dêitico aponta e a confinar a compreensão do ser da consciência à sua própria capacidade de retenção. Husserl é um crítico feroz desta noção:

O que é “doador” à percepção é necessariamente algo temporalmente estendido, não algo com o caráter de um mero ponto no tempo. Isso é evidente. Ainda, quanto à essência da percepção, enquanto seu caráter temporal está em causa, de fato a ele pertence um privilégio necessário de um “agora” e uma graduação gradual rumo ao agora – um tipo de relação de ascensão e intensificação na direção do ponto-zero; e na direção oposta, um embaçamento à indistinção, que, no entanto, não essencialmente aparece enquanto tal. [...] Que toda a realidade reside no indivisível ponto-do-agora, que na fenomenologia tudo deva ser reduzido a esse ponto – isso são altas ficções e conduz a absurdos (HUSSERL, 1966, p. 168-169).³

Estes são alguns dos motivos que fazem da questão do agora e do presente um tema capital da fenomenologia. Ela aparece enquanto instância decisiva para a tese basilar de que a eclosão do mundo se dá nos atos de apresentação (*Gegenwärtigung* – a apreensão de algo presente à consciência), e de presentificação (*Vergegenwärtigung* – o “trazer” ao presente de que a consciência é capaz, como numa recordação). Em ambos estes atos intuitivos, o presente (*gegenwart*) surge como a fonte de onde emanam *continuadamente* todos os processos de consciência, e por isso, o perpétuo “lôcus” temporal da subjetividade. Desta forma, frente a essa tal mudez da gênese da consciência do tempo, o dêitico “agora” aponta para o quê?

³ Das der Wahrnehmung “Gegebene” ist notwendig ein zeitlich Ausgedehntes, nicht ein bloß zeitlich Punktuell. Das ist evident. Zum Wesen der Wahrnehmung gehört hinsichtlich des Zeitcharakters aber die notwendige Bevorzugung eines “Jetzt” und eine graduelle Abstufung gegen das Jetzt hin, eine Art Steigerungsbeziehung gegen den Nullpunkt, in der umgekehrten Richtung ein unklares Verschwimmen, das aber als solches nicht wesentlich erscheint. [...] Daß alle Realität in dem unteilbaren Jetztpunkt liegt, daß in der Phänomenologie alles auf diesen Punkt reduziert werden sollte, das sind lauter Fiktionen und führt zu Absurditäten.

O PRESENTE EXTENSO

O tema que anunciamos aqui já foi proposto diretamente para Husserl. Dorion Cairns registrou a conversa que teve com Husserl e Fink em 1931, exatamente quando levantou esta questão:

Levantei a dúvida se o ponto-agora era percebível como um *ponto*, se não era um limite ideal do estreitamento do presente especioso, algo indicado (*angedeutet*) pelo presente especioso, mas não estritamente percebido. Nesta esfera, disse Husserl, não há nada como um ideal. É verdade que para toda continuidade experienciada pode-se dispor uma continuidade matemática, mas este processo de matematização, de logicização, é secundário. [...] Ele voltou à análise da consciência do tempo, e desenvolveu sua característica de ser mais que uma fronteira entre passado e futuro, já que dela o passado emana e nela o futuro é atualizado (CAIRNS, 1976, p. 17).⁴

Antes de qualquer exegese textual, para entender os propósitos de Husserl precisamos lançar mão de alguns conceitos básicos de sua análise da consciência do tempo. A análise de Husserl tem início na tese de Brentano de que presente e passado mantém uma conexão não-associativa e dada de antemão: o passado está presente à consciência atual como uma unidade intencional. Portanto, no presente há consciência tanto do “agora” como do “não-agora”⁵. “Agora” enquanto percepção do mundo circundante e presente; “não-agora” enquanto consciência de

⁴ I raised the doubt whether the now-point as point was perceivable, whether it was not as ideal limit of the narrowing down of the specious present, something indicated (*angedeutet*) by the specious present, but not strictly perceived. In this sphere, said Husserl, there is nothing like an ideal. True, to every experienced continuity a mathematical continuity can be fitted, but this process of mathematization, of logicizing, is a secondary one. [...] He returned to the analysis of the time-consciousness, and developed its characteristic of being more than a mere boundary between past and future, since out of it the past springs and in it the future is actualized.

⁵ O que não significa que ambos estejam homologados: “(...) os conteúdos primários que se estendem no agora não podem permutar a sua função temporal, o agora não pode apresentar-se como não-agora, o não-agora não pode apresentar-se como agora. De fato, se fosse de outro modo, todo o contínuo de conteúdos poderia ser visto como agora e, consequentemente, como coexistente, e de seguida de novo como uma sucessão. Isso é evidentemente impossível” (1966, p. 322).

experiências passadas.

A primeira tarefa fenomenológica é explicar como pode haver consciência da não-atualidade. Para Husserl isso nos mostra como as condições de formação do passado também se encontram no presente, uma vez que a doação do não-agora é sempre no presente. Como é evidente, um presente que constitua o passado não pode atuar como ponto, pois é devido à consciência do ser presente que há passado, tal que o passado só existe em função do presente. Sem muitas dificuldades podemos aplicar o mesmo para o futuro: também as expectativas são um não-agora na consciência atual, e é devido a uma “projeção expectativa” desempenhada pelo Ego em seu presente que pode haver a constituição de um futuro.

Se em consciência temos conjuntamente uma profundidade de “passado” e uma abertura ao “futuro”, fornecendo conteúdo para a constituição de passado e futuro propriamente ditos, é porque ela não está *pulando* de agora em agora, mas sim se desenrolando numa duração específica. Melhor diz Husserl: “a percepção da duração pressupõe ela própria a duração da percepção” (1966, p. 22)⁶. A consequência fundamental desta evidência fenomenológica é justamente a temporalidade da consciência. Para que seja possível algo como uma “percepção do tempo” é preciso haver uma temporalidade da consciência. Ou melhor, *a consciência deve estar no tempo e o tempo deve estar na consciência*. A fundo, trata-se de uma fórmula simples: o tempo só pode aparecer para nós porque a consciência é temporalizada, e sabemos que a consciência o é porque transcorre continuamente assim como o tempo, encontrando-se no agora e estendendo-se num antes e num depois. Esse modo de ser da consciência é o que possibilita *a priori* todo acesso ao passado. Mesmo em seu horizonte total, o passado é o conjunto destas retenções, pois “cada retenção é em si mesma uma modificação contínua que, por assim dizer, traz em si, na forma de uma cadeia de adumbramentos, a herança do

⁶ [...] daß Wahrnehmung der Dauer selbst Dauer der Wahrnehmung voraussetzt.

passado” (1966, p. 29-30)⁷.

A fenomenologia não pode deixar a consciência – no caso, do tempo – ser compreendida como um correlato subjetivo, como se “estudássemos então, no fundo, apenas as condições subjetivas de possibilidade de uma intuição e de um específico conhecimento do tempo” (1966, p. 5)⁸. Em fenomenologia, altera-se o ângulo a partir do qual se pensa o tempo: em vez de falarmos de movimentos e/ou modificações que duram um valor *t* de tempo, falamos na *duração de atos vivenciados*, atos como a percepção de movimentos e/ou modificações. Ora, como isso nos leva a tese da extensão do presente? Algumas características triviais da percepção precisam ser sublinhadas:

(1) Toda percepção se insere num contínuo de percepções, um verdadeiro fluxo de consciência, e por isso as percepções não são unidades discretas. Por “fluxo”, Husserl implica a continuidade incindível da vida de consciência. Mesmo que lhe isolemos um trecho, nele encontraremos sempre e novamente um fluxo. O que não significa que não seja possível isolar uma determinada percepção no fluxo de vivências, uma vez que toda percepção mantém uma coesão interna que a diferencia das outras (i.e., relações de identidade que a mantém a mesma enquanto perdura, só tornando-se *uma outra* percepção quando o estímulo cessou ou mudou drasticamente). Se tomarmos como exemplo a audição, veremos que quando alguém ouve uma nota ele não precisa recordar a nota anterior: ela ainda está “lá”. De fato, a música inteira está “lá” formando-se propriamente como melodia que é.

(2) Com este exemplo, encontramos a característica de que não há qualquer necessidade de lembrar a percepção que “*agora-mesmo acontece(u)*”, como mencionamos acima. Se falamos em fluxo da consciência, falamos

⁷ [...] jede Retention in sich selbst kontinuierliche Modifikation ist, die sozusagen in Form einer Abschattungsreihe das Erbe der Vergangenheit in sich trägt.

⁸ [...] im Grunde nur die subjektiven Bedingungen der Möglichkeit einer Zeitschauung und einer eigentlichen Zeiterkenntnis studierten.

num contínuo, e como tal não há aí qualquer pulo entre partes (convicção de Husserl que lembra o lema “*Natura non facit saltus*” de Leibniz). O conteúdo que vai passando temporalmente não é um agora superado e deixado para trás, não é suplantado por uma nova vivência, mas é parte ainda do mesmo fluxo de vivência atual, como o prolongamento do ato no desenrolar de sua duração ao qual só conseguimos nos referir como um “*agora-mesmo-passado*” (ou, na metáfora de Husserl, uma “cauda de cometa”). Husserl denomina esta extensão de consciência do que agora-mesmo passou de *retenção*, precisamente porque a consciência que permanece não tem mais o estímulo, e sim retém isto que “*agora-mesmo acontece(u)*”. Não há “pulo” intencional do presente rumo ao passado, por isso o presente deve ser constituído não só do que agora é.

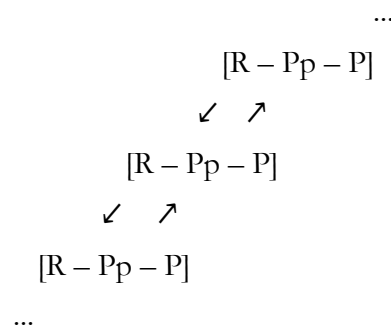
(3) Da mesma forma que há uma profundidade retencional na consciência, a estrutura projeta-se também para possibilitar a constituição do futuro. Em toda percepção há uma constante expectativa involuntária quanto ao que *está para ocorrer*, tanto que podemos ser surpreendidos ou desapontados quando o que ocorre destoa de tal expectativa (ex.: ao experimentar o súbito ou o repentino). Isso mostra como a consciência constantemente se projeta sobre o que virá. E isso não como expectativa, que é gerada de acordo com os cursos regulares de experiências passadas, mas enquanto a forma primordial de toda expectativa, a qual Husserl denomina *protensão*. Diferentemente da retenção, a protensão é “uma intenção dirigida ao futuro, como um tender e um empenhar-se que estão dirigidos ao porvir” (HUSSERL, 2001, p. 129)⁹. Este caráter torna-se especialmente nítido quando experimentamos a decepção, a quebra de expectativa.

(4) Há ainda, por fim, a não resolvida passagem do que é possibilidade na protensão para o que é já efetivo na retenção, isto é, a instância onde o ser literalmente matiza a consciência. Esta instância nuclear

⁹ [...] an *intention* directed into the future, as an intending and striving that is directed forward.

é denominada por Husserl como *proto-apresentação*¹⁰: é apresentação por ser a consolidação de uma intenção, e diz-se ainda proto- (*Ur-*) porque o faz de modo originário. E assim atua como um limite, pelo qual avançamos e mapeamos a origem temporal da consciência sem, contudo, reduzi-la a um ponto de instantaneidade (exatamente como o limite matemático não se reduz a um ponto, mas ao invés possibilita definir o comportamento de uma função ao se aproximar de um determinado valor; em nosso caso, o valor seria aquele que determina a fronteira entre passado e futuro).

Da associação entre 1, 2, 3 e 4 desponta o núcleo da tese do presente extenso (o que Cairns chamou de “presente especioso”). O campo de passagem entre um componente para o outro é nada menos que o *campo* do presente. A concatenação dos três componentes no fluxo significa a continuidade da consciência. Vejamos isso graficamente. Sendo *R* a retenção, *Pp* a proto-apresentação e *P* a protensão, temos bloco $[R-Pp-P]$ enquanto fórmula da apreensão de cada fase do conteúdo, onde cada *R* contém em si o bloco anterior e cada *P* projeta o bloco seguinte:



¹⁰ Em 1905, o termo utilizado por Husserl é “*Urimpression*”, proto-impressão, substituído em 1918 por “*Urpräsentation*”, proto-apresentação. Lembrando que Husserl usa o termo de origem latina *präsentation* precisamente para que este conceito não seja confundido com a apresentação da *gegenwärtigung* (*gegenwart*: presença, presente). A mudança de proto-impressão para proto-apresentação se deu pelo simples motivo de recorrer a um termo mais preciso, visto que a ideia implícita a “impressão” é a de uma consciência passiva, meramente afetada pelo que percebe. Husserl, que foi um severo crítico do naturalismo ao longo de toda sua carreira, sempre teve cuidado em não reduzir a subjetividade à condição passiva e determinada, nem a condição de completamente livre e determinante.

Neste gráfico¹¹ cada nova fase da percepção contém não apenas a retenção da fase anterior, mas todo horizonte retencional, desde o passado mais recente até o mais remoto, como também todo o bloco anterior (incluindo a protensão). Da mesma forma, o constante protender adiante da consciência lhe mantém aberta ao passar e à apresentação porvir, “levando” o bloco como um todo, somando-se ao rastro da retenção e formando o contínuo do presente.

Porém, nada disso significa que resolvemos a descrição fenomenológica do agora pela descrição do presente: “agora” e “presente” não são o mesmo. O presente, como vimos, é um contínuo de vir-a-ser ao ser efetivo, e somente nele e por ele que podemos “lançar” o dêitico, por ele que podemos dizer “agora”. Mas essa teoria tem peso decisivo em nossa questão por causa do conceito de proto-presentation: não seria este o componente que resolve a aporia? É a proto-presentation o mais autêntico “agora”?

A ANÁLISE ENTRE INSTANCIAÇÃO DE COMPONENTES DISCRETOS E CONTÍNUOS

Apesar de, como já vimos, Husserl ser um crítico feroz da noção de puntiformidade do presente, ao longo de *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1966) também há “deslizes” em direção a este entendimento. Nesta obra o filósofo utiliza a terminologia do “ponto-agora”, e em algumas passagens notadamente se contradiz na caracterização do “agora”. Por exemplo, no mesmo manuscrito de 1905, lê-se: “Todo tempo percebido é percebido como passado que termina no presente. E o presente é um ponto-limite”¹². Já na página seguinte, lê-se:

¹¹ O gráfico não é o mesmo que o utilizado por Husserl (1966), onde a estrutura $[R-Pi-P]$ não é mostrada diretamente, mas antes deduzida através dos automorfismos $x \rightarrow x' \rightarrow x'' \dots$, cuja iteração significa as diversas camadas de retenção das ‘fases’ do objeto temporal. Contudo, já que nesta mesma obra Husserl corrige problemas no gráfico, adotamos esta que é uma versão confeccionada por Alves seguindo as correções de Husserl (ALVES, 2003, p. 173).

¹² Jede wahrgenommene Zeit ist wahrgenommen als Vergangenheit, die in Gegenwart terminiert. Und Gegenwart ist ein Grenz-punkt.

É evidente que cada ponto temporal tem o seu antes e o seu depois e que os pontos e extensões que estão antes não podem ser comprimidos ao modo de uma aproximação de um limite matemático. [...] Se houvesse um ponto limite, então corresponder-lhe-ia um agora que nada teria precedido, o que é evidentemente impossível (HUSSERL, 1966, p. 69-70).¹³

Mas o problema não surge por mero descaso, o próprio caráter desta instância que a análise quer descrever é dúbio. É certo que a percepção flui e continuamente passa, mas se dizemos que *passa* é porque podemos “observá-la” como que de um “ponto estático”. Em outras palavras, a própria atualidade é perpétua, falamos sempre a partir do agora. O tempo percebido aparenta então ser dúbio: “O tempo é rígido e, no entanto, o tempo flui” (idem, p. 64)¹⁴. Frente a este impasse, o olhar analítico vê-se em apuros ao tentar *instanciar* algo como um ponto-agora, um princípio exato e inextenso da irrupção do tempo – especialmente porque este ponto deveria estar no centro da continuidade que a fórmula $[R-Pp-P]$ quer expressar.

Obviamente, Husserl não defende o uso do termo “ponto-agora” nem quer descrever uma puntiformidade no agora, seu propósito é outro. A terminologia de Husserl se encaminha no sentido de *apontar* para a atualidade generativa do tempo. A verdadeira descrição fenomenológica da atualidade fluída é o que a fórmula $[R-Pp-P]$ quer expressar; não enquanto partes menores e atômicas do presente, mas antes como nossa forma de compreender a passagem que segue ininterruptamente de um *quase-aí* para um efetivamente *acontecido*. Estas afirmações encontram-se com uma necessidade levantada por Husserl de que cada agora – tematizado pela consciência no seu atentar para o tempo – pode ser sempre e novamente dividido (em trechos que também se deixam expressar por $[R-Pp-P]$)

¹³ Es ist evident, daß jeder Zeitpunkt sein Vorher und Nachher hat, und daß die Punkte und Strecken vorher sich nicht verdichten können in der Weise einer Annäherung an eine mathematische Grenze [...] Gäbe es einen Grenzpunkt, so entspräche diesem ein Jetzt, dem nichts vorangegangen wäre, und das ist evident unmöglich.

¹⁴ Die Zeit ist starr, und doch fließt die Zeit.

(cf. HUSSERL, 1966, §38), da mesma forma que todo contínuo pode ser infinitamente dividido em novos contínuos¹⁵. Husserl deixa claro nesta passagem:

Deve ainda notar-se que, ao falarmos de “ato perceptivo” e ao dizermos que ele é o ponto do perceber propriamente dito, a que se agrega uma sequência contínua de “retenções”, não descrevemos com isso quaisquer unidades temporais imanentes, mas sim precisamente momentos do fluxo (HUSSERL, 1966, p. 75).

Isto é, Husserl nos provoca a seguir uma direção muito mais frutífera do que meramente tomar o “ponto-agora” como um *verdadeiro* ponto no centro da extensão do presente: a direção de ver além das incapacidades desta linguagem analítica, e notar que todas as determinações alcançadas no campo fenomenológico, de tão “cruas” que são, encontram-se sempre e intrinsecamente cercadas por uma margem de indeterminação. Afinal, estamos falando do apriorístico, nível zero de onde se originam os sentidos. Como argumenta Alves:

A estratégia de Husserl é precisamente essa: utilizar, por um lado, a linguagem da descontinuidade, porque ela é o único instrumento analítico possível para perscrutar a estrutura interna da percepção, mas, por outro lado, mostrar também, a cada momento, que os “elementos” que assim se obtêm contêm já uma estrutura que impede que eles sejam tomados como puros pontos inextensos, quer dizer, como unidades absolutamente autônomas e descontínuas. A dissociação

¹⁵ A origem histórica desta posição está claramente em Aristóteles. Apesar de Husserl não se referir diretamente ao filósofo grego, suas descrições do contínuo encontram-se perfeitamente com as de Aristóteles no livro VI da Física, e.g.: “[...] nada que é contínuo pode ser composto de indivisíveis: e.g. uma linha não pode ser composta de pontos, sendo a linha contínua e o ponto indivisível. As extremidades de dois pontos não podem ser *umas* (já que num indivisível não pode haver extremidades distintas de outras partes) nem *juntas* (já que aquilo que não tem partes não pode ter extremidades, se distintos a extremidade e a coisa da qual é extremidade)” (ARISTÓTELES, 1942, p. 316; trad. nossa). Em Husserl, cf. 1966, p. 99, p. 255-257, e p. 232-233. Contudo, ao menos no desenvolvimento destas mesmas partes citadas, Husserl diverge de Aristóteles no que toca à divisibilidade do contínuo. Husserl afirma que a divisão do contínuo da percepção esbarra em componentes que são *quasi-momentos*, cuja divisão não faz mais sentido para a consciência, pois são tão insignificantes que agiriam como limites matemáticos do contínuo.

analítica da continuidade do ato em fases encontrará sempre elementos que possuem já uma certa “extensão”, que são *campos* e não *pontos* (ALVES, 2003, p. 146).

Segundo a leitura de Alves, estamos fadados à descontinuidade desta linguagem, pois não há outro instrumento analítico disponível. A fundo, os elementos e fases da análise fenomenológica da consciência do tempo não são pontos, não são adimensionais. Mas, então, como pode nascer o entendimento de que são puntiformes? A origem deste desentendimento está no próprio modo de operação da análise. Como disse Alves, a análise é uma linguagem da descontinuidade, i.e., ela formula para si componentes discretos, diferenciados entre si. Mesmo no caso da análise de um contínuo, opera-se com a sua fragmentação. A fórmula $[R-Pp-P]$ é uma fragmentação do contínuo do presente temporal em fases. Também por isso, toda a análise resulta em abstrações: não é o caso de que um rio esteja dividido em fases, de que um trecho que vejo é “este pedaço”. Não se pode cindir um contínuo sem transformá-lo em outra coisa. Não se pode tomar um componente extenso como um ponto sem suprimir suas dimensões. Ou seja, estas são operações abstratas, que só funcionam *em função* de elementos mais básicos.

No que provavelmente foram as últimas linhas escritas por Husserl, a frase final de sua última obra revela precisamente a preocupação de se tomar nossas formulações abstratas ou nossos símbolos, utilizados para tornar inteligíveis nossas vivências mais complexas, pelas próprias vivências. O caso extremo deste problema seria tomar toda a natureza pelo nosso esquema conceitual:

A natureza pode ser pensada como uma multiplicidade definida, e podemos tomar tal ideia como base hipotética. Mas, enquanto o mundo é mundo do conhecimento, mundo da consciência, um mundo com seres humanos, tal ideia é absurda para ele a um nível insuperável (HUSSERL, 1970, p. 285).¹⁶

¹⁶ Nature can be thought as a definite manifold, and we can take this idea as a basis hypothetically. But insofar as the world is a world of knowledge, a world of consciousness, a world with human beings, such an idea is absurd for it to unsurpassable degree.

Pois, aquele modo de entender o agora (que homologa seu sentido ao da figura geométrica do ponto) é também fruto de um esquema conceitual – no caso, da consciência do tempo –, e procede formulando uma geometria do contínuo temporal. Como toda a análise, seus objetos são abstrações discretas, recortadas do contínuo temporal. Dessa maneira, todo ponto que imputarmos neste quadro para afigurar o agora não pode lhe substituir. Logo, o conceito de “ponto-agora” não passa de um efeito colateral do uso de nosso instrumentário analítico. Husserl sabe disso, sabe que operamos com conceitos abstratos e distintos, mesmo que estejamos lidando com vivências, e vivências não podem ser cindidas pela análise sem que lhe retiremos características vitais. Os componentes que resultam da análise, portanto, só funcionam em níveis abstratos; ou, nas palavras de Husserl: “A mera forma é admitida como uma abstração e, portanto, desde seu princípio, a análise da intencionalidade da consciência do tempo e sua conquista é uma análise que *só funciona no nível das abstrações*” (HUSSERL, 2001, p. 173)¹⁷.

Mesmo que, contra isso, se diga que a análise só pode instanciar algo – e tal efeito só pode vir a ser notado – se, de fato, houver ontologicamente um conteúdo se destacando num campo que é apenas aparentemente indistinguível, a resposta Husserliana é: a consciência não pode “objetificar” o presente como se estivesse “olhando” para seu acontecer a partir do passado; antes, a consciência é necessariamente consciência em cada uma de suas fases¹⁸ – pontuando mais uma vez –, é *temporalmente extensa*, tal que não pode recortar uma “fase” sua como se

¹⁷ Mere form is admittedly an abstraction, and thus from the very beginning the analysis of the intentionality of time-consciousness and its accomplishment is an analysis that works on [the level of] abstractions.

¹⁸ Sobre a questão, cf. HUSSERL, 1966, pp. 119 e sgs., ex.: “A fase inicial pode tornar-se um objeto apenas depois de ter decorrido no modo indicado, por meio da retenção e da reflexão (ou reprodução). Mas, se fosse ela intencionada apenas na retenção, então o que confere a ela o rótulo ‘agora’ permaneceria incompreensível. [...] É apenas um disparate falar de um conteúdo ‘inconsciente’ que apenas subsequenteiramente tornar-se-ia consciente. A consciência é necessariamente consciência em cada uma de suas fases. [...] Se a consciência primária não estivesse aí, nenhuma retenção seria concebível: a retenção de um conteúdo inconsciente é impossível.”

parasse sua própria transcorrência temporal e apontasse “aí está a proto-presentação”, “isso aí é o agora”. A análise é também uma reflexão e como toda reflexão se realiza *depois* da experiência, lidando, portanto, com conteúdos *retidos*, que foram antes também protensão e proto-presentação numa unidade indissociável de transcorrência. Por isso, afirmamos mais uma vez que a análise só pode discernir *abstratamente* as fases do fluxo.

A fenomenologia de Husserl não é ingênua quanto a estes modos de operar da análise. Se algo é posto em análise é porque este algo figura como um objeto, e a formação objectual é uma atividade intencional e judicativa¹⁹. Atividade que tematiza intencionalmente certos conteúdos em detrimento de outros, obedecendo às funções cinestésicas da motivação, dos nexos próprios do fenômeno, e dos sentidos pré-estabelecidos historicamente, que os individualizam e identificam nos níveis mais elevados de predicação. Este é o processo da constituição objectual, anterior e necessário para toda a análise, no qual o Ego toma para si um objeto. Em meio a este processo está uma característica vital para a presente investigação: a formação temporal de *unidade*. Esta formação dá-se da seguinte forma: todo conteúdo de consciência que permanece idêntico numa certa duração é uma unidade, e, como é evidente, só o que se apresenta como unidade para a consciência pode ser um (e só um) objeto para a consciência. Duas unidades de conteúdo nos apresentam dois objetos, ou um objeto em relação com outro.

A relevância desta noção para a questão deste texto aparece na seguinte passagem de Husserl: “temos diversas formações de unidade, transformações contínuas de modos de doação – mas *através das linhas de transformação que correspondem a cada ponto de duração, nós temos uma unidade: o ponto tonal*” (1966, p. 108-109; grifo nosso)²⁰. Husserl opera aí uma

¹⁹ Cf. HUSSERL, 1973, pp. 72 e sgs. E.g.: “[...] um objeto é o produto de uma operação objetificadora do Ego e, em sentido significativo, de uma operação de julgamento predicativo”.

²⁰ [...] haben wir eben verschiedene Einheitsbildungen: Beständige Wandlung der Gegebenheitsweise – aber durch die Wandlungslinien hindurch, die jedem Punkt der Dauer entsprechen, eine Einheit: der Ton-Punkt.

associação intencional entre os sentidos de *unidade* e de *ponto* (no caso, da tonalidade de um instrumento), na qual qualquer unidade constituída no fluxo pode ser nomeada um “ponto” no fluxo. Uma vez que cada um dos diversos conteúdos emergentes das vivências formam unidades de sentido, quando visualizamos vivências numa sequenciada disposição temporal (i.e., olhamos retroativamente para o passado), os pontos mostram-se precisamente como referências a um tempo *diferente* do atual. Somente se meu *ponto de referência* esvaneceu, se a unidade de conteúdo estimulante cessou, somente assim posso iterar minhas vivências numa ordem cronológica, sempre em referência à atualidade. Logo, são estes pontos que fixam posições temporais que servem como referência para o Ego: os pontos de referência. Posso dizer “tal como naquela vez” porque “naquela vez” vivenciei algo distinto, uma unidade estimulante internamente coesa. Isso também se aplica ao “ponto-agora”; é por força objetificadora da consciência que transformamos uma duração temporal em um ponto de referência. Neste caso extraordinário, o ponto é lançado bem onde o fluxo passa, tornando-se já um conteúdo sedimentado, uma possibilidade que se fechou ao se concretizar.

“AGORA” COMO INSERÇÃO DA SUBJETIVIDADE NO TEMPO

Contudo, definir o “agora” como conceito abstrato ainda não é o suficiente para nossa questão inicial. Até este ponto, abordamos tudo que o agora *não é*. Falta o passo final em que é preciso mergulhar na experiência que origina esta abstração, visando esclarecer construtivamente o que é o agora no campo fenomenológico. Na “topologia” fenomenológica de Husserl, os pontos de referência (ex.: “depois”, “ontem”, “amanhã”) estão localizados na esfera do suspenso “tempo objetivo”, o tempo dos relógios, a esfera comunitária de acertos sobre o tempo. Já o agora permanece como um ponto de referência especial, que não aponta com firmeza e precisão para uma duração no tempo objetivo, por estar aparentemente restrito à esfera subjetiva. Contudo, esta divisão não se sustenta. Mesmo que a fenomenologia coloque o “tempo objetivo” entre parênteses para fazer emergir a temporalidade da consciência, a forma

universal do tempo subjaz as gramáticas de ambas. É o que vemos numa formulação particularmente clara de *Experiência e Juízo* (1973), texto escrito na metade final da década de 1930, onde se lê: “Tudo tem sua unidade naquilo em que tem fixada sua posição temporal neste mundo objetivo, seu lugar no tempo objetivo”, e mais a frente:

Antes de toda questão sobre a realidade objetiva – antes da questão sobre o que dá a certas “aparições”, os objetos intencionais doando-se em experiências intuitivas, o privilégio pelo qual lhe adjudicamos o predicamos “verdadeiro” ou “objeto real” – está o fato da propriedade essencial de todas as “aparições” serem *doadoras de tempo*, e isso de tal maneira que todos os tempos dados se inserem em *um tempo*. Tem, por conseguinte, todos os indivíduos percebidos e percebíveis a forma comum do tempo (HUSSERL, 1973, p. 164).²¹

Disso segue uma interpretação errônea – mas amplamente divulgada – da fenomenologia do tempo de Husserl: a de que sua perspectiva nos fornece a dicotomia de um tempo subjetivo e outro objetivo. O que Husserl nos mostra nessa passagem é que a aparição – sempre para uma consciência – é um acontecimento doador de tempo, e ser doador de tempo significa tanto marcar o início de um processo no tempo interno da consciência (ao modo da fórmula $[R-Pp-P]$), como também um processo passível de contagem (i.e., um agora a partir do qual se conta uma duração). Se cessa o estímulo para a percepção, o percebido deixa de ser “agora”. Deste modo, a própria aparição implica a sua temporalização, a qual podemos nos referir com os pontos de referência “depois”, “ontem”, “amanhã”. Logo, a aparição implica, ela própria, uma temporalização, a qual podemos nos referir com aqueles pontos de referência, segundo as diversas unidades de conteúdo vivenciadas.

²¹ Prior to all questions about objective reality – prior to the question concerning what gives priority to certain “appearances”, to intentional objects which are self-giving in intuitive experiences, by reason of which we bestow on them the predicate “true” or “real object” – is the fact of the essential characteristic of all “appearances”, of the true as well as those shown to be null, namely, that they are *time-giving*, and this in such a way that all given times become part of *one time*. Thus, all perceived, all perceptible, individuals have the common form of time.

Como já é claro, o “agora” tem, de fato, um lugar especial nesse quadro: ao contrário dos pontos de referência, ele não tem qualquer unidade de conteúdo ao qual referencia. Mas, seu papel ainda é determinante para que todo ponto de referência faça sentido. Se há um “depois” e um “antes”, um “amanhã” e um “ontem”, é porque há um agora. Muito antes de ser qualquer ponto determinado no tempo, *o agora é a própria inserção da subjetividade no tempo*. O agora é a origem, o marco zero de onde se lança o olhar para outras “posições” temporais. Dito de outra forma, se a doação de tempo de toda aparição pode sempre ser dita como uma aparição que é agora, e se posso dizer em seguida que se passaram 2 minutos desde esta tal aparição, é porque *posso medir em relação ao agora* utilizando do estalão “minuto”. Isto significa, ulteriormente, que *não se mede o “agora”* porque agora é a origem de toda e qualquer medida temporal. Seria o mesmo que tentar medir a extensão do metro em Paris, ou o mesmo que tentar medir quantos centímetros tem um “aqui”. É preciso ter em vista que só há medida *em função* de uma origem: é a origem que é “contada” num certo número de estalões.

Associações temporais como as de um calendário, com seus antes e depois estruturados sem qualquer necessidade de um “agora” (ou mesmo uma escala de tempo dos fenômenos naturais, sem qualquer referência a nosso agora), não são tempo propriamente dito, são abstrações mortas. Abstrações que só tem sentido quando o sujeito localiza-se em suas estruturas por meio de seu agora. Melhor dizendo: só há consciência do tempo *em função* do agora. O que vivenciamos como tempo depende necessariamente da capacidade de perceber a fluência “passando pelo agora” com sua “velocidade” própria de decurso. Por isso, as teses da fenomenologia se preocupam não em mostrar que há uma percepção subjetiva do tempo, mas como o tempo só pode *ser* enquanto for vivido: é para *nós* na medida em que o constituímos enquanto tal.

CONCLUSÃO: OS NOVOS CAMINHOS DOS MANUSCRITOS C

Em vez de finalizarmos o texto com um fechamento, sinalizamos

para todo o emaranhado de problemas que se seguem destas teses aqui apresentadas. Na década de 1930, em sua última e mais madura fase, Husserl retornou ao tema revisando alguns pontos fundamentais de suas teses e abrindo novos caminhos a serem perscrutados. Hoje sabemos que neste contexto Husserl propôs uma nova estrutura para a consciência do tempo interno baseada numa instância anterior à consciência. Em vez da estrutura vertical tipicamente encontrada na *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1966), Husserl propõe uma estrutura horizontal baseada na passagem (também temporal) de uma proto-consciência (*Urbewusstsein*) à consciência atual e desta para, enfim, a retenção; além disso, todo processo segue em duas camadas, uma ativa (voluntária) e outra passiva (involuntária). Entre eles, a descrição do presente foi alterada: não mais encontramos a terminologia do “ponto-agora”, mas sim a do presente vivo e fluente, o *Lebendige Gegenwart*: “Se considerarmos este Ego transcendental, ou se considerar a mim, tal como sou para pressupor em todos os meus juízos prévios, de tudo que é para mim, precisamente como protocondição para o seu sentido de ser, então encontro-me como presente fluente” (HUSSERL, 2006b, p. 41; trad. nossa)²².

O presente vivo e fluente é resultado da última radicalização da *epoche*. Neste passo extremo, também as associações e os horizontes temporais são postos em parênteses e o que resta enquanto estrutura da subjetividade é exatamente um presente vivo e fluente, onde não há tempo e espaço em sentido próprio, mas apenas um “pré-ser” num “pré-tempo” como motores absolutos da temporalização originária (HUSSERL, 2006b, p. 187). Não que Husserl tenha visto seus esforços anteriores como um projeto fracassado; antes, para ele, a constante revisão era o maior dever do verdadeiro filósofo, cuja inquietação o moveria a nunca se resignar com a compreensão que têm e ensina aos outros. Mesmo algo tido por simplório, como o sentido do agora, se abordado por um olhar inquieto, pode revelar alguns dos mais profundos enigmas filosóficos.

²² Betrachten wir dieses transzendente Ego, oder betrachte ich mich, als wie ich allen meinen Vorurteilen, allem für mich Seienden, voranzusetzen bin, als Urbedingung für ihren Seinssinn für mich, so finde ich mich als strömende Gegenwart.

Abstract: What is the sense of saying “now”? We are used to the established temporal relations by their points of reference (like “yesterday”), distinguished one from the other by measurement and the counting of time (which uses yardsticks, like “day”). So, is the now only another one of these points? Husserl tells us that is not only looking at the constituted time and already shared in common by the world that we will comprehend what is the sense of the now. In this article, I try to follow Husserl’s theory of time with the intent to defend how the phenomenological perspective can clarify the relevant distinctions between “point” and “now”, especially when we comprehend “now” as an *origin* that closes in itself problems categorically distinct from those referred to the measurement in objective time.

Keywords: now; time; phenomenology; Husserl.

Referências

ALVES, Pedro M. S. *Subjetividade e Tempo na Fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2003.

ARISTÓTELES. “Physics”. In: *The Basic Works of Aristotle*. Ed. Richard McKeon. Trad. R. P. Hardie & R. K. Gaye. New York: Random House, 1941.

CAIRNS, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

HUSSERL, E. *Analyses concerning passive and active synthesis*. Ed. e trad. Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academics, 2001.

_____. *Experience and Judgment*. Ed. Ludwig Landgrebe. Trad. James S. Churchill & Karl Ameriks. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

_____. *Idéias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica*. 2ª ed. Aparecida: Idéias & Letras, 2006a.

_____. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

_____. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Ed. Rudolf Boehm. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

_____. *Späte Texte Über Zeitkonstitution (1929–1934), Die C-Manuskripte*. Husserliana Materialien VIII. Ed. Dieter Lohmar. Dordrecht: Springer, 2006b.



HEIDEGGER E A DESTRUIÇÃO DO CONCEITO METAFÍSICO TRADICIONAL DE EXISTÊNCIA

Eliana Borges Silva¹

Resumo: O artigo examina o conceito de existência, o modo de ser fundamental do *Dasein*, presente em *Ser e tempo*, parte I, na medida em que este ocupa um papel central nesta obra. Heidegger empreende uma destruição do conceito tradicional de existência, porque a tradição ontológica trata o ser do *Dasein* a partir do horizonte interpretativo da ontologia da coisa, que compreende a existência como simplesmente subsistente.

Palavras-chave: existência; essência; *Dasein*; ser, ser-no-mundo.

¹ Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Professora do Instituto de Filosofia e Teologia de Goiás. e-mail: silvaeb2007@yahoo.com.br

DA NECESSIDADE DE UMA NOVA COMPREENSÃO DO SER DO HOMEM

Em *Ser e tempo*, Heidegger critica a metafísica ocidental² por ter se desonerado de pensar a questão do ser ao considerar tal conceito como sendo o conceito mais universal, indefinível e evidente. Tais considerações, conforme a interpretação de Heidegger, revelam preconceitos que dispensam a colocação da questão do sentido do ser, posto que esta permanece obscura e indeterminada. Para Heidegger, não sabemos o que quer dizer ser. Sendo assim, *Ser e tempo* é a preparação para a repetição da questão do sentido do ser. Desse modo, a análise fenomenológica empreendida em *Ser em tempo* irrompe como uma ontologia. Porém, previamente a esta repetição, é preciso que se faça uma análise do ente que compreende o ser. Por isso, na primeira parte, na primeira seção de *Ser e tempo*, Heidegger se ocupa da análise do ser e do ente designado *Dasein*, e também de uma destruição³ da história da ontologia. O filósofo dedica

² Heidegger considera a filosofia tradicional a partir de Platão alcançando Husserl e Nietzsche como metafísica. É que a metafísica tem como questão fundamental o que são os entes como tais. Neste modo de perguntar ela se detém no ente, e não coloca a questão essencial: o que é o ser? Para o filósofo da Floresta Negra, a metafísica pensa o ente na totalidade, porém, se esquece de pensar o ser. Não pensar a diferença entre ser e ente, isto é, a diferença ontológica, é o que Heidegger chama esquecimento do ser. Assim, a tradição metafísica entificou o ser, elegendo-o como fundamento e causa do ente, isso segundo as leis da gramática e princípios da lógica que dominam o modo de pensar e falar. Segundo o filósofo, ao longo da história da filosofia o ser do ente foi determinado como *idea*, *ousia*, vida, representação, vontade, sujeito (Cf. INWOOD, 2002, p.112).

³ Hans-Georg Gadamer discorre sobre a importância do conceito de destruição heideggeriano e da interpretação errônea que, muitas vezes, se faz a respeito de sua significação: diante do conceito (“...”) ‘destruição (*Destruction*)’. Sempre me vejo diante da necessidade de alisar aqui uma vez mais uma incompreensão muito difundida, que foi induzida pelas línguas européias e que foi concomitantemente culpada pela má recepção de Heidegger no mundo: para o sentimento linguístico daqueles anos, ‘destruição’ não significava de maneira alguma ‘dizimação’, mas tinha em vista uma desconstrução com uma meta segura: uma desconstrução das camadas sedimentadas que, por fim, outrora como hoje, não vêm ao encontro senão na língua realmente falada. O que estava em questão era, em outras palavras, a tarefa de se apropriar novamente ou desconstruir a linguagem conceitual de toda a história do pensamento que conduz do pensamento dos gregos, passando pelo latim da Antiguidade e da Idade Média cristã e pela sobrevivência desta conceptualidade, até chegar à formação do pensamento moderno e de suas línguas nacionais. Portanto, o que estava em questão era tratar desconstrutivamente a terminologia

a segunda seção de seu tratado de ontologia à questão do sentido do ser, a saber, o que é o ser do *Dasein*. Sua meta é oferecer uma compreensão do que constitui o ser deste ente. A segunda parte do tratado seria dedicada ao sentido do ser em geral, porém, esta não foi publicada.⁴

Algumas observações se impõem aqui sobre o uso do termo *Dasein*. O pensamento de um filósofo é inseparável do idioma no qual ele é expresso. Sobretudo o pensamento de Heidegger, que se constitui num pensar muitas vezes original, cujo espaço linguístico é profundamente enriquecido por uma das maiores tradições filosóficas do ocidente. Toda língua revela uma visão de mundo, por isto, traduzir é sempre um risco de trair o pensamento original. Em virtude disto, renunciemos a traduzir uma das palavras-chave do pensamento heideggeriano: *Dasein*. Pareceu-

tradicional, a fim de reconduzi-la a experiências originárias” (Cf. GADAMER, 2007, p.29-30).

⁴ Um estranho tratado (NUNES, 1992, p.9), assim Heidegger se referiu a *Ser e tempo*. Publicado em 1927, nos *Anais de investigação filosófica e fenomenológica*, vol.VIII, e editado por Edmund Husserl. A pretensão inicial de Heidegger era que seu tratado tivesse duas partes, porém, seus planos não ocorreram conforme seu desiderato. É no parágrafo 8 de *Ser e tempo*, cujo título é O sumário do tratado, em que aparece o esquema do tratado da elaboração da questão do ser. Deveria constar de duas partes. Na primeira parte, o tema é: “A interpretação do *Dasein* pela temporalidade e a explicação do tempo como horizonte transcendental da questão do ser”, dividida em três seções: 1. Análise preparatória dos fundamentos do *Dasein*; 2. *Dasein* e temporalidade; 3. Tempo e ser. “A segunda parte teria como tema linhas fundamentais de uma destruição fenomenológica da história da ontologia, seguindo-se o fio condutor da problemática da temporariedade”, dividida também em três seções: 1. A doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como estágio preliminar da problemática da temporariedade; 2. O fundamento ontológico do “*cogito sum*” de Descartes e a introdução da ontologia medieval na problemática da “*res cogitans*”; 3. O tratado de Aristóteles sobre o tempo como critério de discriminação da base fenomenal e dos limites da antiga ontologia. A obra, porém, foi interrompida na segunda seção da primeira parte. (Cf. HEIDEGGER, 1988, p. 23, 71). Mesmo sendo obra inacabada, o tratado *Ser e tempo* não fracassou. Para Heidegger, o ser e o ente são indissociáveis, pois, ser é sempre ser de um ente. Contudo, conforme assinalamos anteriormente, a sua analítica não se estende até ao ser enquanto tal, e se perfaz numa análise do ser como ser-no-mundo. Não obstante, tem o mérito de instaurar um novo início na filosofia a partir da retomada do problema do ser. De modo que Heidegger, ao eleger a questão do ser como sendo a sua questão fundamental, além de se constituir em sua “tarefa do pensamento”, permitiu-lhe realizar a superação da filosofia do sujeito e se elevar como sendo sua contribuição à história da filosofia. (Cf. PASQUA, 1993, p.44).

nos impossível encontrar uma palavra em nosso idioma que pudesse render toda a sua riqueza semântica e determinar o sentido peculiar que o pensador da Floresta Negra deu a ela. Assim, mantivemos o termo original. Isto também quando transcrevemos citações de traduções em língua portuguesa. Cumpre observar ainda que, a partir do século XVIII, o termo *Dasein* passou a ser utilizado pelos filósofos como uma alternativa para a palavra derivada do latim *Existenz*, para se referir, por exemplo, a existência de Deus. Por sua vez, coloquialmente, é usada para se referir ao ser ou a vida das pessoas. Heidegger em suas primeiras preleções usava o termo *Leben*, “vida”, para se referir aos seres humanos e ao seu ser. É a partir de 1923 que Heidegger emprega o termo *Dasein* com o sentido de *Ser e tempo*. Com a palavra *Dasein*, em *Ser e tempo*, Heidegger deseja: primeiro, designar o ser dos entes humanos; segundo, referir-se ao ente ou a pessoa que possui este ser. Porque é infinitivo substantivo, *Dasein* não tem plural, sendo também um termo neutro (INWOOD, 2002, p.30).

Segundo Heidegger, o *Dasein* possui um primado ôntico-ontológico que justifica seu protagonismo na analítica existencial, a saber, ele é o ente que compreende o ser. Somente este ente compreende o ser, ou seja, o sentido do fato de que ele é, de que existe. Em Heidegger, a compreensão (*Verstehen*) não é um mero comportamento de um sujeito. Ao contrário, é o modo de ser elementar do *Dasein*. Nesta direção, “a compreensão do ser (...) implica também uma compreensão do *Dasein*. Mas esta compreensão tem sempre dois sentidos: a compreensão que é própria do *Dasein*, e a compreensão que ele tem de si mesmo” (STEIN, 2007, p.11).

Mesmo possuindo este estatuto ontológico, nenhuma ontologia até então elegeu como condição fundamental uma análise ontológica prévia desse ente. Ao contrário, ao longo da história da ontologia, este ente jamais fora tematizado como condição fundamental de toda e qualquer ontologia. Para Heidegger, a ontologia tradicional fracassa ao ignorar o estatuto ontológico do *Dasein*, pois ela deixa escapar a possibilidade de obter uma compreensão ontológica originária, contentando-se com uma ontologia da substancialidade, do ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*),

isto é, da coisa puramente subsistente.

É no § 9 de *Ser e tempo* que Heidegger expõe sua concepção ontológica da existência (*Existenz*). De início, o filósofo alerta que, no contexto da analítica, a palavra existência não tem o mesmo significado ontológico que lhe fora atribuído pela filosofia tradicional. O alerta de Heidegger aponta para o fato de que o significado do termo existência será desconstruído. Isto porque embora o termo utilizado seja bastante importante para a filosofia da tradição, a palavra existência tem um significado muito peculiar em *Ser e tempo*.

O *Dasein* é o único ente que existe, isto é um fato. Porém, este fato é bastante peculiar, não se assemelha aos outros fatos relativos aos entes que não somos nós mesmos. Neste sentido, Heidegger não se refere ao fato bruto de algo dado, pronto e acabado de uma vez por todas, nem às coisas que meramente ocorrem, mas ao modo de ser e existir único daquele ente que nós mesmos somos. O existir humano não é um feito. Logo, não é também um perfazer de um processo natural ou histórico. Mas é sempre um por-fazer, ou seja, uma tarefa. O nosso ser nos é dado como uma tarefa. É algo a se conquistar. Existir é ter que ser. Em outras palavras, nós somos entes que têm de ser, que têm sempre de novo, a cada vez, de conquistar o seu ser. Neste sentido, o ente que existe é radicalmente “um nada”, posto que não possui previamente nenhuma determinação, assim como tem os outros entes que não são da ordem do *Dasein*. Aqui já podemos vislumbrar a desconstrução do significado tradicional do termo existência. Tal desconstrução é necessária porque, de acordo com Heidegger, o ser do *Dasein* ao longo da tradição filosófica foi tratado a partir das categorias. Um modo inadequado para se referir ao *Dasein*, uma vez que este ente não possui categorias, mas existenciais. A essência deste ente, portanto, está em ter de ser. Para compreender o que Heidegger quer dizer com esta afirmação, devemos examinar dois conceitos fundamentais da ontologia, a saber, essência e existência⁵. A metafísica, de acordo com

⁵ A respeito da análise da existência, Heidegger assume sua dívida para com Kierkegaard (Cf. HEIDEGGER, 1997a, p.14, nota de rodapé 121), não deixando, porém, de ressaltar

Heidegger, distingue “(...) entre aquilo que um ente é, e o fato de esse ente ser ou não ser” (HEIDEGGER, 2007b, p.308). Esta distinção é designada pela Escolástica como distinção entre essência e existência⁶.

Na Idade Média, mais exatamente no âmbito da Escolástica, o termo essência era também nomeado *quidditas* (*quiddidade*), palavra derivada de *quid*, o quê, porque é isto, pelo qual respondemos à questão o *que* é o ente. Aristóteles denominou a *quiddidade* de *to ti en einai*, tal expressão foi posteriormente traduzida pelos latinos por *quod quid erat esse*, aquilo que um ente já era na sua enticidade antes de ser atualizado. Neste sentido, a essência é o que há de mais primordial no ente. Ela é o que vem primeiro na ordem do ser. Por conseguinte, a essência ainda é o que determina o ente em seu ser. Por isso, a essência é aquilo que faz com que esse ente tenha essa identidade essencial que o distingue de outros modos de ser. Nas palavras de Heidegger, a essência “(...) denomina aquilo como o que algo assim como uma árvore existente pode ser, caso ela exista; aquilo que a possibilita enquanto tal: a possibilidade” (HEIDEGGER, 2007b, p.308).

A outra palavra integrante do binômio é *existência* (o fato-de-ser). A filosofia medieval concebia ser no sentido de existir, cujo significado é *actualitas*. *Actualitas* indica a efetividade de uma essência. É a realidade efetiva de toda coisa ou ente que é efetivamente real, desde os mais sublimes até os mais insignificantes, compreende, portanto, tanto Deus quanto um mero grão de areia. Existir é fundamentalmente ser em ato. É, pois, a existência que chama a essência para ser de fato, ser efetivamente. Cabe à existência responder à pergunta se o ente efetivamente é.

“(...) os seus limites: Kierkegaard, pelo facto de ser não um pensador mas, sim um autor cristão – ‘o único à medida do destino da sua época’ (...) não saiu da dimensão da fé”. (Cf. DASTUR, 1990, p.70).

⁶ A propósito de esclarecimento, citamos a seguir um fragmento do livro de Heidegger *Nietzsche II*: “Aristóteles pensa a *ousia* (presença) no sentido primeiro na escala hierárquica como *evégyeia*, mas esta presença não significa outra coisa senão aquilo que é denominado mais tarde, em uma interpretação modificada, *actualitas*, ‘realidade efetiva’, ‘existência’, e ‘ser-aí, a apresentação aristotélica da distinção revela um primado daquilo que mais tarde se chamou *existentia* em relação à *essentia*”. (Cf. HEIDEGGER, 2007b, p.314).

Essência e existência são, pois, distintos. Em *Ser e tempo* lê-se a frase: “A ‘essência’ do *Dasein* está em sua existência” (HEIDEGGER, 1988, p.77), tal frase, contudo, não é um questionamento sobre a contraposição entre essência e existência⁷. Não se pensa, na analítica ontológica, o conceito de existência a partir da distinção medieval, isto é, existência não significa realidade efetiva, distinta do conceito de essência como possibilidade. Vale dizer que Heidegger confere um significado totalmente novo ao velho conceito de existência. A análise do princípio fundamental da ontologia revela-se importante, entre outras coisas, porque “A distinção entre *essentia* (essencialidade) e *existentia* (realidade efetiva), oculta em sua origem essencial, domina e perpassa de ponta a ponta o destino da história ocidental e de toda história determinada pela versão européia” (HEIDEGGER, 2008a, p.341).

O que os gregos chamavam *ousia*, foi chamado pelos medievais de substância para se referir a enticidade do ente. A essência, neste sentido, era um “*quid*”, um “que”, isto é, um núcleo que mesmo em face de toda mudança permanece imutável. É o permanente, o estável em face às mudanças acidentais. O nosso ser, porém, não é um “*quid*”: a pergunta pelo ser do “eu” deve deixar de ser “o que se é?” Deve-se perguntar, portanto, “quem se é?”, uma vez que a nossa existência jamais está realizada, mas sempre está em jogo. Nosso existir caracteriza-se por um estado de incompletude. O ente que existe se encontra sempre, de algum modo, inacabado. Logo, somos um ente a ser, por ser, um ente em devir. Neste sentido, é preciso repensar radicalmente o ente que nós somos, ou seja, o *Dasein* em sua estrutura fundamental ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) porque esta determina todos os modos de ser do *Dasein*.

Resta ainda dizer que o étimo alemão *Dasein* e o termo latino *existentia* guardam um íntimo vínculo. O étimo *Dasein* pertence tanto à

⁷ Em sua *Carta sobre o humanismo*, Heidegger denuncia que Sartre simplesmente inverteu a antiga expressão metafísica, ou seja, a expressão a essência precede a existência passou a ser a existência precede a essência. Desse modo, o princípio do existencialismo não pode ultrapassar o âmbito da metafísica, e permaneceu, portanto, refém da metafísica, da teoria da consciência. (Cf. HEIDEGGER, 2008a, p.341).

esfera da filosofia alemã tradicional quanto ao uso comum e corrente da língua. Em sentido filosófico, reporta ao significado da palavra existência antes exposto, a saber, o fato de que algo é, é efetivamente real. Portanto, os entes existem porque estão efetivamente presentes no real⁸. Na linguagem alemã coloquial, as palavras *Dasein* e *existencia* também preservam esse vínculo. Nesse sentido, *Dasein* indica a presença de algo diante de nós. Mas, na concepção heideggeriana, o termo *Dasein* aponta para o fato de que o homem é o único ente que tem a compreensão do ser, que deve ser pensado sempre ao modo da existência considerada como possibilidade (*Möglichkeit*). Heidegger afirma que o ser desse ente é a existência: “Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual o *Dasein* pode se comportar dessa ou daquela maneira e com o qual esse sempre se comporta de alguma maneira” (HEIDEGGER, 1988, p.39).

Assim, no tratado de ontologia fundamental, vem a lume a desconstrução do conceito da tradição filosófica de existência, uma vez que este não é mais compreendido a partir do horizonte dos atributos do ente, e nada tem a ver com a categoria da efetividade, consequentemente, não se atrela à realidade (BARRETO, 2007, p.57).

A EXISTÊNCIA COMO SER-NO-MUNDO

É, portanto, a partir da destruição da concepção tradicional do ser do homem que Heidegger pode oferecer um outro modo de se compreender o ser deste ente como o único ente que existe, e assim mostrar como ele realmente “é”. Para Heidegger, o *Dasein* é o único ente que existe. Tal ente existe sempre já no mundo. Neste sentido, a existência⁹ é fundamentalmente ser-no-mundo. É existir concretamente em meio

⁸ Segundo Casanova, é justamente neste sentido que Kant, Hegel e Nietzsche empregam termo *Dasein*. Cf. CASANOVA, 2006, p.11-2.

⁹ A palavra “existência” é composta pela preposição *ek*, que indica um movimento de dentro para fora, e do verbo *sistere* que diz: manter (se), pôr (se), colocar (se) de pé, erigir (se), erguer (se). Existir significa, portanto, um exteriorizar-se e um instalar-se, delimitando e estruturando lugar, passagem, estado. Ek-sistindo o homem é o aí (*Da*), ou seja, o lugar do ser (*Sein*). O homem é *Dasein*, isto é, a abertura, a clareira onde se dá a revelação do ser ou a manifestação do ente (Cf. FERNANDES, 2006, p.217).

aos entes da ordem do *Dasein* e dos entes intramundanos. É importante compreender esta estrutura ser-no-mundo do *Dasein*, porque a analítica existencial, desenvolvida em *Ser e tempo*, se constitui no grande esforço de Heidegger para descrever a constituição fundamental do ente que existe como ser-no-mundo. Importa destacar que esta constituição não é uma mera categoria, mas mostra a existencialidade mesma do existente.

Assim, a primeira estrutura do *Dasein* que Heidegger examina em *Ser e tempo* é a estrutura designada ser-no-mundo. É a partir desse conceito que Heidegger confronta-se com a ontologia da coisa, com a interpretação de Descartes. Uma vez que, para o filósofo da Floresta Negra, as estruturas ontológicas do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, nada tem a ver com intuição a priori de idéias claras e distintas nem com algum processo de objetificação. Segundo o pensador, esta estrutura é composta por três momentos inseparáveis, a saber, o “no mundo”, o quem cotidiano e o ser-em¹⁰. A partir do ser-no-mundo podemos ver como o *Dasein* se relaciona com o mundo, como ele o habita e se relaciona com os outros entes que têm o seu modo de ser e ainda com aqueles entes que meramente ocorrem, que estão prontos e acabados¹¹.

Existência é a constituição ontológica deste ente que nós somos, pois em sua essência ele é ek-stático. Em outras palavras, ele vige estando sempre fora de si, junto do ente. Por isto somente este ente que nós mesmos somos existe. Relembremos Heidegger em sua Introdução à

¹⁰ Ressaltamos que aqui só abordaremos de modo breve tais momentos e nos restringiremos a enfocar os conceitos fundamentais necessários para a compreensão destes momentos.

¹¹ Stein afirma que “Ao apresentar o *Dasein* como um conjunto de estruturas básicas, que o caracterizam como ser do ente que compreende o ser, Heidegger se afasta das posições de sua época que trazem a marca gnosiológica tão imperante no seu tempo. Ele não procura isolar essa ou aquela qualidade ou determinação, que o *Dasein* teria como próprias resultando delas um conhecimento do ser. O filósofo move-se num plano essencialmente fático. O que ele procura surpreender é o acontecer concreto de uma abertura, de uma clareira em que se dá o fato da compreensão do ser. Atingir as estruturas irreduzíveis dessa abertura, enquanto acontecem no *Dasein* cotidiano e enquanto envolvem aquele mesmo que as desvela fenomenologicamente, é a meta da analítica existencial” (Cf. STEIN, 2001, p. 263-4).

obra *O que é metafísica*. “O ente que é ao modo da existência é o homem. Somente o homem existe. O rochedo é, mas não existe. A árvore é, mas não existe. O cavalo é, mas não existe. O anjo é, mas não existe. Deus é, mas não existe” (HEIDEGGER, 2008b, p. 387). Dizer que somente o homem existe não significa que todos os outros entes não são realmente efetivos, não significa também que eles são meras representações do homem. A frase: só o homem existe, quer dizer que a existência é um modo de ser exclusivo e próprio do homem. Ao dizer, portanto, que certo ente não existe, apenas se afirma que ele não tem o mesmo modo de ser do homem. Vale dizer, Deus é um ente que, assim como um rochedo, uma árvore, um animal nada lhes falta. Deus não tem quer ser. Ele não é um ente a ser, nem por ser. Ele é.

Porque o ente que somos existe ao modo do ter que ser, todas as nossas características essenciais são apenas modos possíveis de ser. Nós somos possibilidades de ser. Isto porque tudo o que somos constitui-se num poder-ser. É que o nosso existir caracteriza-se por um ter que ser que deve, a cada vez, isto é, a cada nova situação, ser assumido. É assumindo em cada nova situação o ser que nos toca que nós alcançamos nossa singularidade, que nos individualizamos, ou seja, que conquistamos nossa ipseidade. Consequentemente, os traços essenciais do *Dasein* são chamados de existenciais em distinção às determinações dos demais entes, a eles se aplicam as categorias¹².

Heidegger parte, portanto, do *Dasein* enquanto ser-no-mundo exatamente por causa da compreensão imediata que ele tem de seu próprio ser em sua existência, quanto da compreensão do ser dos outros entes. Ser-no-mundo é, antes de mais, compreender-se a si mesmo em seu próprio ser. É relacionar-se com o ser. É ser interpelado pelo ser. Quando em nossa fala sobre os entes dizemos que compreendemos algo,

¹² Stein esclarece que “Os existenciais assumem caráter dinâmico, enquanto as categorias são extáticas. Para as ontologias antigas toda a explicação ontológica era realizada sobre o modelo da ontologia das coisas intramundanas. As coisas puramente subsistentes eram o elemento também determinante para a compreensão da existência”. Cf. STEIN, 2001, p.186.

nós recorremos à expressão compreender alguma coisa como entender disto ou daquilo. No cotidiano, ou seja, no saber próprio da *práxis* e da operatividade, ter compreensão de alguma coisa significa, pois, entender de, ser entendido em, ser versado em, ser capaz de e habilitado em. Neste caso, a compreensão se irrompe num saber prático, operativo, antes de fazer parte de um conhecimento teórico. Dito de outro modo, a compreensão é anterior a toda atividade científica, ela é eminentemente prática. Não pode haver, portanto, existência sem autocompreensão. Por isso, o ser-no-mundo sempre sabe, compreende suas possibilidades. Graças à autocompreensão que o *Dasein* tem de si mesmo, ele compreende sua maneira de ser. Consequentemente, ele sabe como está sua existência. Em outras palavras, ele sabe se está ou não realizando suas possibilidades mais próprias. Neste sentido, o *Dasein* não é algo previamente determinado, nem é uma coisa pertencente ao reino da necessidade, mas graças à sua compreensão de ser ele sabe que vige ao modo da pura possibilidade¹³.

Dasein quer dizer ser-no-mundo. Ser-no-mundo, porém, não significa que de um lado temos o *Dasein* como um ponto referencial e de outro temos o mundo¹⁴. Mas sim que o mundo pertence à sua constituição

¹³ Segundo Barreto “Existência caracteriza somente a possibilidade de ser sob o *modo da compreensão de ser*. À medida que a categoria tradicional de existência é *desconstruída*, com ela segue também a *desconstrução* da categoria de possibilidade e, consequentemente a relação lógica que implica necessidade ou contingência”. Cf. BARRETO, 2007, p.57.

¹⁴ De acordo com Stein um dos principais motivos que ocasionou a divergência entre Husserl e Heidegger é justamente “o problema central do mundo-da-vida. Nesse conceito se estabeleceu, em última análise, uma preocupação comum entre os dois filósofos. Para Heidegger, a facticidade da vida, o ser-no-mundo, o mundo da vida, era o ponto de partida necessário para sua interrogação e, ao mesmo tempo, o elemento fundamental para sustentar sua crítica à fenomenologia transcendental de Husserl. Para Husserl, o problema do mundo da vida era o fator decisivo que o levava a uma revisão da radicalidade de sua redução e, portanto, dos fundamentos de sua fenomenologia transcendental. A questão que provocou discussão e está ainda insolvida é a que pergunta pela prioridade cronológica da colocação do problema do mundo da vida: quem colocou o problema do mundo da vida em primeiro lugar? Foi Heidegger ou foi Husserl? Husserl usara o termo já por volta de 1920, mas desenvolveu a problemática que o envolve a partir de 1934. *Ser e tempo*, de Heidegger, tem na idéia de mundo da vida (ser-no-mundo) uma das colunas de sustentação. *Ser e tempo* é inconcebível sem a idéia fundamental de ser-no-mundo. É precisamente nessa idéia que se funda toda a crítica latente, que perpassa *Ser e tempo*, à

ontológica, é inseparável de seu ser. Porém, o *Dasein* não está no mundo assim como a roupa dentro do armário, o banco na praça. Ao contrário, ele tem mundo. Ser-em um mundo significa morar, habitar, estar acostumado, familiarizado (HEIDEGGER, 1988, p.92). Neste sentido, mundo não significa meramente o conjunto de todas as coisas, não tem também o sentido de mera natureza, nem é tampouco um receptáculo no qual o *Dasein* se encontra inserido. Mas significa aquilo que de algum modo lhe é familiar. O *Dasein* enquanto ser-no-mundo define-se essencialmente pelo modo como ele se relaciona com o mundo, habitando-o, trabalhando e lidando com instrumentos (*Zeugen*) em seu cotidiano. O mundo se mostra sempre a partir do manual, isto é, do instrumento, das coisas de uso, “(...) Em todo manual, o mundo já está ‘pre-sente’” (HEIDEGGER, 1988, p.127). O manual jamais é focalizado isoladamente, ele se encontra sempre conectado a uma rede de relações chamadas referências. O ser do manual tem como característica peculiar um estar referido a. Neste sentido, Heidegger fala de conjuntura, isto é, o manual está sempre em conjunto. Desta rede de referências emerge o fenômeno da significância (*Bedeutsamkeit*). Mundo diz, com efeito, a totalidade significativa em que se empenha o *Dasein*. Na verdade, a mundanidade do mundo é uma totalidade de totalidades significativas, pois ela não é única, mas plural: uma é a do mundo circundante mais próximo (*Umwelt*), outra a do mundo partilhado da convivência (*Mitwelt*) e outra, ainda, a do mundo próprio (*Selbstwelt*). Seja como for, tais mundos não existem separados, mas se compenetraram perfazendo o que Heidegger designa mundanidade do mundo como tal. A mundanidade do mundo é, portanto, uma rede ou uma trama de referências relacionadas daquilo que a cada vez se mostra.

O passo seguinte de *Ser e tempo* consiste em mostrar como o *Dasein* convive com outros *Dasein* em um mundo comum ou compartilhado. Trata-se, portanto, do aspecto da coexistência. Podemos perguntar, então,

insuficiência ontológica da redução transcendental de Husserl. De outro lado, a obra de Husserl, *A Crise das Ciências Europeias* e a *Fenomenologia Transcendental*, obra que o fundador da fenomenologia escreveu a partir de 1934, preocupa-se intensamente com o problema do mundo da vida representando, ainda, sob muitos aspectos, uma tentativa de resposta às acusações e alusões que povoam a obra de Heidegger”. Cf. STEIN, 2001, p.148.

como o *Dasein* convive com outros *Dasein*? Melhor dito: quem é o *Dasein* no cotidiano? O ser-no-mundo se encontra sempre junto daqueles entes que compartilham de seu mundo, que fazem parte de sua convivência cotidiana. Nas palavras de Heidegger: “Quando determinamos o ser-homem como *Da-sein* devemos dizer: o senhor existe e eu existo, estamos juntos aí no mundo” (HEIDEGGER, 2001, p.149). Isto porque o ser-no-mundo compartilha seu mundo com outros seres-no-mundo. Contudo, o modo como ocorre o “encontrar-se” ou o modo como eles participam do mundo juntamente com o ser-no-mundo não se assemelha, não se confunde com o modo como as coisas que geralmente vêm ao seu encontro, a saber, elas estão sempre à disposição ou à mão, aí diante do ser-no-mundo para seu uso. Os outros, ao contrário, participam, “dividem” o mundo com o ser-no-mundo. Estabelece-se entre o ser-no-mundo e os outros, um ser-com (*Mitsein*), pois o ser-no-mundo, segundo Heidegger, é sempre ser-com-os-outros. Afinal: “O *Dasein* deve ser visto sempre como ser-no-mundo, como ocupar-se com coisas e cuidar de outros, como ser-com as pessoas que vem ao encontro, nunca como um sujeito existente para si” (HEIDEGGER, 2001, p.182). Em nosso mundo circundante nós estamos sempre com os outros, pois esse, pertence de igual modo aos outros. Logo, ele é o mundo do nós. O *Dasein* “(...) enquanto este ser-no-mundo é assim numa unidade ser-com-os-outros (*Mit-einandersein*), estar com outros: ter com os outros o mesmo mundo, encontrar-se com os outros, estar com os outros no modo do ser-para-os-outros” (HEIDEGGER, 1997b, p.19). Jamais estamos a sós no mundo. O ser-no-mundo é fundamentalmente ser-com-os-outros. Por isso, mesmo que ele esteja só em seu mundo circundante, mesmo que os outros estejam faltando, o ser-no-mundo não perde a sua característica fundamental de ser-com-os-outros. Neste sentido, ser-com-os-outros não é uma questão quantitativa, não é a ocorrência conjunta de vários indivíduos, não é, portanto, algo que resulta de um número. O ser-com é, antes, uma estrutura essencial, ou ontológica do ser-no-mundo.

Resta ainda mostrar como acontece a coexistência. A relação entre os *Dasein* não é do tipo sujeito-objeto, isto é, não se trata de um modo

de conhecimento por meio do qual transformamos todas as coisas em objetos e nós nos constituímos como sujeitos. Não é também uma relação entre sujeitos. No esquema sujeito-objeto, os outros são considerados uma substância encerrada sobre si mesma, um ente lançado à frente ou uma outra consciência encapsulada que tem de sair de si para se relacionar com o outro. Segundo Heidegger, a relação que travamos com alguém não é algo que possa ser objetivado. A relação entre os *Dasein* é decorrente da dependência que há entre eles originária da ocupação (*Besorgen*) com os entes. Por outros termos, com os instrumentos o *Dasein* se ocupa, com os outros, ao contrário, ele não se ocupa e sim se preocupa (*Fürsorge*).

Após esta breve explicitação do ser-com podemos voltar à pergunta: quem é o *Dasein* no cotidiano? O ser-com pode se manifestar como uma preocupação positiva e pode também se mostrar com uma certa indiferença pelos outros, e ainda tomar a forma de uma impessoalidade. Sem dúvida, na maioria das vezes, na existência compartilhada, o *Dasein* está alheio a si mesmo, esquecido do sentido verdadeiro de seu existir. Isto acontece porque ele se abandona à ação do anônimo, isto é, da “gente” ou do impessoal (*Das Man*). Neste sentido, ele se preocupa excessivamente com os outros e com o que se pensa, se acha e se diz no mundo público. Este modo de ser cotidiano revela o predomínio do coletivo. O mundo público é, pois, o lugar da dominação do impessoal. A coexistência é o império da interpretação pública, a tirania do impessoal, é o âmbito em que se confunde o todos nós e o ninguém, na medida em que se age de acordo com o que todos pensam. No § 27, Heidegger diz “o quem não é este ou aquele, nem o próprio do impessoal, nem alguns e muito menos a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro, o *impessoal*” (Heidegger 1988, p. 179).

No mundo público cotidiano, as possibilidades de ser do *Dasein*, sua compreensão a respeito de si e todos os entes já se encontram previamente estabelecidas e controladas pela publicidade que tudo devora, nivela, e uniformiza, julgando e regulando o que deve ser tomado como válido ou não, o que deve ser tomado como sucesso ou não. Na verdade, a interpretação pública é algo como uma força avassaladora que perpassa

de ponta a ponta a vida pública e condiciona as interpretações do *Dasein* acerca dele mesmo e dos demais entes. Mas quem é mesmo o impessoal? O impessoal é ele mesmo ninguém que comanda a vida individual, não podemos determinar quem ele é. Na verdade, o impessoal é todo mundo, mas que no fundo é ninguém. Ocorre, portanto, o esvaziamento do *Dasein*, ele se dilui, espalha-se, e desaparece no espaço aberto da *opinião pública* que nos impõe seus modelos e normas de conduta. Via de regra, o *Dasein* está sempre distraído e absorvido por suas ocupações cotidianas. Daí ele se abandona à “tutela” ao “arbitrio” ao “domínio” e à “ditadura” dos outros, conforme as palavras que Heidegger faz uso no § 27. E assim o impessoal retira o peso de nossas escolhas, a responsabilidade pelo nosso vir-a-ser. Afinal, tudo já está previamente decidido¹⁵. Esse fenômeno, que dita o modo de ser cotidiano, corresponde ao modo de ser impróprio, ao qual nós estamos constantemente ligados, e de certa forma enfeitiçados. Tal fenômeno revela que na vida cotidiana nós não somos nós mesmos. O impessoal rouba nosso ser próprio. O quem cotidiano é, portanto, o próprio impessoal.

O *Dasein* está aí no mundo. Isto é um fato que revela a sua irrevogável situação, qual seja, o estar-já-aí evoca o fato de que, onde quer que se encontre, o *Dasein* sempre se depara consigo mesmo como já estando lançado no mundo. Surpreendemo-nos ao nos dar conta de que existimos em tal e tal situação que não escolhemos, posto que existimos enquanto lançados no mundo, que convivemos com outros *Dasein* em nosso mundo circundante e cotidiano. Desse modo, impõe-se a questão de mostrar como o mundo se abre facticamente ao ente que existe. Devemos tematizar agora o *Da*, o (aí) do *Sein* (ser).

¹⁵ Duarte explica que “Ao definir esses traços ontológicos do *Dasein* entregue à convivência cotidiana, Heidegger não pretendeu afirmar que esse fosse um modo de ser degradado em sua realidade ou que esse ninguém se confundisse com um mero nada negativo. Muito pelo contrário; no cotidiano, o existente se interpreta o mais das vezes como um *‘ens realissimum’*, como o ‘sujeito mais real’, isto é, como um ente pleno de sentido e de realidade. Em outras palavras, ele se interpreta sempre já a partir dos preconceitos instituídos historicamente, os quais prefiguram, regulam e retroagem sobre sua interpretação de si mesmo e de tudo o que há, determinando-lhe sua identidade. Cf. DUARTE, 2002, p.169.

O *Dasein* é um ente que vige ao modo de um estado de abertura (*Erschlossenheit*). Esta abertura peculiar envolve a disposição (*Befindlichkeit*), a compreensão (*Verstehen*), e o discurso (*Rede*). A disposição nos situa no mundo e revela o ente e sua totalidade, a saber, ela é o “sentimento” da situação. Na disposição, nós estamos abertos ao mundo e, por isso, podemos ser tocados, atingidos ou interpelados pelos entes. A disposição revela como o ente me afeta e, ao me afetar, se manifesta e me interpela. Revela ainda o modo, o jeito como me torno presente a mim mesmo, o meu vibrar, ressoar, ecoar no evento da abertura do mundo. Disposição é tonância, afinação que me faz vibrar assim e assim no meu ser-no-mundo, no meu ser-junto-aos-entes, no meu ser-uns-com-os-outros. Através das disposições que se dão, na maioria das vezes, como um desvio, é que o *Dasein* compreende sua facticidade (*Faktizität*) e, conseqüentemente, a responsabilidade por sua existência. Lançado no mundo, sempre numa ou noutra disposição, o *Dasein* compreende o mundo. Mas esta compreensão não é teórica, conceitual. Tal compreensão, de fato, se dá porque o *Dasein* está sempre compreendido numa determinada situação mundana. A compreensão sempre remete a possibilidades, graças à estrutura chamada projeto (*Entwurf*). Projeto significa aqui arremessar-se, é o lançar-se no mundo do *Dasein* em direção de possibilidades de sua existência que pode assumir plenamente ou não.

A existência é, ininterruptamente, um vir para fora ou um estar fora na abertura dela mesma. Um dos modos fundamentais de abertura da existência é o discurso. Segundo Heidegger, discurso e linguagem (*Sprache*) não são idênticos, mas eles se compenetraram, posto que o discurso é o fundamento ontológico-existencial da linguagem (HEIDEGGER, 1988, p.219). Neste sentido, a linguagem é o modo como o discurso se “expressa”¹⁶. O discurso é, antes de mais nada, um meio de abertura instaurado não no âmbito teórico, mas no âmbito pré-teórico, pré-reflexivo de nosso mundo fatural.

¹⁶ Posteriormente a *Ser e tempo*, mais exatamente com a viragem (*Kehre*), essa distinção será abandonada. Heidegger passa a utilizar apenas o termo linguagem. Para uma análise crítica da concepção de Heidegger da linguagem, cf. Lafont 2000.

Heidegger define o discurso como sendo a “(...) articulação em significações da compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.221). Esta definição sinaliza para relação entre disposição, compreensão e discurso. Isto significa, conforme já exposto, que o ente que somos sempre se encontra numa determinada disposição que o afina com o mundo como o contexto onde se encontra entes intramundanos, o mundo circundante da ocupação. O ente que, a cada vez está em jogo seu ser, tem sempre presente sua facticidade por causa da disposição. Mas essa facticidade é correlata ao projeto radicado na compreensão. Desse modo, esta definição revela a correlação essencial da facticidade com o projeto. É exatamente essa correlação que Heidegger quer ressaltar com a expressão “(...) compreensibilidade inserida na disposição do ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 1988, p.221). Na verdade, até mesmo o discurso se baseia nessa correlação, uma vez que este requisita sempre os outros momentos da abertura do *Dasein*. Contudo, é no cuidado (*Sorge*)¹⁷ que se funda tal abertura, afinal, ele se constitui no fundamento que unifica a possibilidade existencial.

Embora a disposição, a compreensão e o discurso sejam modos fundamentais de abertura do *Dasein* ao mundo, isto não quer dizer que elas sejam assumidas. Daí revela-se a queda do *Dasein* no mundo, isto é, a decadência (*Verfallen*)¹⁸. É o fenômeno da decadência que desvela o absorver-se do *Dasein* dentro do mundo, junto aos entes dos quais ele se ocupa e daqueles com quem ele se preocupa, quais sejam, outros *Dasein*. O decair no mundo é uma tendência natural do *Dasein*. Nós tendemos a decair na dimensão das coisas que utilizamos para realizar nossas tarefas

¹⁷ Em *Ser e tempo* o conceito “cura” é de suma importância. Palavra de origem latina que traduz o termo alemão *Sorge*, na tradução brasileira de Márcia de S. Cavalcante que utilizamos neste trabalho. Optamos, porém, pelo termo cuidado, uma vez que este já é usado em diversas outras traduções de obras de Heidegger como, por exemplo, no *Seminário de Zollikon*. Entendemos que este termo exprime de modo muito próprio a constituição ontológica do *Dasein* na língua portuguesa, e assim como afirma Casanova, a palavra “cura”, em nossa língua, geralmente aponta para o sentido médico (Cf. CASANOVA, 2006, p.90), portanto, estranho ao significado que este étimo recebera em *Ser e tempo*.

¹⁸ Aspecto que, aqui, só poderá ser sumariamente abordado.

diárias, e assim permanecemos alheios às possibilidades abertas em nossa existência. Desse modo, revela-se que, se por um lado, a abertura do *Dasein* lhe permite assumir uma existência própria, por outro lado ela revela também como o *Dasein* oferece a si mesmo a tentação constante de decair no mundo da impessoalidade.

É, portanto, a partir da destruição do conceito da tradição de existência que Heidegger instaura um “novo começo”, um novo modo de pensar o ser do homem a partir de sua constituição fundamental ser-no-mundo, segundo o qual ele é considerado como pura possibilidade de ganhar-se ou de perder-se, e que ele não se parece, nem se confunde com os demais entes, pois é totalmente diverso dos entes intramundanos. Dai exige um outro modo de ser interpretado, conforme Heidegger explicita ao longo de *Ser e tempo*.

Résumé: Cet article examine le concept d'existence, le mode d'être fondamental du *Dasein*, présent dans la première partie d'*Être et Temps*, dans la mesure où celui-ci occupe un rôle central dans cette œuvre. Heidegger entreprend une destruction du concept traditionnel d'existence, car la tradition ontologique considère l'être du *Dasein* à partir de l'horizon interprétatif de l'ontologie de la chose, qui comprend l'existence comme simplement subsistante.

Mots clés: existence; essence; *Dasein*; être; être-au-monde.

Referências

- BARRETO, S. Existência e modalidade em Kant e Heidegger. *Philosophica*. São Cristovão, nº 8, 2007. P. 39-62.
- CASANOVA, M. A. *Nada a Caminho* – Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto

Piaget, 1990.

DUARTE, A. Heidegger e o outro: a questão da alteridade em *Ser e tempo*. *Natureza humana*. Curitiba, 4 (1); janeiro de 2002. P. 157-185.

FERNANDES, M. A. tempo e temporalidade na analítica existencial de Martin Heidegger. *Revista da abordagem gestática*. Goiânia, Vol. XII, maio de 2006. P. 213-228.

GADAMER, H. Heidegger em retrospectiva. In: *Hermenêutica em retrospectiva*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte I. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Parte II. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 1997a.

_____. *Carta sobre o humanismo*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008a.

_____. *O que é metafísica?* Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008b.

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

_____. *O conceito de tempo*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: USP, 1997b.

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

LAFONT, C. *Heidegger, language, and world-disclosure*. Translated by Graham Harman. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

MOUTINHO, I. M.F. *Seminar in Zähringen: crítica heideggeriana à fenomenologia de Husserl*. *Philosophica*. São Cristovão, nº 8, 2007. P. 39-62.

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

PASQUA, H. *Introdução à leitura de Ser e tempo de Martin Heidegger*. Trad. Joana Chaves. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

PÖGGELLER, O. *A via do pensamento de Heidegger*. Trad. Jorge T. de Menezes. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Stein, E. *Ser e tempo: uma retomada da questão fundamental da metafísica. Philosophica*. São Cristovão, n° 8, 2007. P.9-13.

_____. *Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Unijuí, 2001.



A BASE ONTOLÓGICA DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA* E OS POSTULADOS DO *BEWEISGRUND*: UMA COMPARAÇÃO

Filício Mulinari¹

Resumo: Dada a importância que o predicado de existência tem não só para os escritos kantianos, mas para toda a ontologia moderna, o presente artigo tem como objetivo realizar uma comparação da noção de ser em dois períodos distintos da filosofia de Kant. De modo específico, pretende-se ver como a noção de ser presente na *Crítica da Razão Pura* (1781) já estava, em certa medida, formulada em um trabalho pré-crítico do filósofo redigido em 1763, a saber, na obra *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* [*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*]. Como será visto, pretende-se mostrar que as noções principais sobre o conceito de existência já estavam presentes de modo bastante similar no período pré-crítico, como a formulação de que “a existência não é um predicado real” e, ainda, de que “a existência nada mais é que a posição absoluta de algo”. Será ainda salientada a importância dada à experiência para a formulação dos juízos existenciais, importância essa pontuada tanto na obra pré-crítica, quanto na *Crítica da Razão Pura*.

Palavras-Chave: Metafísica Moderna; Ontologia; Ser; Existência; posição absoluta

¹ Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e integrante do grupo de pesquisa “Pensamento e Linguagem” da mesma instituição. e-mail: filicio@gmail.com

INTRODUÇÃO

A respeito dos fundamentos da ontologia moderna, pode-se dizer que o filósofo Immanuel Kant (1724-1804) desempenha um papel fundamental e de grande notoriedade. Um dos motivos dessa notoriedade é dado por sua contribuição à epistemologia, principalmente pelas teorias e teses propostas em sua obra *Crítica da Razão Pura* (1781), na qual investiga a possibilidade e os limites do conhecimento humano. Contudo, as teorias que Kant propõe em sua crítica são, evidentemente, fundamentadas em uma ontologia própria, abalizadas em um conceito de *ser* estritamente moderno. Nesse sentido é que se sobrepõe a importância do estudo do conceito de ser em Kant, visto sua relevância para a constituição das teorias desenvolvidas em sua *magnum opus*.

Assim sendo, justificado pela importância que o predicado de ser/existência tem não só para os escritos kantianos, mas para toda a ontologia moderna, o presente artigo tem como objetivo realizar uma comparação da noção de ser presente em dois períodos distintos da filosofia kantiana. De modo específico, pretende-se ver como a noção de ser presente na *Crítica da Razão Pura* já estava, em certa medida, formulada em um trabalho pré-crítico de Kant redigido em 1763, a saber, na obra *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* [*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*]².

Como será visto, pretende-se mostrar que as noções principais sobre o conceito de existência já estavam presentes de modo bastante similar no período pré-crítico, como a formulação de que “a existência não é um predicado real” e, ainda, de que “a existência nada mais é que a posição absoluta de algo”. Tendo isso em vista, parte-se então para a realização dessa comparação sobre um dos conceitos mais essenciais da ontologia moderna, o conceito de *ser*.

² A partir daqui tal obra será referida apenas como *Beweisgrund*.

A NOÇÃO DE EXISTÊNCIA NO PERÍODO PRÉ-CRÍTICO

É comum ver problemas clássicos da metafísica, como as provas da existência de Deus e os fundamentos da moral, como temática central nos escritos do período pré-crítico de Kant, *i.e.*, nos escritos anteriores ao ano de 1781 - ano de publicação da primeira de suas três ‘Críticas’. Porém, o filósofo reconhecia cada vez mais nitidamente nesse período as dificuldades para se encontrar uma solução para esses problemas, sobretudo devido ao aparato dado pela metafísica tradicional.

No tratado *Beweisgrund*, publicado em 1763, nota-se que, apesar do exame das provas especulativas da existência de Deus ainda não ser tão preciso e negativo como o feito na *Crítica da Razão Pura*, é nítido que ali Kant já formulava a tese que seria mais tarde de importância crucial para sua ontologia, a saber, que “a existência não é um predicado ou determinação de uma coisa” (KANT, 1992, p. 117)³.

Nesse sentido, um leitor atento pode observar que no *Beweisgrund* já estavam mais ou menos esboçadas as principais teses sobre a noção de existência postuladas na *Crítica da Razão Pura*⁴. Percebe-se ainda que, de acordo com Vaz (2006, p. 25), é no período pré-crítico que se vê com mais clareza as concepções de Kant sobre o conceito de existência, pois no período crítico estas teses são apresentadas *en passant*, como algo já pressuposto para o desenvolvimento das demais teses ali encontradas.

³ Onde Kant fala do “ser”, especialmente na relação com sua crítica das provas ontológicas da existência de Deus, ele usa o termo de modo idêntico ao conceito de “existência”. Sua tese principal é que ser não é um predicado real que possa ser adicionado ao conceito de algo, mas “meramente a posição de algo ou de certas determinações nelas mesmas” (KANT, 2001, A598/B626). Na distinção do uso lógico do “é” como cópula, o existencial “é” indica que o sujeito e seu predicado estão postos. Tal postulação diz respeito ao objeto em relação ao seu conceito (HOLZHEY; MUDROCH, 2005, p. 62).

⁴ “A maior parte das interpretações pós-kantianas desconhecera que, nesse ponto essencial [sobre a existência], a *Crítica* não tinha corrigido em nada o pré-criticismo: elas consideram a causalidade fenomenal como o único conceito válido de causalidade, e o existente determinável no fenômeno como o todo da existência” (LEBRUN, 1993, p. 152).

Assim sendo, a análise da postulação da noção de existência no *Beweisgrund* pode oferecer esclarecimentos importantes sobre a ontologia subentendida na *Crítica da Razão Pura*. Por esse motivo, parte-se agora para uma análise do modo como Kant formulou a noção de existência no *Beweisgrund* para que, após isso, se possa comparar o modo como o filósofo propõe suas teses sobre o conceito na *Crítica da Razão Pura*,

A EXISTÊNCIA NÃO É UM PREDICADO OU DETERMINAÇÃO

Kant atentou para o devido cuidado e empenho que se deve ter com a análise do conceito de existência logo na primeira seção do *Beweisgrund*. Nessa seção, pode-se ler:

Portanto, nessas reflexões eu não almejo analisar o simples e bem entendido conceito de existência, se não fosse o fato que o presente caso é aquele em que cada omissão poderia ocasionar confusão e levar a sérios erros. (KANT, 1992, p. 116, **tradução nossa**).

Na citação acima é clara a preocupação do filósofo para com a noção de existência e, nesse sentido, nota-se a importância da realização de um exame minucioso com relação a tal conceito, a fim de se evitar confusões que levem a erros filosóficos graves. Não obstante, logo na sequência, Kant salienta que não irá propor uma definição formal da noção de existência, mas uma definição que primeiramente garanta o que realmente pode ser dito sobre tal conceito:

Não é de se esperar que eu deva começar por oferecer uma definição formal de existência (...). Meu procedimento irá ser como aquele de alguém que está procurando por uma definição e que primeiramente garante para si mesmo de que pode ser dito com certeza, quer afirmativamente ou negativamente, sobre o objeto da definição (KANT, 1992, p. 116-117, **tradução nossa**).

Uma vez salientadas essas considerações iniciais, pode-se então partir para a análise do conceito de existência propriamente dito.

Percebe-se implícito logo no título do primeiro item da primeira

reflexão uma tese negativa a respeito do conceito de existência. No título, se lê que “a existência não é um predicado ou uma determinação de uma coisa”. Apesar de parecer estranha e sem sentido, a afirmação do título é, para Kant, indubitavelmente correta (vide Kant, 1992, p. 117). Para explicar tal afirmação, Kant ofereceu o seguinte exemplo:

Tome qualquer sujeito que desejar como, por exemplo, Júlio César. Retire da lista de todos os predicados que podem ser pensados como pertencentes a ele, sem excetuar mesmo aqueles de espaço e tempo. Você irá rapidamente ver que ele pode também existir com todas essas determinações, ou não existir com todas. (KANT, 1992, p. 117, **tradução nossa**).

Percebe-se, de acordo com a citação, que o sujeito do exemplo (Júlio César) pode existir ou não existir mesmo possuindo todas as suas determinações características. Desse modo, é possível notar que no exemplo já está inserida uma das afirmações basilares para o conceito de ser kantiano, tal como entendido na *Crítica da Razão Pura*, a saber, de que “a existência não é um predicado/determinação de alguma coisa”.

É notório no exemplo acima o fato de que, mesmo ao atribuir qualquer predicado que seja ao sujeito/conceito ‘Júlio César’, do mero fato de pensar esse predicado como pertencente a Júlio César não faz Júlio César existir. Noutros termos, o que se salienta aqui é que ao se adotar a “existência” como um predicado e assim, ao dizer que “Júlio César existe”, tem-se que o conceito de “Júlio César” permanece o mesmo se comparado ao que estava apenas representado anteriormente como “Júlio César”: “Júlio César” e “Júlio César existe” são conceitos idênticos no que diz respeito à determinação, *i.e.*, possuem as mesmas determinações.

Assim sendo, Kant mostra com seu exemplo que a existência não pode ser um predicado ou determinação de objeto nenhum, pois além do fato de que ao se conceber um objeto não se segue que o mesmo exista, salienta-se ainda que o objeto concebido e o objeto existente são idênticos em seus predicados: o predicado de existência não altera o objeto em absolutamente nada.

Salientadas as considerações sobre a tese negativa de Kant sobre a existência, *i.e.*, que a existência não é um predicado ou determinação de um objeto, parte-se agora para a segunda consideração kantiana sobre a noção de ser presente no período pré-crítico, a saber, que a “existência é a posição absoluta do objeto”, como se verá em seguida.

A EXISTÊNCIA COMO POSIÇÃO ABSOLUTA

No *Beweisgrund*, Kant aponta primeiramente para uma tese negativa sobre a noção de existência - a existência não é um predicado determinante. No entanto, logo em seguida o filósofo fez questão de pontuar uma segunda tese – essa mais positiva - que alega que “a existência é a posição absoluta de uma coisa”⁵.

Apesar de aparentar ser complexa, Kant advertiu logo no início do item sobre a simplicidade de tal tese, uma vez que o conceito de posição absoluta é idêntico ao conceito de ser dado em geral, como se observa na seguinte citação:

O conceito de posição ou configuração é perfeitamente simples: ele é idêntico ao conceito de ser em geral. Agora, algo pode ser pensado como posicionado apenas relativamente (*merely relatively*), ou, para expressar melhor a questão, ele pode ser pensado meramente como a relação (*respectus logicus*) de algo como uma característica de uma coisa. Nesse caso, ser, isto é, a posição da relação, não é outra coisa senão a cópula de uma sentença. Se aquilo que é considerado não é meramente esta relação, mas a coisa posta em e por si mesma, então este ser é o mesmo que existência (KANT, 1992, p. 119, tradução nossa).

Nota-se que mesmo tendo Kant dito que o conceito de posição é perfeitamente simples [*perfectly simple*], ainda assim há a possibilidade de certa dificuldade na leitura da tese. Tendo isso em vista, uma explicação mais detalhada de tal passagem torna-se necessária para se evitar possíveis

⁵ O título completo do item é “Existence is the absolute positing of a thing. Existence is thereby also distinguished from any predicate; the latter is, as such, always posited only relative to some other thing.” (KANT, 1992, p. 119)

equivocos na compreensão da mesma.

Na passagem acima, Kant relata dois modos pelos quais o conceito de posição atua, a saber, a *posição relativa* e a *existência* (posição absoluta, como se verá adiante). A posição relativa - caracterizada pelo *respectus logicus* - remete à função gramatical do verbo ser enquanto verbo de ligação (cópula) de um juízo, *i.e.*, função gramatical que faz a ligação entre dois termos (sujeito e predicado)⁶. Tal posição é *relativa* por mostrar apenas a relação (positiva ou negativa) entre dois termos distintos em uma sentença como, por exemplo, na afirmativa “S é P”. Dessa forma, o ser é somente a cópula de um juízo e, por isso, expressa somente uma relação lógica, não existencial.

No entanto, a posição quando entendida de modo relativo se difere essencialmente da posição enquanto existência de uma coisa. Quando a posição de um objeto equivale à sua existência, tal posição não é derivada simplesmente por meio da relação entre conceitos. Dessa forma, o verbo ser põe o objeto de modo absoluto, ou seja, existente no sentido de poder ser objeto de experiência. Logo, pode-se falar de tal objeto sem fazer relação com outro conceito: o objeto simplesmente existe, está dado, está presente:

A posição absoluta [...] não tem a função de relacionar conceitos. Este parece ser o sentido mais básico da noção de *posição*. É absoluta, primeiramente, ao que parece, porque não serve para relacionar representações. Num juízo existencial, em que o verbo “ser” tem a função de pôr o sujeito de modo absoluto, uma representação (o conceito-sujeito do juízo) é posta, com todas as suas notas, de modo absoluto, ou seja, diz-se que ela é existente, que pode ser objeto de experiência, que dela se pode falar mesmo sem relacioná-la a outro conceito (VAZ, 2006, p.17).

Desse modo, percebe-se que a atribuição de existência a algo nada mais é do que o próprio algo posto na realidade. Nota-se aqui a

⁶ Entende-se o termo “cópula” como “verbo de ligação”, ou seja, um verbo que não indica ação, mas faz a ligação entre dois termos (sujeito e predicado) como, por exemplo, os verbos ser, estar e parecer.

importância da experiência para a atribuição do conceito de existência, uma vez que para o objeto estar de fato em um posicionamento *absoluto*, ele deve ser passível de ser experienciado.

A existência não é um atributo que pode ser acrescentado ao conceito, ela é a posição absoluta deste. Assim, se a existência é, segundo Kant, a posição absoluta de um objeto efetivo, tal objeto está posto, ele está no espaço, ele está na experiência sensível. Portanto, a experiência no contexto do *Beweisgrund* possibilita a validade do conceito de simples possível, e lembremos aqui que neste escrito Kant ainda não define espaço como forma da sensibilidade pura, mas o mesmo já está relacionado com a existência daquilo que nos aparece – representação dos objetos sensíveis (GIROTTI, 2009, p. 8).

Essas são, grosso modo, as duas características do conceito kantiano de *ser* presentes no período pré-crítico, a saber: 1) a existência não é um predicado ou determinação de algo e; 2) a existência é a posição absoluta de algo. Assim, uma vez advertidas as características essenciais postuladas por Kant no *Beweisgrund* referentes ao conceito de existência, pode-se questionar: como Kant entende a noção de ser na *Crítica da Razão Pura*? E pergunta-se aqui de modo especial: em que se diferencia (se é que há alguma diferença) a noção kantiana de existência presente no *Beweisgrund* da noção presente na *Crítica da Razão Pura*?

Com o objetivo de buscar a resposta a essas perguntas, parte-se agora para a comparação das formulações kantianas sobre a mesma noção presentes na *Crítica da Razão Pura*. Tal análise fará com que se possa ponderar em que medida Kant se deteve, na *Crítica da Razão Pura*, em suas formulações sobre a noção de ser formuladas no período pré-crítico, como se verá adiante.

A EXISTÊNCIA NA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

No período crítico, Kant relatou seus apontamentos mais relevantes sobre a noção de existência na obra *Crítica da Razão Pura*. No entanto, como se observará adiante, tais apontamentos não são muito distantes das teses sobre a existência presentes no *Beweisgrund*, escritas no

período pré-crítico. Como foi dito anteriormente, os apontamentos sobre a noção de existência presentes na *Crítica da Razão Pura* são apresentados de modo breve, como se fossem pressupostas para o desenvolvimento das demais teses ali encontradas. Tendo isso em vista, busca-se agora uma análise pormenorizada das formulações kantianas sobre o conceito de existência na *Crítica da Razão Pura* para que, após isso, se possa realizar uma comparação e fundamentar em que medida as mesmas são tributárias das teses postuladas no *Beweisgrund*.

EXISTÊNCIA NÃO UM PREDICADO REAL OU DETERMINANTE

Na *Crítica da Razão Pura*, Kant dedicou maior atenção ao conceito de existência na *Dialética Transcendental*. Na *Dialética*, é possível notar uma passagem clássica de Kant a respeito da noção de *ser*, a saber, que “*ser não é um predicado real*”, como se observa:

Ser não é, evidentemente, um predicado real, isto é, um conceito de algo que possa acrescentar-se ao conceito de uma coisa; é apenas a posição de uma coisa ou de certas determinações em si mesmas (KANT, 2001, p. 516).

Como se nota, a tese de Kant afirma que a existência não é um predicado *real* ou *determinante*, *i.e.*, como salienta Van Cleve (Van Cleve, 1999, p. 188), “um predicado que adiciona algo ao conceito do sujeito e o amplia”. Nota-se que o cerne da tese está no termo “acrescentar-se”: existência, enquanto predicado, acrescenta algo as coisas? Concede realidade à coisa? Como no período pré-crítico (no *Beweisgrund*), Kant dirá que não.

Contudo, antes de se realizar um estudo comparativo fundamentado nas questões acima, deve-se antes se concentrar em um conceito kantiano que está diretamente relacionado com a noção de “predicado real”, a saber, a noção de “realidade” [*Realität*].

Sobre tal conceito, a primeira coisa a se advertir é que “realidade” não deve ser confundida - ou tomada com sentido correspondente – como

definição de algo existente: essa seria a “realidade objetiva” [*Wirklichkeit*], não a realidade [*Realität*] aqui mencionada⁷. Nesse sentido, afirma-se que a realidade de uma coisa seria sua possibilidade de determinação - e não a coisa mesma enquanto existente.

Desse modo, o predicado é *real* quando acrescenta algo ao conceito de coisa. Por exemplo, na sentença “o dragão é amarelo” se acrescenta algo ao conceito inicial de “dragão” e, dessa maneira, se concede “realidade” à coisa. Observa-se, também, que “conceder realidade” não significa “tornar presente”. Esta noção de realidade dá sentido à afirmação kantiana de que “[...] o real nada mais contém que o simplesmente possível. Cem táleres reais não contém mais do que cem táleres possíveis” (KANT, 2001, p. 516). Desse modo, tendo-se elucidado - mesmo que brevemente - o conceito de “realidade”, parte-se então agora para a análise do conceito de “predicado real”.

Ao dizer que *existência* não é um “predicado real”, Kant concluiu que o uso do verbo *ser* enquanto predicado não é válido, visto que o mesmo não determina (acrescenta) algo ao conteúdo do sujeito. Um predicado *real* deve ser um predicado *determinante*. Em consequência, tem-se que um predicado determinante é aquele que, além de acrescentar algo ao conceito de que é predicado, deve também ampliar o mesmo, o que não acontece com o predicado de existência⁸.

De acordo com Kant, ao se pensar uma coisa com todos os seus predicados (determinação completa) e, após isso, lhe acrescentar o predicado “existe”, observa-se que nada de fato é acrescentado à coisa, como se observa na citação:

Assim, pois, quando penso uma coisa, quaisquer que sejam e por mais numerosos que sejam os predicados pelos quais a penso (mesmo na determinação completa), em virtude

⁷ Conforme salienta Heidegger, ‘o conceito kantiano de realidade objetiva, que é idêntico à realidade [*Wirklichkeit*], deve ser distinguido do conceito de realidade [*Realität*] antes elucidado (HEIDEGGER, 1988, p. 37)

⁸ Vide: VAZ, 2006, p. 27.

de ainda acrescentar que esta coisa *é*, não lhe acrescento o mínimo que seja. Porquanto, se assim não fosse, não existiria o mesmo, existiria, pelo contrário, *mais* do que o que pensei no conceito e não poderia dizer que é propriamente o objeto do meu conceito que existe (KANT, 2001, p. 517).

Desse modo, percebe-se que o conceito de existência (é) não representa nenhuma propriedade do objeto pensado, pois, caso representasse, adicionaria algo que estava “ausente” no conceito que foi antes pensado (conceito original anterior à existência). No entanto, visto que *ser* não é um predicado real, ou seja, não determina o conceito, pergunta-se: qual é a função do *ser* quando é empregado como predicado? Que função tem o *ser* quando se pronuncia a sentença “A existe”?

Martin Heidegger, em uma análise sobre a noção kantiana de *ser*, adverte que o tipo de relação quando se usa o verbo *ser* enquanto predicado de algo está associado a uma correspondência entre o objeto do conceito e o conceito pensado. Sobre isso, ele comenta:

Na proposição “A é B”, B é um predicado real acrescentado [*hinzugebracht*] a A. Porém, na fala “A existe [*existiert*]”, A é posto absolutamente, e ainda junto de todas as suas determinações reais B, C, D, e assim por diante. Essa posição é acrescentada a A, mas não do mesmo modo que B foi acrescentado a A no exemplo anterior. O que é essa posição acrescentada? Claramente é ela mesma uma relação, contudo não uma real-relação, não uma relação entre coisas, não uma determinação real de A, mas a referência de toda a coisa (A) ao meu pensamento dela. Por meio dessa referência aquilo que é posto se relaciona com o meu estado-ego [*Ich-Zustand*]. Desde que A, que é a princípio algo meramente pensado, já se relacione comigo nessa referência ao pensado [*Denkenbezug*], seguramente essa referência meramente pensada, a mera representação de A, se torna diferente diante da adição da posição absoluta. Na posição absoluta o objeto do conceito, o ente real [*wirkliche Seiende*] corresponde a ele, é posto em relação, enquanto real [*als Wirkliches*], com o conceito que é meramente pensado (HEIDEGGER, 1988, p.45).

Desse modo, percebe-se que a existência não pode ser definida como um predicado real. Não há adição determinante quando se pronuncia

“A existe”, apenas há um ganho em relação à possibilidade da coisa em questão como objeto sensível.

A IMPORTÂNCIA DA EXPERIÊNCIA

Ao tratar da questão da noção de ser na *Crítica da Razão Pura*, principalmente quando salientada que tal noção não pode ser um predicado real de algo, a distinção entre juízos sintéticos e analíticos realizadas na obra podem vir à mente⁹. Assim, fundamentado na *Crítica da Razão Pura*, alguém pode questionar: é o juízo existencial (e.g., “João existe”) um juízo analítico ou sintético? A resposta a essa pergunta dará mais clareza à noção de existência proposta por Kant, principalmente por salientar a importância dada à experiência que, por esse motivo, será agora melhor detalhada.

Deve-se lembrar que, de acordo com a *Crítica da Razão Pura*, o conceito de existência não pode ser retirado de nenhum outro conceito, uma vez que não se pode extrair a existência do objeto de meras relações lógicas. Tal fato, por si só, já impossibilitaria que os juízos de existência fossem de tipo *analítico*. Ao questionar se o juízo “algo existe” é sintético ou analítico, Kant afirmou que se o juízo fosse analítico ele nada mais seria do que mera tautologia:

Pergunto-vos: a proposição *esta ou aquela coisa* (que vos concedo como possível, seja qual for) *existe*, será uma proposição analítica ou sintética? Se é analítica, a existência da coisa nada acrescenta ao vosso pensamento dessa coisa e então, ou o pensamento dessa coisa que está em vós deveria ser a própria coisa ou supusestes uma existência como pertencente à possibilidade e concluístes, supostamente,

⁹ Sobre a distinção entre juízos analíticos e sintéticos na *Crítica da Razão Pura*, tem-se a seguinte passagem: “Em todos os juízos, nos quais se pensa a relação entre um sujeito e um predicado, [...] esta relação é possível de dois modos. Ou o predicado B pertence ao sujeito A como algo que está contido (implicitamente) nesse conceito A, ou B está totalmente fora do conceito A, embora em ligação com ele. No primeiro caso chamo *analítico* ao juízo, no segundo, *sintético*. Portanto, os juízos (os afirmativos) são analíticos, quando a ligação do sujeito com o predicado é pensada por identidade; aqueles, porém, em que essa ligação é pensada sem identidade deverão chamar-se juízos sintéticos” (KANT, 2001, p. 68-69).

a existência a partir da possibilidade interna, o que é uma mísera tautologia (KANT, 2001, p. 515).

Outro ponto que confirma os juízos existenciais como juízos sintéticos é a ideia de que mesmo que a existência não amplie o conceito, algo é corroborado quando se atribui a existência a um objeto. Em outras palavras, quando se diz “A existe” entende-se que há um objeto na experiência correspondente ao objeto da sentença e isso faz do juízo existencial um juízo sintético. Novamente se deve salientar que não se pode dizer que “A existe” meramente ao se analisar os conceitos ali presentes: deve-se buscar algo que está fora do âmbito simplesmente conceitual.

Em suma, um enunciado existencial é sintético porque, mesmo não havendo neles nenhum acréscimo com relação à constituição interna, à intencionalidade, de um conceito, algo de significativo é ali informado. Um juízo existencial não versa sobre a constituição interna dos conceitos, mas sim sobre relação destes com a realidade. Dito de outro modo, ele fala sobre a relação do entendimento daquele que julga com a realidade propriamente dita, e não sobre a relação entre conceito-sujeito e o conceito-predicado de um juízo (VAZ, 2006, p.30).

Na passagem acima é salientada mais uma vez a relação do juízo de existência com a realidade, que faz o juízo ser sintético. O filósofo fez também questão de frisar que o juízo existencial mantém relação com a realidade, e não simplesmente com meros conceitos (conceito-sujeito e/ou conceito-predicado).

No *simples conceito* de uma coisa não se pode encontrar nenhum caráter da sua existência. Embora esse conceito seja de tal modo completo, que nada lhe falte para pensar a coisa com todas as suas determinações internas, a existência nada tem a ver com tudo isso; trata-se apenas de saber se a coisa nos é dada, de tal modo que a sua percepção possa sempre preceder o conceito (KANT, 2001, p. 268).

Segue-se disso que as atribuições da existência sempre devem ser fundamentadas em dados da percepção. Sobre a importância da percepção para os juízos de existência, a seguinte passagem da *Crítica da Razão Pura*,

presente na *Analítica Transcendental*, clarifica um pouco a questão:

O postulado relativo ao conhecimento da *realidade* das coisas exige uma *percepção* e, portanto, uma sensação, acompanhada de consciência; não exige, é certo, consciência imediata do próprio objeto, cuja existência deverá ser conhecida, mas sim o acordo desse objeto com qualquer percepção real, segundo as analogias da experiência, que representam toda a ligação real numa experiência em geral (KANT, 2001, p. 268).

O que fica explícito nessa passagem é a importância da experiência para a realização de um juízo de existência e de possibilidade transcendental. Nota-se que todas as afirmações de existência, sejam elas mediatas ou imediatas, têm por fundamento dados obtidos pela sensibilidade.

O BEWEISGRUND E A CRÍTICA DA RAZÃO PURA: UMA COMPARAÇÃO

Uma vez expostas as principais características da noção de existência presentes tanto no *Beweisgrund* quanto também na *Crítica da Razão Pura*, parte-se agora, então, para a comparação dessa noção nas referidas obras, a fim de saber em que medida a última é tributária da primeira no que diz respeito à fundamentação do conceito de *ser*.

Primeiramente, salienta-se que a tese da *Crítica da Razão Pura* que afirma que “ser não é um predicado real” (KANT, 2001, p. 516) mantém uma relação muito próxima com a tese pré-crítica, presente no *Beweisgrund*, de que “a existência não é um predicado ou determinação de algo” (KANT, 1992, p. 117). De fato, no que diz respeito estritamente à noção de existência presente na *Crítica*, pode-se afirmar que a mesma é tributária do *Beweisgrund* no sentido de que é nessa obra pré-crítica que se encontra primeiramente uma definição kantiana mais clara sobre tal noção. Isso se torna claro não somente pela relação entre “existência e predicado”, conforme já pontuado acima, mas também por meio da relação entre “existência e realidade”.

Outro ponto comum nas obras sobre a noção de existência é a menção de exemplos similares. Se no período pré-crítico Kant faz uso

do exemplo de Julio César para dar alusão a sua tese sobre a existência e, conseguinte, afirma que Julio César “[...] pode também existir com todas essas determinações, ou não existir com todas.” (KANT, 1992, p. 117), na *Crítica* ele faz uso do exemplo dos “cem táleres” e é categórico ao afirmar que “[...] em virtude de acrescentar que a coisa *é*, não lhe acrescento o mínimo que seja” (KANT, 2001, p. 517). Logo, nota-se uma nítida semelhança entre ambas as teses, o que salienta ainda mais a ideia defendida por esse artigo, a de que as teses sobre o conceito de ser defendidas na *Crítica da Razão Pura* já estavam fundamentadas, em certa medida, no *Beweisgrund*.

Não obstante as semelhanças citadas acima, há ainda outro ponto comum do qual se fez menção aqui e que revela ainda mais as proximidades entre as duas referidas obras kantianas, a saber, a relevância dada à experiência para o juízo existencial.

De fato, a relevância da experiência é mencionada pontualmente, tanto no *Beweisgrund*, quanto na *Crítica da Razão Pura* e mantém uma relação direta com a atribuição do conceito de existência. Conforme salientam Vaz (2006, p. 17) e Girotti (2009, p. 8), Kant é preciso no período pré-crítico ao relacionar a noção de existência com a experiência, conforme se observa nessa passagem, sobretudo na relevância dada ao conceito empírico:

Não obstante, a expressão ‘existência’ é usada como um predicado. [...] Por exemplo: existência pertence ao unicórnio-do-mar (ou narwal), mas não ao unicórnio. Isto significa: a representação de um unicórnio-do-mar (ou narwal) é um conceito *empírico*; em outras palavras, é a representação de uma coisa existente. (KANT, 1992, p. 118, grifo-nosso, tradução nossa).

Por sua vez, na *Crítica da Razão Pura* o filósofo explicita a importância da experiência para a formulação do juízo existencial em muitos momentos, como na passagem na qual ele afirma que “o postulado relativo ao conhecimento da *realidade* das coisas exige uma *percepção* e, portanto, uma sensação, acompanhada de consciência” (KANT, 2001, p.

268).

Percebe-se, então, que a importância da experiência para os juízos existenciais não é dada de modo exclusivo na *Crítica da Razão Pura*, pois, como se viu, a mesma já aparece devidamente pontuada no *Beweisgrund*. Devido a tal fato, juntamente com os outros pontos salientados anteriormente - como a negação da existência enquanto predicado real de algo – defende-se aqui a ideia de que a noção kantiana de existência, noção esta que está no fundamento da ontologia proposta pelo filósofo, já estava definida de modo bastante claro em seu período pré-crítico, mais especificamente no *Beweisgrund* e, por essa razão, é tomada de certa forma como algo pressuposto na *Crítica da Razão Pura*, o que justifica a pouca atenção dada por Kant a tal noção no período crítico se comparado com o período pré-crítico.

Abstract: Given the importance of the existential predicate, not only for the Kantian's work, but to for all modern ontology, this paper aims realize a contrast of the notion of existence/being in the Kantian philosophy. In a specific way, aims see how the notion presents in the *Critique of Pure Reason* (1781) is present, in some way, in one pre-critical Kantian work, dated of 1763 and called *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God* [*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*]. We will see that the basics notions about the concept of existence are present in a similar way in the pre-critical period, like the formulation that affirms “existence isn't a real predicate” and “existence isn't more than the absolute position of a thing”. We will also to explain the importance of the experience for the formulation of existential judgments, affirmed both in the pre-critical work, as in the *Critique of Pure Reason*.

Keywords: Modern Methaphisic; Ontology; Being; Existence; absolute position

Referências

ALTMANN, S. Juízo, Categoria e Existência. A resposta kantiana ao argumento ontológico à luz da Dedução Metafísica. Tese (doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

GIROTTI, M. T. Os limites do conhecimento humano na filosofia kantiana: Beweisgrund e Sonhos de um visionário. *Filogênese*. Revista eletrônica de pesquisa na Graduação em Filosofia da Unesp. São Paulo : Vol.2, nº2, 2009.

HEIDEGGER, M. As Teses de Kant sobre o Ser. In. HEIDEGGER, M.: *Conferências*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HOLZHEY, H.; MUDROCH, V. *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*. Lanham: Scarecrow Press, 2005.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 2001.

_____. The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God. In: WALFORD, David; MEERBOTE, Ralf (Editores) *Immanuel Kant – Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

LEBRUN, G. Kant e o fim da metafísica. Trad.: Carlos Alberto Moura. São Paulo : Martins Fontes, 1993.

STEIN, E. Nota do Tradutor. In: Heidegger, Martin. As Teses de Kant sobre o Ser. In. Heidegger, M.: *Conferências*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

VAN CLEVE, J. *Problems from Kant*. Oxford : Oxford University Press, 1999.

VAZ, B. R. L. A recepção de Frege da noção kantiana de existência. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2006.



A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA NO PENSAMENTO HERMENÊUTICO CONTEMPORÂNEO: A EXPERIÊNCIA DO DIÁLOGO EM GIANNI VATTIMO

Filipe Silveira de Araújo¹

Resumo: O presente artigo pretende relacionar entre os autores das teorias contemporâneas da hermenêutica filosófica os traços que conduzem à hermenêutica enquanto ciência da interpretação, ao ponto de possibilitar uma ruptura com os modelos metafísicos do pensamento; o ser, destituído de seu caráter estável, é compreendido agora como evento, acontecimento, e por isso mesmo é interpretação. A pluralidade cultural, que se revela sob a forma de uma estetização geral da vida, é a marca da Pós-Modernidade. A experiência estética proporcionada pelos *mass media* não é apenas vinculada à experiência da arte; é também, ou principalmente, um efeito que evidencia culturas e subculturas que se libertam dos ideais da Modernidade – a humanidade reduzida à Europa. Hoje podemos então ter a experiência de um diálogo entre as diversas formas de existência, de visões de mundo.

Palavras-chave: diálogo; experiência estética; hermenêutica

¹ Doutorando pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). e-mail: fsafilos@gmail.com

AS ORIGENS DA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Como bem lembra Luiz Rohden, para Vattimo a hermenêutica ocupa hoje, dentro do pensamento filosófico, o lugar outrora ocupado pelo marxismo – nas décadas seguintes às ditaduras fascistas (anos 50-60) –, e o estruturalismo (anos 70)². Certamente não por acaso. Embora possamos encontrar suas raízes presas ao pensamento grego, é já na Modernidade que a hermenêutica assume rigor e corpo filosófico. É consequência das disputas teológicas que originam as reformas – que buscavam exatamente uma interpretação das Escrituras Sagradas – em contraposição à exigência da Igreja Católica de uma obediência fiel aos escritos tal qual se punham à letra.

Mas é com o Romantismo que a hermenêutica assume um lugar de relevância no âmbito filosófico. F. Schlegel, F. Schleiermacher e, posteriormente, W. Dilthey contribuíram à teoria interpretativa como fundamento das ciências do espírito (MATTIA, 2002, p.9).³

Com efeito, Schleiermacher busca, com uma teoria da interpretação, um modo outro de viver a experiência teológica da Modernidade, baseada já em outros princípios que não aqueles da Idade Média, sob uma reta orientação dos dogmas da religião. Assim surgem os primeiros fundantes da hermenêutica, entendida por Gianni Vattimo como a filosofia da época moderna: “Dilthey em particular fornece as bases para a sucessiva teorização heideggeriana, concebendo a hermenêutica, não só e exclusivamente de um ponto de vista metodológico, mas em uma perspectiva bem mais ampla” (MATTIA, 2002, p.9)⁴. A virada

² “A hermenêutica é um novo *topos koiné* na e da filosofia. Gianni Vattimo levantou a hipótese de que hoje ela ocupa o lugar ocupado pelo marxismo nos anos 50-60 e pelo estruturalismo nos anos 70” (ROHDEN, 2005, pp. 18-19).

³ “Ma è con il Romanticismo che l’ermeneutica assume un posto di rilievo nell’ambito filosofico. F. Schlegel, F. Schleiermacher e dopo loro W. Dilthey, intesero porre la teoria interpretativa come fondamento delle scienze dello spirito” (tradução livre a partir do original).

⁴ “Dilthey in particolare fornì le basi per la successiva teorizzazione heideggeriana, concependo l’ermeneutica, non solo ed esclusivamente da un punto di vista metodologico,

do pensamento de Heidegger ocorrida no pós-guerra, determinada pela acentuação da relação entre ser e linguagem, já presentes em *Ser e Tempo*, determinam sua influência sobre aquele que é conhecido como o precursor da hermenêutica filosófica: Hans-Georg Gadamer e sua obra de 1960, *Verdade e Método* – que traz como subtítulo “*Trações fundamentais de uma hermenêutica filosófica*” – inauguram “no pensamento contemporâneo, o que passou a ser chamado de ontologia hermenêutica” (VATTIMO, 2007, p. 109). Às contribuições da hermenêutica, podemos ainda adicionar Hans Robert Jauss que, certamente já imerso na repercussão que *Verdade e Método* alcançara na Alemanha na década de 1960, funda, junto a outros teóricos e estudiosos, em Konstanz, uma escola para discutir o papel da recepção e apropriação da arte como formas de interpretação.

Quando do lançamento de *Verdade e Método*, muito se reconheceu da influência de Heidegger no pensamento de Gadamer. Com efeito, Heidegger já houvera percebido, como consequência mesmo de sua “torção metafísica”, a interpretação enquanto possibilidade de se elaborar a compreensão em formas. “Interpretar não é tomar conhecimento de que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas na compreensão” (HEIDEGGER, 2004, p. 204). Não esqueçamos o aspecto ontológico que rege o pensamento de Heidegger: embora a linguagem esteja pressuposta na compreensão, o centro da discussão de *Ser e Tempo* ainda é o horizonte do ser. Por isso Vattimo pensa que Gadamer, ao pôr fora de jogo todos os significados “nihilistas” da ontologia de Heidegger, correu o risco de tornar a hermenêutica “uma filosofia da história de tipo substancialmente humanista e, no fim das contas, neokantiano” (VATTIMO, 2007, p. 111). A relevância ontológica perante a linguagem, segundo Lévinas, se dá porque:

Para Heidegger, a compreensão do ser não é um ato puramente teórico, mas um acontecimento fundamental em que hipoteca todo o seu destino; e, desde logo, a diferença entre os modos, explícito e implícito, de compreender não é uma simples diferença entre conhecimento claro e obscuro:

ma in una prospettiva ben più ampia”.

ela diz respeito ao próprio ser do homem. A passagem da compreensão implícita e não autêntica à compreensão explícita e autêntica, com as suas esperanças e os seus fracassos, é o drama da existência humana (LÉVINAS, 1997, p. 74).

É como se o homem, enquanto ser-no-mundo, estivesse fadado a compreender o horizonte no qual compartilha suas experiências. O modo do ser no mundo, entretanto, pressupõe uma relação daquele com este, dada pela linguagem. “Geralmente considera-se que Heidegger fornece as bases da ontologia hermenêutica, na medida em que afirma a conexão – quase a identificação – de ser e linguagem” (VATTIMO, 2007, p. 111). No entanto, podemos perceber a primazia dada à ontologia quando levamos em consideração a análise do *Ser-aí*, enquanto “totalidade hermenêutica”. Isso porque, para tanto, parte da relação compreensão- interpretação, antecedida pelo discurso que busca ser compreendido. O *Dasein*, enquanto ser-no-mundo, parte de um horizonte de significados já dados, que garantem a possibilidade dessa interpretação.

Olhando-se desta forma, a hermenêutica releva os seus dois aspectos constitutivos: o da ontologia e o da *Sprachlichkeit*, da linguisticidade. Em Heidegger, apesar de toda a ênfase que dá à linguagem, especialmente na fase mais tardia de seu pensamento, a interpretação é vista sobretudo do ponto de vista do ser; para Gadamer, por outro lado, com toda a ênfase dada à ontologia, ele coloca sobre a ontologia, a interpretação é pensada do ponto de vista [sic] (VATTIMO, 1999, p. 15).

A totalidade hermenêutica que representa o Ser-aí, segundo Vattimo, se dá na medida em que este vive a constante possibilidade de não mais existir. No conjunto das obras de Heidegger, a noção de evento vem relacionada à “apropriação-transpropriação”: como a coisa mesma só se dá dentro de um projeto, é só por meio deste – projeto – que a coisa se dá ao ser. Já em Gadamer, autor cuja perspectiva hermenêutica é aquela usada por Vattimo para examinar a relação entre verdade e retórica, a relação entre ser e linguagem aparece sob outro ponto de vista, “*O ser que pode ser compreendido é linguagem*” (GADAMER, 1999, p. 687), diz Gadamer,

indo além da especulação heideggeriana da conexão ser-linguagem. A expressão gadameriana causou a Vattimo, segundo este próprio narra, alguns problemas quanto à tradução mais adequada⁵. Concebê-la como “o ser, que pode ser interpretado, é linguagem” traz em si uma identificação entre ser e linguagem; o ser é linguagem, e pode ser compreendido. De outra maneira, “o ser que pode ser compreendido é linguagem” – a forma mais usada entre as versões traduzidas em línguas de origem latina⁶ – nos diz que identifica o campo dos entes que se oferecem à compreensão com o campo da linguagem.

UMA REFLEXÃO HERMENÊUTICA: A EXPERIÊNCIA ESTÉTICA DO DIÁLOGO

Para além da questão ontológica da expressão gadameriana – não menos importante, mas que não é propriamente o objeto que pretendo abordar aqui –, Gadamer quer por a problemática da interpretação no diálogo. Embora *Verdade e Método* remeta-se constantemente ao texto – como logo se perceberá –, é no diálogo que ele reconhece a experiência hermenêutica⁷. Assim, ele afirma que “uma consciência formada hermeneuticamente tem que se mostrar receptiva, desde o princípio, para

⁵ Escrita originalmente com vírgulas: “*Sein, das verstanden iverden kann, ist Sprache*”. A utilização das mesmas, sobretudo nas línguas de origem românticas – italiano, francês, espanhol e português – ocasionou um acréscimo de “valor ontológico”, adquirido ao longo das primeiras traduções. Importante expor que Vattimo foi o primeiro a traduzir *Verdade e Método* para a língua italiana, ainda em 1983.

⁶ Enquanto Vattimo afirma que a expressão gadameriana colocada sem vírgulas é “inofensiva”, outros ainda a interpretam como fortemente marcada pela metafísica. Esta é a posição do professor Luiz Rohden, que diz: “Há uma concepção metafísica implícita na hermenêutica filosófica que se corporifica e se manifesta na expressão ‘ser que pode ser compreendido é linguagem’. Nesta afirmação, encontramos a imbricação entre ontologia e metafísica, uma vez que a ontologia trata do ser enquanto ser, enquanto estrutura argumentativa, e a metafísica manifesta-se na busca de sentido da vida que transcende o nível da pura imediatidade e carrega a tensão irresolúvel entre o dito e o não-dito no *médium* da linguagem” (ROHDEN, 2005, p. 286).

⁷ Gadamer mesmo parece ciente da questão e alerta: “Como já ocorreu várias vezes nesse contexto, o debate permanece ainda demasiadamente restrito ao campo especial das ciências do espírito e ao *Sein zum Text*. Somente na terceira parte ocorre o que se tem sempre em vista, a expansão à linguagem e ao diálogo – e, com isso, a concepção fundamental de distância e alteridade” (GADAMER, 1999, p. 465).

a alteridade do texto” (GADAMER, 1991, p. 405):

Mas essa receptividade não pressupõe nem “neutralidade” com relação à coisa nem tampouco auto-anulamento, mas inclui a apropriação das próprias opiniões prévias e preconceitos, apropriação que se destaca destes. O que importa é dar-se conta das próprias antecipações, para que o próprio texto possa apresentar-se em sua alteridade e obtenha assim a possibilidade de confrontar sua verdade com as próprias opiniões prévias (GADAMER, 1991, p. 405).

O texto, como forma artística, ao longo da tradição, sempre foi considerado em seu aspecto puro. Seu conteúdo estava ali, para ser compreendido tal qual se punha. Seus efeitos eram considerados como que estranhos à arte. “Das funções vitais da arte, passou-se a considerar apenas o lado produtivo da experiência estética, raramente o receptivo, e quase nunca o comunicativo” (JAUSS, 1979, p. 44). Entretanto, com a fundamentação de uma hermenêutica filosófica, principalmente a partir de *Verdade e Método*, a questão da verdade da arte passa a ter outro significado, agora em consonância também com o efeito da obra. Assim Jauss, ao apropriar-se de certa compreensão hermenêutica para fundamentar uma função estética da literatura, acaba por fazer certa “interpretação construtiva” da hermenêutica:

[P]ara Jauss é decisiva uma consciência hermenêutica mais aguda para fundar uma crítica literária e artística mais abrangente, que, sobretudo, leve em maior conta a inserção da obra no contexto histórico em que surgiu e no contexto em que se prolonga e continua a agir (VATTIMO, 2007, p. 110).

O “intérprete” traz consigo uma carga histórica que, inevitavelmente, trará para a leitura, e sua consciência “histórico-hermenêutica” faz uso de seus preconceitos (enquanto pré-juízos, pré-julgamentos) para compreender o todo. Daí o intérprete do texto estar em constante contato com sua carga histórica, para interpretar e compreender a obra. Há de se deixar claro que o ponto do qual se parte não é a consciência histórica deste, mas sim a própria obra em si mesma. Ele parte da obra para compreendê-la, e não poderia ser de outro jeito. “Toda interpretação

correta tem que proteger-se contra a arbitrariedade da ocorrência de ‘felizes ideias’ e contra a limitação dos hábitos imperceptíveis do pensar, e orientar sua vista ‘às coisas elas mesmas’” (GADAMER, 1999, PP. 401-402). A polêmica estabelecida entre Gadamer e Jürgen Habermas, surge quando este aponta que a posição do primeiro é problemática porque “a pré-compreensão que um intérprete leva para o texto que cumpre interpretar já é, quer ele queira quer não, impregnada e marcada pela história dos efeitos do próprio texto” (HABERMAS, 2004, p. 87). Para Jauss, a polêmica estabelecida entre Gadamer e Habermas contribuiu para revalorizar a experiência humana no mundo, e, “com isso, a comunicação como condição da compreensão do sentido” (JAUSS, 1979, p. 49). Jauss reconhece partir de Gadamer para fundamentar sua teoria da experiência estética, pois esta ainda não tem uma “história canonizada e, por isso, impõe-se uma aproximação maior com as disciplinas vizinhas” (JAUSS, 1979, p. 52). Assim, o conceito de experiência estética de Jauss entra em acordo com o projeto de uma hermenêutica filosófica de Gadamer. Para aquele, a tradição, herdeira do legado platônico, deu a primazia à “verdade da arte” – em detrimento da experiência estética –, como se esta não comportasse um ideal receptivo. A concepção hegeliana de arte como manifestação sensível da ideia terminou por ruir os esforços feitos por Kant⁸ em fundamentar um consenso do juízo reflexivo.

Desde então, a estética se concentrava no papel de apresentação da arte e a história da arte se compreendia como história da obra e seus autores. Das funções vitais da arte, passou-se a considerar apenas o lado produtivo da experiência estética, raramente o receptivo e nunca o comunicativo. Do historicismo até agora, a investigação científica da arte tem-nos incansavelmente instruído sobre a tradição das obras (e suas) e de suas interpretações, sobre sua gênese objetiva e subjetiva, de modo que hoje se pode reconstruir, com mais facilidade, o lugar de uma obra de arte em seu tempo, sua originalidade em contraste com as fontes e os antecessores, mesmo até sua função ideológica, do que a experiência daqueles que, na atividade produtiva, receptiva

⁸ Em sua *Crítica da Faculdade do Juízo* Kant busca, em contraposição à concepção estética de Baumgarten, estabelecer um o consenso do juízo do gosto, para além da simples subjetividade caracterizada pelo último.

e comunicativa, desenvolveram *in actu* a práxis histórica e social, da qual as histórias da literatura e da arte sempre nos transmitem o produto já objetivado (JAUSS, 1979, p. 44).

A junção defendida por Jauss entre experiência estética e hermenêutica literária busca definir que a experiência proporcionada pelo texto não é exclusivamente um privilégio para especialistas; se realiza antes “compreensão fruidora” e na “fruição compreensiva”. Assim, o intérprete não necessita de ferramentas para compreendê-lo. A historicidade carregada pelo intérprete, quando da leitura de um texto, é auxiliada pela função comunicativa do texto. Desse modo, Jauss defende certa “rebeldia” da experiência estética diante das tentativas de vincular à arte uma função de defesa do *status quo*. Como seu significado não parte puramente da produção, mas também do aspecto denotado pelo intérprete, pois “a experiência estética não se distingue apenas do lado de sua produtividade, como *criação através da liberdade*, mas também do lado de sua receptividade, como ‘aceitação em liberdade’” (JAUSS, 1979, p. 60).

A partir de tais concepções, Vattimo concebe a experiência da verdade na cultura contemporânea como uma experiência estética e retórica. Ao retomar a proposta de Gadamer da “identificação” ou “conexão” entre ser e linguagem, Vattimo defende que a teoria gadameriana propõe, para além de tal identificação, uma tendência do ser dissolver-se na linguagem. Contudo, defende este,

[É] que o maior peso conferido à linguagem é acompanhado de um interesse ético – aliás, tem nele sua verdadeira origem – que guia a hermenêutica gadameriana. Já noções-chaves de *Verdade e método* – como a fusão de horizontes [...] – são construídas com uma decisiva referência à ética aristotélica e ao conceito de aplicação. Mas o que se esclarece e se precisa nos ensaios posteriores a esse livro é que aquele âmbito da linguagem como lugar da mediação total da experiência do mundo e de todo dar-se do ser, a que nos remete a tese de que “o ser que pode ser compreendido é linguagem”, é caracterizado, mais fundamentalmente ainda do que como fato da linguagem – ou de maneira igualmente originária –, como âmbito ético (VATTIMO, 2007, pp. 131-132).

Daí o interesse vattimiano na hermenêutica gadameriana: a “fusão de horizontes” proporcionada pela experiência estética da Pós-Modernidade é o espaço para se pensar um novo modelo de diálogo entre culturas, pois “a verdade hermenêutica, isto é, a experiência da verdade que a hermenêutica reivindica e que vê exemplificada na experiência da arte, é essencialmente retórica” (VATTIMO, 2007, p. 155). É importante, antes de tudo, salientar como Vattimo se apropria da tradição hermenêutica. Não podemos considerá-la pura e simplesmente como um herdeiro dos “clássicos da hermenêutica novecentista” (VATTIMO, 1999, p. 15) – Heidegger e Gadamer –, tampouco ignorar o modo determinante como tais pensadores determinam sua concepção de uma filosofia da interpretação. Sua posição é, antes de tudo, uma posição de “radicalização” da própria hermenêutica; as consequências de se levar o pensamento hermenêutico às últimas consequências tem como causa uma atenção às possibilidades éticas – que ele já atentara também em Gadamer – que a filosofia da interpretação proporciona, ao evidenciar multiplicidade, contingência e oscilação dos discursos que são a marca da contemporaneidade. Para isso, dois pontos devem ser destacados no pensamento hermenêutico vattimiano: a hermenêutica como experiência da verdade e enquanto reconstrução da racionalidade. Se retomadas as considerações no eixo Heidegger-Gadamer, a posição hermenêutica de Vattimo é aquela que a submete ao próprio processo de “debilidade”, fragilização, que é a marca de seu pensamento maduro. A radicalização da hermenêutica proposta por Vattimo é a própria compreendida como hermenêutica frágil. Heidegger já começara, em *Ser e Tempo*, a “destruição” da ideia de verdade em seus aspectos metafísicos, “a noção de verdade como conformidade da proposição à coisa” (VATTIMO, 1999, p. 114), que marca a tradição metafísica, sobretudo em seu aspecto epistemológico, uma vez que sua ontologia busca denunciar a “identificação das estruturas do ser com as estruturas da nossa gramática histórica e da linguagem efetivamente dada” (VATTIMO, 1999, p. 115). Aqui a verdade é antes construída por meio da abertura pela qual o ser se dá, ou seja, por meio da linguagem. Em Gadamer, a noção de verdade que marca *Verdade e Método* é exposta logo na primeira parte, aquela dedicada à “verdade na experiência da arte”.

Isso não implica, porém, determinar que a experiência estética enquanto experiência da verdade conduza à resultados puramente esteticistas. A arte possibilita uma “verdade dos singulares verdadeiros” (VATTIMO, 1999, p. 130) enquanto exposição de um mundo. Em *A Origem da Obra de Arte*, Heidegger já havia considerado a obra de arte como “pôr em obra da verdade”; assim, enquanto produção, produção da terra. A arte, enquanto evento inaugural⁹ da “obra como evento de verdade, como se sabe, se efetua, segundo Heidegger, na medida em que acontece na obra a ‘exposição de um mundo’, junto com a ‘produção da terra’” (VATTIMO, 2007, p. 75).

O sentido da inauguralidade da obra de arte pode ser entendido de maneira mais ou menos enfática, conforme pensemos na poesia, sobretudo, como na Bíblia, nas grandes epopéias nacionais ou nas obras “epocais” da nossa civilização (...), ou nos esforcemos, ao contrário, por medir a definição também com obras de arte “menores”. A acentuação do caráter inaugural da obra como essência da verdade da poesia é, em todo caso, uma tese largamente popular, inclusive sob diversos nomes, na estética contemporânea: a irredutibilidade da obra de arte ao existente pode ser entendida como uma “quase subjetividade”, no sentido de que a obra não se deixa experimentar como uma coisa no mundo, mas também pretende ser uma nova perspectiva global sobre o mundo, ou como verdadeira figuração profético-utópica de um mundo alternativo, daquela existência conciliada com relação à qual a ordem existente é desvelada na sua injustiça e inautenticidade (VATTIMO, 2007, pp. 59-60).

A negação da verdade como relação entre as estruturas ontológicas e as estruturas do mundo, da adequação do pensamento à coisa – como marca do heideggerianismo presente mesmo já na concepção hermenêutica de Gadamer – ocasionou ao pensamento hermenêutico uma série de acusações, como se este fosse uma posição de irracionalismo, “relativismo absoluto”. Tal acusação advém, sobretudo, dos defensores do

⁹ “Como se sabe, eventos inaugurais são, para Heidegger, eventos de linguagem, dado que é, antes de mais nada, na linguagem que se desenrola a familiaridade original com o mundo, que constitui a não-transcendental, mas sempre historicamente finita e ‘situada’ condição de possibilidade da experiência” (VATTIMO, 2007, p. 58).

racionalismo historicista e do cientificismo neopositivista. Para Vattimo, são acusações “legítimas”, posto que a ontologia heideggeriana já se manifesta em oposição a tais concepções, uma vez que “a hermenêutica não considera opostas uma a outra, mas dois momentos da mesma evolução da razão metafísica” (VATTIMO, 1999, p. 139). Com a recusa da hermenêutica à necessidade de argumentação para construir sua base teórica, tais acusações ainda persistem, mesmo que o racionalismo tenha já perdido sua posição hegemônica na cultura contemporânea. Assim:

A hermenêutica pode e deve rejeitar tal acusação, desenvolvendo, mais explicitamente, com base em seus pressupostos originais, uma noção específica de racionalidade que, sem retomar aos procedimentos fundadores da tradição metafísica, não cancele completamente as características específicas do discurso filosófico, enquanto distinto, por exemplo, da poesia e da literatura (VATTIMO, 1999, p. 139).

A hermenêutica, pela ausência de um “procedimento demonstrativo”, ou mesmo de uma argumentação persuasiva, é diversa – se considerarmos a terminologia das ciências – de uma epistemologia, que é historicamente construída sobre tais bases. Para Richard Rorty, segundo Vattimo, a concepção de hermenêutica pressupõe o encontro “com um novo sistema de metáforas, com um novo paradigma, cuja compreensão e aceitação não têm nada a ver” (VATTIMO, 1999, p. 140) com o método da epistemologia. A negação da verdade como correspondência, já a partir de Heidegger, remete à concepção hermenêutica, que aqui se dá no interior de uma “abertura”, dentro de um “projeto”, ou ainda, em termos wittgensteinianos, dentro de um jogo de linguagem, uma vez “que a hermenêutica compartilha com certas soluções da filosofia analítica que partem do chamado segundo Wittgenstein” (VATTIMO, 2007, p. 141). Assim, “a experiência da verdade se torna fatalmente uma experiência poética ou estética” (VATTIMO, 1999, p. 141), enquanto tem a ver com expressar, manifestar, articular. O esteticismo, acusado por vezes de ter sido o elemento que impede a construção de uma racionalidade hermenêutica, em Gadamer constitui ponto fundamental – relembro aqui a primeira parte de *Verdade e Método*, dedicada à questão da verdade na arte.

Será que não deve haver conhecimento nenhum na arte? Não há na experiência da arte, uma reivindicação à verdade, que sendo certamente diversa da ciência, certamente também não lhe será inferior? E será que não reside a tarefa da estética, justamente em fundamentar que a experiência da arte é uma forma de conhecimento dos sentidos, que transmite à ciência os últimos dados, a partir dos quais põe-se a construir o conhecimento da natureza, certamente também diferente de todo conhecimento ético da razão e, aliás, de todo o conhecimento conceitual, mas que é, contudo, conhecimento, ou seja, transmissão da verdade? (GADAMER, 1999, p. 169)

A fim de evitar o irracionalismo implícito da posição hermenêutica – pois ceder a uma ou outra forma de esteticismo, como interpreta Vattimo, implicaria reencontrar a metafísica, e uma concepção metafísica da experiência estética – é preciso radicalizar as próprias premissas de *Verdade e Método*. Assim, fundar o pensamento hermenêutico baseia-se, sobretudo, na importância que elementos como a história de seus efeitos, as interpretações possibilitadas por uma obra de arte ou um texto – ou um diálogo, se levarmos em conta os aspectos da hermenêutica gadameriana.

Radicalizar as premissas postas em *Verdade e Método* significa, pois, reconhecer que a hermenêutica, como teoria, só se pode legitimar, mostrando que ela mesma não é senão uma interpretação hermenêutica correta de uma mensagem que lhe chega do passado ou, em qualquer caso, de alhures a que, de alguma maneira, ela mesma pertence – pois tal pertença é a própria condição de possibilidade de recepção da mensagem (VATTIMO, 1999, p. 147).

A experiência estética, assim como a experiência da verdade, é antes uma experiência de comunidade. O *belo* é sempre um *belo da comunidade*, é como *instituição de comunidade*. Contudo, essa instituição dissolve ainda a identificação “da comunidade estética com a comunidade humana *tout court*” (VATTIMO, 1991, p. 80). É claro que o mundo se define então como um conjunto de comunidades com concepções distintas do *belo*. Há de se compreender antes que *comunidade* não nos dá o mesmo sentido de *sociedade*. Para Vattimo, *comunidade* tem antes um sentido de *pertencimento*, uma raiz – seja cultural, ideológica – que dá aos indivíduos uma ideia restrita de grupo. Segundo ele:

[O] que denominamos o mundo talvez seja apenas o âmbito “residual” e o horizonte regulativo (mas com que problemas) em que os mundos se articulam. É verossímil que a experiência estética da sociedade de massa, a vertiginosa proliferação de ‘belezas’ que fazem mundos, seja profundamente modificada pelo fato de o mundo unitário, de que a ciência julgava poder falar, se ter revelado uma multiplicidade de mundos diversos. Já não é possível falar da experiência estética como pura expressividade, pura coloração emotiva múltipla do mundo, como acontecia quando se pensava que este mundo-base fosse, de qualquer modo, dado, possível de encontrar com os métodos da ciência. Isto deixa seguramente aberto o problema da redefinição da estética e talvez torne impossível “defini-la” delimitando-a e diferenciando-a: também aqui, parece que nos encontramos face a uma realização imprevista, e talvez “distorcida” da utopia (VATTIMO, 1991, pp. 80-81).

Se a hermenêutica parece ter hoje uma evidência entre as concepções filosóficas, ocupando o lugar de outrora do marxismo e do estruturalismo, não é apenas por uma recusa polêmica com a Modernidade ou o cientificismo, a racionalidade técnica; não é uma pretensão sua de pôr como um saber mais verdadeiro ou mais autêntico em relação aos saberes da Modernidade. A relevância que tem hoje a hermenêutica como a corrente em voga no pensamento contemporâneo se dá justamente por ser ela já uma “consequência” da Modernidade: a racionalidade moderna e a descoberta do inconsciente, a multiplicidade das culturas, descobertas com o desenvolvimento das ciências humanas e a antropologia, e a perda da ideia de realidade, após a autoconsciência da historiografia ao descobrir-se como um esquema retórico, para além da concatenação lógica dos fatos. “Não existem fatos, somente interpretações” diz Nietzsche, em um fragmento póstumo; “e esta também é uma interpretação”: esta parece ser uma expressão emblemática para representar o papel que a hermenêutica desempenha na Pós-Modernidade. O alastrar-se da interpretação em decorrência da “difusão dos meios de comunicação de massa que, paradoxalmente, não desenvolve tanto a consciência vaga e geral do seu caráter de agências interpretativas não neutras e ‘objetivas’” (VATTIMO, 2001, p. 26) evidencia o caráter interpretativo e múltiplo que marca o presente histórico, dado que a própria história, como curso unitário, perde

sua razão de ser, em detrimento àquela concepção de um mundo marcado pelas diferentes visões de mundo, agora proporcionadas ao diálogo.

Riassunto: Questo articolo si propone di mettere in relazione, tra gli autori di teorie contemporanee della ermeneutica filosofica, i tratti che portano a ermeneutica come scienza di interpretazione, al punto di rottura con i modelli metafisiche di pensare; il essere, non più concepito come carattere stabile, è ora inteso come un evento, ed è quindi interpretazione. La pluralità culturale, che si rivela sotto forma di un'estetizzazione della vita, é il segno distintivo della portmodernità. L'esperienza estetica propiziata dai mass media non è solo quella esperienza dell'arte; è anche, o soprattutto, un effetto che riflette culture che si liberano dell'idela della modernità – l'umanità ridotta a Europa. Oggi possiamo avere l'esperienza di un dialogo tra le diverse forme di esistenza, di visioni del mondo.

Parole-chiave: dialogo; esperienza estetica; ermeneutica

Referências

GADAMER, H. G. *Verdade e Método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica* Vol. I [1960]. Trad. port. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

HABERMAS, J. *Verdade e Justificação* [1999]. Trad. bras. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo* [1927]. Trad. bras. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.

JAUSS, H. R A Estética da recepção: colocações gerais. In: LIMA, Luiz Costa. *A literatura e o leitor: textos de estética da recepção*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

LÉVINAS, E. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger* [1949]. Trad. port. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

MATTIA, D. *Gianni Vattimo. L'etica dell'interpretazione*. Firenze: Firenze

Atheneum, 2002.

ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2005.

VATTIMO, G. *A Sociedade Transparente* [1989]. Trad. port. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. *A Tentação do Realismo* [2000]. Trad. bras. Reginaldo Di Piero. Rio de Janeiro: Lacerda Editores: Instituto Italiano di Cultura, 2001.

_____. Historia de una coma: Gadamer y el sentido del ser. *Revista Endoxa - Séries Filosóficas*, Madri: n.º. 20, pp. 45-62, 2005.

_____. *O Fim da Modernidade: Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna* [1985]. Trad. bras. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia* [1994]. Trad. bras. Raquel Paiva. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.



CONVENCIONALISMO E NATURALISMO EM ROUSSEAU

Heitor Pagliaro¹

Resumo: Nosso objetivo é investigar a concepção de direito em Rousseau, buscando analisar, sobretudo, se ele comunga com a ideia de lei natural, tal como defendida pelos juristas da escola do direito natural, a fim de se verificar se é possível atribuir ao autor o rótulo de jusnaturalista, como é feito por alguns comentadores. A investigação será pautada pelo cotejo entre os traços convencionalistas e naturalistas de sua filosofia.

Palavras-chave: convencionalismo; naturalismo; direito.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás. e-mail: heitorpagliaro@gmail.com, site: www.heitorpagliaro.com.br

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) foi influenciado pelos pensadores da escola do direito natural, sobretudo pelo autor da obra *De Jure Belli ac Pacis*, Hugo Grotius (1583-1645) e por Samuel Pufendorf (1632-1694), autor de *De Jure Naturae et Gentium*. Não só no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* (1755), mas também no *Contrato Social* (1762), há diversas referências às ideias defendidas pelos autores mencionados acima. Embora tenha sofrido estas influências, pode-se dizer (como comumente o fazem alguns comentadores) que Rousseau defende a existência de leis naturais e seria, assim, um jusnaturalista?² Nosso propósito é discutir essa questão, buscando analisar a concepção de direito em Rousseau, mediante uma análise dos traços naturalistas e convencionalistas da sua filosofia.

Não são poucos os comentadores que incluem Rousseau dentre os jusnaturalistas. Um exemplo é o filósofo do direito Miguel Reale, como se nota no seguinte trecho de sua obra *Lições Preliminares de Direito*:

Quer sirva ao pessimismo de Hobbes para legitimar a doutrina da monarquia absoluta, ou a Rousseau para conceber uma democracia radical, fundada na doutrina otimista da bondade natural dos homens; ou, então, para inspirar solenes Declarações de Direito dos indivíduos e dos povos, o certo é que o Direito Natural espelha as esperanças e as exigências da espécie humana, jamais conformada com as asperezas da lei positiva, no processo dramático da história (REALE, 2003, p. 312).

Outro exemplo é o seguinte trecho de um artigo do professor Eduardo Bittar:

A doutrina jusnaturalista dos direitos, que pode se identificar com diversos nomes, pensadores e tendências diversas, como Locke (individualismo – propriedade - sociedade civil como

² São exemplos atuais de estudiosos que incluem Rousseau entre os jusnaturalistas: os professores da Universidade de São Paulo Miguel Reale (nas obras *Filosofia do Direito* e *Lições Preliminares do Direito*) e Eduardo Bittar (no artigo *O Jusnaturalismo e a Filosofia Moderna dos Direitos: reflexão sobre o cenário filosófico da formação dos direitos humanos*), bem como o Vice-reitor da Universidade Federal da Fronteira do Sul, Antônio Inácio Andrioli (no artigo *A Democracia Direta em Rousseau*).

salvaguarda da paz), Rousseau (contratualismo – direitos naturais – desigualdade entre homens – direitos civis como extensão dos direitos naturais) (BITTAR, 2008).

No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, Rousseau se propôs a conhecer o homem como a natureza o fez, buscando, para isso, discriminar o que tem nele de natural e de social. A seguinte pergunta foi feita por ele logo no prefácio da obra: “quais as experiências necessárias para chegar-se a conhecer o homem natural e quais os meios para fazer tais experiências no seio da sociedade?” (ROUSSEAU, 1999a, p. 45). Através da observação empírica, o autor poderia ter tido como objeto apenas o homem social, com exceção de alguns povos aos quais ele se refere ao longo do livro como caraíbas, que, segundo ele, estariam mais próximos do estado de natureza, conforme o seguinte trecho: “é esse, ainda hoje, grau de previdência dos caraíbas: de manhã vende o colchão de algodão e de tarde chora, querendo readquiri-lo, por não ter previsto que na noite seguinte necessitaria dele”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 67).

Rousseau acusou de erro os filósofos que, ao terem pretendido descrever o homem natural, na verdade olharam para o homem social. Esse posicionamento do autor é recorrente, havendo vários trechos nos quais ele o reitera, como por exemplo: “falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 52). Em outro momento ele escreveu: “seria cometer a falta daqueles que, raciocinando sobre o estado de natureza, transportam para ele as ideias pertencentes à sociedade”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 69). Pode-se notar o mesmo no seguinte trecho:

Conhecendo tão mal a natureza e concordando tão pouco quanto ao sentido da palavra lei, seria muito difícil convir numa boa definição da lei natural. Assim, todas as que encontramos nos livros, além do defeito de não serem uniformes, têm ainda o de serem extraídas de vários conhecimentos que os homens, em absoluto, não têm naturalmente, e de vantagens cuja ideia só podem ter depois de sair do estado de natureza (ROUSSEAU, 1999a, p. 46).

Não obstante o fato de ter acusado alguns filósofos (sobretudo Hobbes) de terem feito falso juízo sobre o estado de natureza, Rousseau reconheceu a dificuldade de se conhecer o homem natural. Diante disso, ele buscou este conhecimento mediante a proposição de conjecturas. Assim, tendo se servido de um método que pode ser chamado de histórico-conjectural, ele supôs como seria o estado de natureza. Nas suas próprias palavras: “que meus leitores não pensem que ousou iludir-me julgando ter visto o que me parece tão difícil de ser visto. Iniciei alguns raciocínios, arrisquei algumas conjecturas”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 44). O próprio autor instruiu o leitor para que não considerasse suas pesquisas como verdades históricas, mas, apenas, como raciocínios hipotéticos. Em palavras rousseauianas: “isso faz com que somente possamos formar conjecturas toleráveis”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 70). Tal método ficou famoso, posteriormente, pelo historiador francês Fustel de Coulanges (1830-1889), adotado na sua obra *A Cidade Antiga*. Em um trecho desta, pode-se ler:

[T]al como se apresenta em cada época, o homem é o produto e o resumo de todas as suas épocas anteriores. E se cada homem auscultar a sua própria alma, nela poderá encontrar e distinguir as diferentes épocas, e o que cada um destes períodos lhe legou (COULANGES, 1995, p. 14).

Coulanges acreditava que no ser humano há resquícios culturais das épocas a ele anteriores. Seu método era observar o homem de determinado momento histórico e, a partir desta contemplação, traçar conjecturas sobre como podem ter sido os homens das épocas anteriores. É claro que há diferenças entre os métodos de Coulanges e Rousseau, todavia eles convergem na medida em que não propõem uma verdade faticamente comprovável, mas apenas conjecturas.

Rousseau ressaltou sua rejeição a qualquer método de definição de direitos naturais que partisse da eleição de regras de convivência sobre as quais fosse proveitoso que os homens concordassem entre si sobre sua necessidade, na medida em que se trataria de “um meio muito cômodo de compor definições e explicar a natureza das coisas por conveniências

arbitrárias”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 47). Através deste método, chega-se a um direito arbitrado pelo homem, mas não a um direito natural e este foi um erro que, segundo ele, alguns autores já cometeram. Segundo Rousseau:

Começa-se por procurar regras sobre as quais, para proveito comum, conviria que os homens concordassem entre si, e depois dá-se o nome de lei natural à coleção dessas regras, sem outra prova além do bem que, segundo acham, resultaria de sua prática universal (ROUSSEAU, 1999a, p. 46).

No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, o autor descreve o homem natural como livre e igual³. Apesar de reconhecer que, entre os homens, há diferenças (por exemplo: a força física e os talentos), Rousseau pensa que elas não conferem a um homem autoridade sobre os demais, em outras palavras: não geram direito. Portanto, o exercício da dominação de um homem sobre o outro encerraria simplesmente uma situação de fato, mas não de direito. Da natureza não decorre nenhum dever de submissão ou direito de dominação. Isso não quer dizer que exista um direito natural de igualdade entre os homens. Trata-se de uma característica imposta pela natureza, mas não de um direito por ela concedido.

Para ele, a liberdade é, também, um atributo natural, entendida como capacidade de autodeterminação. A seguinte situação hipotética pode auxiliar no entendimento da ideia de liberdade rousseauiana: um homem pode até ter sido acorrentado por outro contra seu desejo, mas ainda assim possui a sua capacidade para a liberdade, que está apenas sendo tolhida por um motivo circunstancial e contingente, mas este tolhimento não decorre de sua própria natureza humana. A liberdade do homem é algo que o distingue dos animais. Enquanto o animal escolhe ou rejeita por um ato instintivo, o homem o faz através de sua liberdade. Este também sofre influência do instinto, mas pode determinar-se independentemente dele. Nas próprias palavras do autor:

³ “a igualdade que a natureza estabeleceu”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 33).

A natureza manda em todos os animais, e a besta obedece. O homem sofre a mesma influência, mas considera-se livre para concordar ou resistir, e é sobretudo na consciência dessa liberdade que se mostra a espiritualidade de sua alma (ROUSSEAU, 1999a, p. 64).

Rousseau supõe que no instinto humano há dois sentimentos anteriores à razão: o amor de si e a piedade. Pelo primeiro, o homem visa sua sobrevivência e seu bem-estar, enfim, sua autoconservação. O segundo se trata de uma repulsa natural a ver o sofrimento alheio, um sentimento de comisseração. No estado de natureza, ambos exercem um papel determinante e suficiente no agir dos homens, que não precisam recorrer a regras que decorressem de um raciocínio como: *faça a outrem o que desejas que façam a ti*. Com isso, Rousseau não pretendeu defender que, no estado de natureza, houvesse leis naturais que regessem a conduta dos homens, podendo estes obedecê-las ou não. Na verdade, Rousseau se posicionou no sentido de que a força desses dois sentimentos humanos espontâneos é suficiente para a vida em estado de natureza. Conforme ele: “O homem encontrava unicamente no instinto todo o necessário para viver no estado de natureza”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 75). Este trecho de Rousseau não permite inferir que o homem age sempre por instinto, o que seria negar a liberdade do homem natural, que se caracteriza basicamente pela capacidade de agir independentemente do instinto. Neste trecho, o autor apenas afirma que o homem em estado de natureza, de forma geral, não tinha necessidades que o impelisse a agir em conformidade a outro guia senão o instinto. Desta forma, amor de si e piedade não são diretrizes legais impostas pela natureza aos homens, mas tão somente compõem a condição humana, são traços pelos quais se caracteriza o instinto do homem.

Sendo assim, no estado de natureza, segundo Rousseau, os homens são livres e iguais, movidos pelos instintos do amor de si e da piedade. Além disso, o homem se caracteriza pelo solitarismo. São palavras de Rousseau: “o homem selvagem, vivendo disperso entre os animais”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 60). Não se trata de isolamento, como no caso

de Robson Crusoé, mas de um estado no qual não há necessidade da convivência. Enquanto a República platônica surgiu da necessidade mútua dos homens, como Sócrates afirmou⁴, Rousseau não supõe a convivência como inevitável e defende que o homem é independente: “com efeito, é impossível imaginar por que, nesse estado primitivo, um homem sentiria mais necessidade de um outro homem do que um macaco ou um lobo de seu semelhante”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 74).

Não faria sentido a existência de direitos no estado de natureza, tendo em vista que neste os homens são solitários, independentes e guiados suficientemente pelos instintos, não havendo relações comuns entre eles, senão fortuitas. Segundo Vaughan:

Nesse estado de isolamento, que é o verdadeiro estado de natureza, o homem não poderia, então, ter a menor ideia de uma lei cujos preceitos confundem-se com as máximas da reta razão (VAUGHAN *apud* DERATHÉ, 2009, p. 247).

Este posicionamento de Vaughan, segundo o qual os homens em estado de natureza não seriam capazes de discernir leis que se confundissem com máximas da razão (uma vez que, em estado de natureza, os homens não tem a razão plenamente desenvolvida), é semelhante ao defendido pelo professor francês Yves Vargas. Este pensa que a razão se desenvolve somente na sociedade, de tal modo que o discernimento de um direito natural racional só poderia ser posterior à sociedade. Assim não seria possível que o direito natural fosse fundador da sociedade. Conforme Vargas:

[A] lei natural somente pode ser conhecida na medida em que o homem for dotado de razão. Mas esta não é um dom imediato da natureza e se forma apenas com as relações sociais. Se o conhecimento da lei natural supõe a existência da sociedade, esta não pode se fundar na lei natural⁵ (VARGAS,

⁴ “construamos, pois, em pensamento, uma cidade, cujos alicerces serão as nossas necessidades”. (PLATÃO, 1999, p. 54).

⁵ Esta é uma tradução livre do seguinte trecho: “la Loi naturelle ne peut être connue que pour autant que l’homme soit doué de raison. Or, la raison n’est pas un don immédiat de la nature, mais elle se forme dans le rapport social. Si la connaissance de la Loi naturelle

2008).

O *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* apresenta uma acepção de direito segundo a qual este é “regra prescrita a um ser moral, isto é, livre, inteligente e considerado na sua relação com os demais” (ROUSSEAU, 1999a, p. 46). Afora a liberdade, as outras condições não estão presentes no estado de natureza e deste modo conclui-se que neste estado não pode haver direitos. Primeiro, porque nele não há relações comuns, senão fortuitas, pois o homem é solitário, independente, bastando-se a si mesmo. Segundo, porque o estado de natureza é amoral, conforme o autor afirmou: “não havendo entre eles espécie alguma de relação moral ou de deveres comuns, não poderiam ser nem bons nem maus ou possuir vícios ou virtudes”. (ROUSSEAU, 1999a, p. 75).

Vaughan se posiciona no sentido de que Rousseau rejeita a ideia de lei natural:

Rousseau deu a medida de seu gênio especulativo e de sua honestidade intelectual ao rejeita-la de modo decisivo. Ele fez tábua rasa da ideia de lei natural. Essa ideia brilha por sua ausência no *Discurso sobre a desigualdade*. Na primeira versão do *Contrato social*, ela é explicitamente deixada de lado. (...) Um dos serviços prestados por Rousseau foi ter deixado inteiramente de lado, no Segundo *Discurso*, a ideia de lei natural, tão cara à Academia de Dijon, e feito do homem primitivo uma criatura puramente impulsiva e instintiva... Sobre esse ponto capital, a obra de Rousseau marca o início de uma nova época na história da filosofia política. É um ponto no qual Rousseau tem direito a mais crédito do que o que lhe fora concedido (VAUGHAN *apud* DERATHÉ, 2009, p. 235).

O autor da obra *Dicionário Rousseau*, Dent, afirmou que Rousseau não apresenta uma definição concisa de direito:

Em lugar nenhum Rousseau dá uma explicação exata do que considera ser um direito, nem uma descrição dos direitos

suppose la société, la société ne peut donc être fondée sur elle”. (VARGAS, 2008).

que acredita as pessoas terem (seja em estado natural ou em estado civil) e por que os têm. No entanto, o seu pensamento sobre indivíduos e sociedade está impregnado da ideia de direitos (DENT, 1996, p. 104).

Embora Dent tenha razão, é possível, através do estudo da filosofia rousseauiana, buscar definir ou analisar a concepção de direito que, conquanto não esteja apresentada com precisão, ao menos subjaz em sua filosofia. No capítulo I do livro primeiro do *Contrato Social* é afirmado com clareza que as convenções são o fundamento do direito: “direito, no entanto, não se origina da natureza: funda-se, portanto, em convenções”. (ROUSSEAU, 1999b, p. 54). Isso quer dizer que na natureza essencial do homem não há direitos naturais. Todos os direitos são convencioneados, estabelecidos pelos homens. Trata-se de uma concepção convencionalista de direito ou, como é de costume dizer, contratualista. Enquanto os jusnaturalistas caracterizam o direito pela universalidade, atemporalidade e imutabilidade, os convencionalistas frizam seu aspecto particular, contingente e relativo. Derathé chama atenção para um trecho do verbete *Economia Política*, no qual Rousseau salienta o caráter relativista de sua concepção convencionalista:

Se nos referirmos ao artigo *Economia Política*, que foi composto um pouco antes ou um pouco depois do Segundo *Discurso*, constataremos que a vontade geral é “para todos os membros do Estado, em relação a eles e a este, a regra do justo e do injusto” (DERATHÉ, 2009, p. 237).

Embora o convencionalismo tenha sido desenvolvido com afincos pelos pensadores modernos, e seja conhecido, sobretudo, através da filosofia de Hobbes, Locke e Rousseau, ele não foi uma *invenção* da modernidade. Para mostrar que a concepção de direito como convenção já estava presente na filosofia antiga grega, serão mencionados, brevemente, alguns trechos de textos de Hesíodo e de Platão. Não é o caso de defender que Rousseau tenha sido diretamente influenciado por estes autores gregos – o que mereceria um estudo mais aprofundado. Trata-se, apenas, de deixar claro que o convencionalismo remonta à antiguidade, apesar de ser comumente associado aos modernos, tendo em vista a importância

dada por estes à ideia do contrato como fundamento do direito.

No seguinte trecho da *República* de Platão, o personagem Glauco, dialogando com Sócrates sobre a natureza da justiça, retoma a argumentação de Trasímaco e afirma:

Os homens afirmam que é bom cometer a injustiça e mau sofrê-la, mas que há mais mal em sofrê-la do que bem em cometê-la. Por isso, quando mutuamente a cometem e a sofrem e experimentam as duas situações, os que não podem evitar um nem escolher o outro julgam útil entender-se para não voltarem a cometer nem a sofrer a injustiça. Daí se originam as leis e as convenções e considerou-se legítimo e justo o que prescrevia a lei. É esta a origem e a essência da justiça. (...) É esta, Sócrates, a natureza da justiça e sua origem, segunda a opinião comum (PLATÃO, 1999, p. 43).

Da leitura do trecho acima se percebe que a noção convencionalista de direito já estava presente nas discussões gregas e isto é indiscutível, pois se trata de um dado histórico, está escrito com clareza na obra platônica. Inclusive, parece que nem foi Platão quem disse isso pela primeira vez, pois, supondo a existência real deste diálogo (tal como narrado pelo autor), pode-se perceber que Glauco se refere às ideias convencionalistas como se estas fossem populares, ou seja, já difundidas. Isso é claro nos trechos: “os homens afirmam”; “segundo a opinião comum”; e “sinto-me embaraçado, Sócrates, pois tenho os ouvidos cheios de argumentos de Trasímaco e mil outros”. (PLATÃO, 1999, p. 42). Note-se como Glauco termina esta frase: mil outros. Tudo isso revela que Glauco não atribuiu a si mesmo a originalidade da ideia. Pelo contrário, Platão fez questão de deixar claro que esta era uma opinião corrente na época.

A ideia do direito como convenção implica em uma concepção de justiça elaborada pelos próprios homens. Este tipo de justiça encontra referência na obra de Hesíodo, *Os Trabalhos e os Dias*:

E também vós, ó reis, considerai vós mesmos esta Justiça, pois muito próximos estão os imortais e entre os homens observam quanto lesam uns aos outros com tortas sentenças, negligenciando o olhar divino

E trinta mil são sobre a terra multinutriz
os gênios de Zeus, guardiães dos homens mortais;
são eles que vigiam sentenças e obras malsãs.
vestidos de ar vagam onipresentes pela terra.
(HESÍODO, 1990, p. 41).

Esta passagem faz referência a uma noção de justiça que, em oposição à divina, foi convencionalizada entre homens, no sentido de que foi estabelecida, engenhada. O fato de ter sido determinada pelos homens não significa, necessariamente, que há uma noção de convenção, acordo ou contrato, mas apenas que foi composta por homens, de tal modo que não é um dado natural ou divino, mas um artifício humano. Mesmo que Hesíodo não tenha falado propriamente de um contratualismo, em sua obra há referência clara e expressa a uma ideia de justiça arbitrada pelos homens, que, de uma forma ou de outra, está na base do contratualismo.

Segundo a concepção convencionalista de direito em Rousseau, a natureza não é fonte de direitos, pois estes são engenhos humanos. No entanto, isso exclui toda e qualquer referência à natureza humana? Para o filósofo, não basta que algo simplesmente tenha sido convencionalizado para que gere direito, pois este, além de ter se fundado em uma convenção, *deve estar* em conformidade com a natureza humana, a qual ele pretendeu descrever no *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Dessa forma, por exemplo, uma convenção na qual houvesse renúncia da liberdade das partes seria contrária aos fins da natureza, pois implicaria na abdicação da qualidade de homem e na exclusão da moralidade das ações humanas, como se pode ler no seguinte trecho do *Contrato Social*.

Renunciar a natureza é renunciar à qualidade de homem (...). Tal renúncia não se compadece com a natureza do homem, e destituir-se voluntariamente de toda e qualquer liberdade equivale a excluir a moralidade de suas ações (ROUSSEAU, 1999b, p. 62).

Converter a força em direito através de uma convenção também seria um absurdo para Rousseau, pois, dentre outros motivos, feriria a

igualdade entre os homens, dotada pela natureza e segundo a qual ninguém tem autoridade natural sobre os demais.

Como se pôde notar, nem tudo que for convenicionado gera direito. A necessidade de conformidade com a natureza humana é uma exigência que Rousseau impõe às convenções. Isso não significa que os direitos provenham da natureza, mas que esta figura como referência balizadora das convenções. Assim, direito é uma convenção humana, e como tal, relativo, particular e contingente⁶. Todavia, para que uma convenção gere direito, também é necessária a sua conformidade com a natureza humana, que por sua vez é permanente (caracterizada, basicamente, pela liberdade e pela igualdade). Dessa forma, direitos são relativos, porém fazem referência a algo constante. Nesse sentido, convencionalismo e naturalismo convivem na filosofia rousseauiana, de maneira complementar, no concernente à sua concepção de direito. O autor não defende a existência de leis naturais, no entanto, ele não exclui a referência à natureza.

Abstract: Our objective is to investigate the concept of law in Rousseau, trying to analyze it if he communes with the idea of natural law, as defended by the lawyers from the natural law's school, in order to verify if it is possible to give to the author the jusnaturalist label, as done by some commentators. The research will be guided by the comparison between traces of conventionalism and naturalism in his philosophy.

Keywords: conventionalism; naturalism; law.

Referências

BITTAR, E. C. B. *O Jusnaturalismo e a Filosofia Moderna dos Direitos: reflexão sobre o cenário filosófico da formação dos direitos humanos*. Revista Panóptica,

⁶ Não se aprofundará a análise das convenções, pois isto requereria uma abordagem mais minuciosa, o que fugiria do objetivo deste texto, que é o de defender que o convencionalismo e o naturalismo convivem na concepção de direito de Rousseau, oferecendo argumentos que revelam a posição antijusnaturalista do autor.

2008, edição 13. Disponível em <www.panoptica.org>.

COULANGES, F. de. *A Cidade Antiga*. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução de Álvares Cabral. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1996.

DERATHÉ, R. *Rousseau e a Ciência Política de seu Tempo*. Tradução de Natália Maruyama. São Paulo, Editoras Barcarolla e Discurso Editorial, 2009.

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. 3ª edição. São Paulo: Iluminuras, 1990.

PLATÃO. *A República*. Tradução de Enrico Corvisieri. São Paulo: Abril Cultural, 1999.

REALE, M. *Lições Preliminares de Direito*. 27ª ed. São Paulo: Saraiva, 2003.

ROUSSEAU. *Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999a.

ROUSSEAU. *Do Contrato Social*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

VARGAS, Y. *Rousseau et le Droit Naturel*. Revista Trans/Form/Ação. 2008, vol. 31, n. 01, pp. 25-52. ISSN 0101-3173. Disponível em <<http://dx.doi.org/10.1590/S0101-31732008000100002>>.



O CONCEITO DE VIOLÊNCIA-PODER E O CARÁTER PARADOXAL DO PODER JURÍDICO EM WALTER BENJAMIN

José Gilardo Carvalho¹

Resumo: No presente artigo pretendemos apresentar o conceito de violência-poder em Walter Benjamin (1892 – 1940), com base no ensaio intitulado *Crítica do Poder, Crítica da Violência* [*Zur Kritik der Gewalt*]. Utilizamos como ponto de partida da crítica aqui em questão, a consideração da violência-poder no movimento próprio do texto de Walter Benjamin. Nesse sentido, esta exposição tem a seguinte seqüência: a) A recusa crítica dos pressupostos metodológicos do jusnaturalismo e do positivismo jurídico; b) A definição do procedimento da filosofia da história para estabelecer os critérios para uma avaliação do poder-violência; c) A identificação de dois princípios inerentes ao direito: a violência instauradora da lei (*Rechtsetzende Gewalt*) e a violência mantenedora da lei (*Rechtsenthaltende Gewalt*). A partir daí, estabelecemos as seguintes suspeitas ou hipóteses: 1) O direito ou poder jurídico possui uma forma paradoxal de atuação, segundo as dimensões, instituidora e mantenedora do poder-violência, ou seja, na medida em que ele se faz valer, ele cria a sua própria suspensão, produz a exceção. 2) Essa contradição não se explicita na letra da lei, não se explica pelo seu caráter formal, mas apenas na realidade no sentido histórico abordado por Benjamin.

Palavras-chave: crítica da violência; poder; jusnaturalismo; direito positivo; Walter Benjamin.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Mestrando pela Unisal (Universidad de San Lorenzo – Paraguay) e-mail: gilardocarvalho@yahoo.com

A PROPOSTA DE CRÍTICA IMANENTE DA VIOLÊNCIA

Este artigo tem como objetivo apresentar uma proposta de compreensão do conceito de violência-poder em Walter Benjamin (1892-1940), com base no ensaio intitulado *Crítica do poder, crítica da violência* [*Zur Kritik der Gewalt*], publicado em 1921. Benjamin, segundo o próprio título da obra, visa a realizar uma “crítica” da violência-poder. Mas, como podemos entender essa tarefa? O primeiro ponto a ser esclarecido é a concepção de “crítica” de Benjamin. O segundo ponto, também referente ao título do ensaio, é a ambiguidade do termo “*Gewalt*”, que pode significar tanto “violência” quanto “poder”. Segundo Willi Bolle, essa ambiguidade é proposital, na medida em que se apresenta no decorrer do ensaio como um princípio estruturador de todo texto. Para Bolle (1986, p. 160), a “intenção” de Benjamin é apresentar a tese da origem do direito (poder judiciário) a partir do espírito da violência. À primeira vista, a afirmação de Bolle poderia oferecer um ponto de partida para o nosso empreendimento, pois, aceitamos, de imediato, a afirmação de que a crítica em Benjamin é imanente, ou seja, ela se desenvolve no sentido de criticar o espírito daquilo que é examinado. Nesse sentido, a crítica deve encontrar as mediações conceituais em que a violência-poder pode apresentar-se como um princípio, ou seja, como critério absoluto que se encontra na base de sua crítica.

O que levanta suspeita na afirmação de Bolle é a compreensão de que a crítica se desenvolve por uma “intenção”. Benjamin compreende a crítica fundamentalmente como algo

objetivo, com validade universal, isento da particularidade e subjetividade de uma “intenção”. Nesse sentido, a crítica deve dar conta de apresentar (*darstellen*) a verdade, não com uma intenção exterior à coisa, mas, em suas articulações imanentes. Para Benjamin, “a verdade é uma essência não intencional, formada por ideias. O procedimento próprio à verdade não é, portanto, uma intenção voltada para o saber, mas uma absorção total nela, e uma dissolução. A verdade é a morte da intenção”

(1984, p. 58).

Com base nas ponderações acima, nosso trabalho tem como ponto de partida da crítica aqui em questão, a consideração da violência-poder no movimento próprio do texto de Walter Benjamin, de modo que os vários estratos de sua significação possam ser contemplados como uma totalidade articulada de modo imanente; e isso não pode ocorrer tomando uma linha geral norteadora da interpretação, logo de princípio, como acontece se levarmos em consideração a afirmação de Willi Bolle.

Sabemos que *Crítica do poder, crítica da violência* não é um ensaio ignorado. Basta citar alguns autores reconhecidos da filosofia social e política contemporânea que o referenciam, como Carl Schmitt, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Giorgio Agamben e Slavoj Žižek. Sem falar dos vários estudiosos e comentadores de Walter Benjamin. Contudo, este artigo pretende realizar apenas uma leitura imanente da obra, não a inflacionando com os pressupostos políticos e metodológicos de outros autores. Com isso, esta apresentação propõe *per se* as questões e não as toma de outros que podem, no entanto, surgir como interlocutores futuros à própria interpretação a que este empreendimento visa a constituir.²

A RECUSA DO JUSNATURALISMO E DO POSITIVISMO JURÍDICO PELA FILOSOFIA DA HISTÓRIA

No começo do ensaio *Crítica do Poder, Crítica da Violência*, a violência-poder é apresentada como uma determinação muito geral, a saber, a de que, independente de quais fins ela sirva, só se efetiva enquanto objeto para a crítica, quando interfere em relações éticas (BENJAMIN, 1986, p. 160). Com isso, Benjamin não parte de um ponto de vista abstrato que isola a categoria e insere predicados nela colhidos de modo

² Este artigo parte de suspeitas e questionamentos que o texto pôde inspirar e não de uma hipótese que já de antemão estruture nosso material. Nesse sentido, este trabalho apresenta o seguinte movimento: primeiro apresentamos os conceitos e argumentos presentes no texto de Benjamin, em seguida levantamos algumas suspeitas e questionamentos, e só então apresentamos algumas hipóteses.

arbitrário, mas compreende o conceito de violência em suas implicações na multiplicidade das relações humanas. A esfera em que se dá essa multiplicidade é delimitada por dois conceitos que a designam de modo abrangente: os conceitos de direito e justiça. Nesse sentido, Benjamin busca compreender como a violência-poder pode ser explicada a partir de uma esfera de relações constituída tendo os conceitos de direito e justiça como base.

Dentro do direito podemos perceber que a relação elementar de toda ordem jurídica é a de meios e fins. Se a violência está na ordem dos meios, parece que o critério de sua crítica se encontra imediatamente disponível. Segundo Benjamin, tal critério se impõe com a pergunta: a violência é, em determinados casos, meio para fins justos ou injustos? (1986, p. 160). Assim, a crítica poderia estabelecer-se na inserção da violência-poder em um sistema de fins justos. No entanto, a natureza hierárquica e classificatória desse sistema só tomaria a violência em conta nos casos em que ela fosse aplicada. A violência mesma não se constituiria como princípio, e não poderíamos responder a questão se a violência é em si moral, ainda que fosse meio em vista a um fim justo. Logo, por causa da unilateralidade daquele critério, Benjamin considera a necessidade de um critério mais exato, no sentido de poder distinguir na esfera dos meios (BENJAMIN, 1986, p. 160). Para tanto, ele vai, primeiramente, buscar compreender os princípios que estruturam duas correntes da filosofia do direito, o jusnaturalismo e o positivismo jurídico.

A corrente jusnaturalista elimina de partida a necessidade de uma distinção na esfera dos meios. Nesse sentido, ela não pode oferecer o critério da crítica, pois para o direito natural o uso da violência como meio para fins justos é até mesmo desejável, a não ser que haja abuso em seu uso para fins injustos. Para Benjamin, esse ponto de vista não oferece um critério independente para a avaliação da violência-poder, e se revela mais dogmático na medida em que prepara uma forma grosseira da teoria do direito que afirma ser legítimo todo poder-violência quando este se dá inteiramente de acordo com fins naturais (BENJAMIN, 1986, p.161).

Diferentemente, o positivismo jurídico busca compreender não a naturalidade do poder-violência, mas como ele foi constituído historicamente e atua sob a forma da lei instituída. Nesse sentido, ele não descarta, de antemão, a necessidade de uma distinção na esfera dos meios, mas visa exatamente a determinar a legitimidade dos meios para então justificar os fins a que estes servem. Aqui, a ênfase recai sobre a legitimidade dos meios e é quase indiferente se os fins são naturais, porque devem sempre se por como fins jurídicos. Para Benjamin, ao questionar a legitimidade da violência como um meio, o positivismo jurídico se encontra à frente do jusnaturalismo. No entanto, a diferenciação oferecida pelo positivismo jurídico não atribui valor ao uso da violência-poder, de modo que o critério até serve para avaliar o sentido, ou seja, se é ou não legal de acordo com os fins determinados juridicamente, mas não para determinar o valor da aplicação, ou seja, se é ou não justo.

Existiria, assim, para o autor, um dogma elementar comum em ambas as correntes: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos. Nesse sentido, “o direito natural visa pela justiça dos fins, ‘legitimar’ os meios, o direito positivo visa ‘garantir’ a justiça dos fins pela legitimidade dos meios” (BENJAMIN, 1986, p. 161). Assim, a crítica do poder-violência precisa encontrar uma perspectiva que ultrapasse tanto o direito positivo, quanto o direito natural, já que ambos se revelaram unilaterais, insuficientes e dogmáticos.

O sentido da distinção do poder em legítimo e ilegítimo não é tão evidente assim. Deve ser recusado terminantemente o mal-entendido dos partidários do direito natural de que tal sentido consistiria na distinção da violência para fins justos e injustos. Pelo contrário, ficou claro que o direito positivo exige de qualquer poder uma explicação sobre sua *origem histórica*, a qual, sob certas condições, recebe sua legitimação, sua sanção. *Uma vez que o reconhecimento de poderes ocorre, em princípio sem resistência, pode-se tomar, como base hipotética para a classificação dos poderes, a existência ou falta de um reconhecimento histórico geral de seus fins.* Os fins que carecem desse reconhecimento podem ser chamados fins naturais, os demais, fins jurídicos (BENJAMIN, 1986, p. 162; grifos nossos).

Como visto na citação acima, a história emerge como a base hipotética de onde a crítica pode estabelecer critérios tanto para a avaliação quanto para a classificação das diversas formas de poder-violência. A filosofia da história é apresentada por Benjamin como a única perspectiva de ultrapassagem dos pontos de vista jusnaturalista e positivista. Para Benjamin, a compreensão da filosofia da história e determinadas relações jurídicas oferece a explicação da origem das categorias fundamentais para a crítica da violência-poder. Nesse sentido, Benjamin realiza algumas reflexões acerca das relações jurídicas presentes na Europa de seu tempo, no sentido de identificar dois princípios inerentes ao direito: a violência instauradora da lei (*Rechtsetzende Gewalt*) e a violência mantenedora da lei (*Rechtserhaltende Gewalt*).

A GREVE OPERÁRIA E O PRINCÍPIO DA VIOLÊNCIA MANTENEDORA DA LEI

Segundo Benjamin, a história mostra que o poder jurídico tende a cercear, através de fins jurídicos, os fins naturais³. Nesse sentido o poder jurídico visa a se constituir como o detentor de um monopólio sobre a violência. Como isso se dá para Benjamin o direito busca através de seus aparelhos coercitivos, constantemente retirar do indivíduo o poder. Assim, para o direito, a manifestação de qualquer poder “individual” – ou seja, que pretenda ir além do ordenamento instituído – é considerado como uma ameaça ao poder jurídico.

Mas, como se torna visível, em termos históricos, o temor do poder que se manifesta como ameaça contra o direito? Segundo Benjamin, a ameaça “sentida” pelo direito – e que é seguida de uma atuação preventiva do poder – manifesta-se, do modo mais paradoxal, nos casos em que o emprego da violência é admitido pelo ordenamento

³ “E o poder jurídico tende a cercear, através de fins jurídicos, os fins naturais – mesmo nas áreas nas quais, em princípio, eles estão livres, dentro de amplos limites, como no caso da educação –, a partir do momento em que eles são almejados com um excesso de violência; haja vista as leis sobre os limites de competência de punições educativas” (BENJAMIN, 1986, p. 162).

jurídico. Noutras palavras, o direito teme exclusivamente o poder que se manifesta em declarada contraposição a ele, a qual ele denomina ilegal, e, além do mais, o direito se sente ameaçado por todo poder que não seja efetuado por ele próprio, inclusive aqueles admitidos pela letra da lei.

O primeiro exemplo dado por Benjamin no sentido de explicitar essa ambiguidade do direito é a greve operária. A greve operária, sob certas condições, pode ser considerada uma violência contra o direito, na medida em que através dela novos direitos podem ser instituídos. Por outro lado, a greve operária, de certo modo é considerada pelo Estado uma omissão da ação, e, portanto, um meio puro. Para Walter Benjamin, a greve é, para o operariado, uma forma de violência; enquanto tal, criadora de direito. E, quando revolucionária, a greve é uma violência pura, que não cria e nem mantém o direito. Na primeira forma, é parte do direito do Estado. Na segunda forma, não. É por isso que ela é legitimada pelo poder do Estado, porque segundo o direito ela não é um exercício, mas uma subtração do poder. Paradoxalmente, em determinadas circunstâncias, a greve é considerada violência pelo direito, no sentido de que ela pode fazer valer o poder de criar uma nova forma de organização que não foi instituída pelo poder vigente. Nesse sentido, o poder do Estado deve se manifestar contra a greve operária no sentido de conservar-se. Essa função do poder-violência foi denominada por Benjamin de poder mantenedor da lei (*rechtserhaltende Gewalt*). O paradoxo não pode apresentar-se de maneira lógica, mas tão somente através da compreensão da realidade histórica objetiva. Somente assim é possível explicitar a contradição do direito, quando este suspende a concessão de legitimidade para preservar-se.

A VIOLÊNCIA INSTAURADORA DA LEI E OS CASOS DA GUERRA E DO GRANDE BANDIDO

Benjamin apresenta dois exemplos que podem demonstrar a tese de uma violência imanente ao direito normativo, jurídico, não no sentido de gênese, mas no movimento do vir-a-ser e da extinção no tempo *continuum*, homogêneo e vazio, que tenta parecer justa uma ação violenta do

direito. O primeiro é a violência de guerra, que é vista enquanto primitiva e arquetípica de toda violência para fins naturais. Toda violência de guerra possui inerentemente um caráter legislador, ou seja, ela é instituidora do direito. Para Benjamin, o poder-violência na sua função instituidora tem como característica legislar ou produzir o direito, com base na vitória, com base nos vencedores. Nesse sentido, a violência de guerra seria o modelo de origem de todo ordenamento jurídico. Então, perguntamos: o direito é constituído sempre de maneira assaltante? Se o direito tem uma camada privilegiada como sua instituidora, não é contraditório esse movimento do vir a ser de uma história linear, com elementos justapostos, com a forma pretensamente universal em que aparece? Se o direito premia e cristaliza a vitória, ele não se constitui como um obstáculo para a criação humana, para a formação de uma diversidade de formas de vida que lhe ultrapassa?

O segundo exemplo a demonstrar o caráter instaurador da lei pelo poder-violência é o caso do “grande bandido”⁴. Neste caso, o direito vê-se confrontado com a sua origem, pois o comportamento violento do grande bandido poderia instituir um novo direito. Nesse sentido, o grande bandido é tão temível quanto a greve operária. Com a figura do grande bandido é possível perceber que o fundamental para a função mantenedora do direito não é a legitimidade da ação, mas o seu caráter ameaçador para a ordem jurídica instituída. O grande bandido realmente pode instituir um novo direito? Benjamin afirma que não. Mas não exclusivamente pela eficácia do direito, mas sim pela ação do destino. O destino aqui é apresentado como violento, perverso, cuja justificação mítica se dá de modo inócuo, já que o apresenta como algo natural, dogmático. É aí então que o caráter do mito é desvelado como justificador da injustiça, ou seja, o direito e a lei que deveriam promover a justiça promovem ao contrário a cristalização da injustiça, da violência legalizada⁵. Assim, o destino poderia oferecer

⁴ Benjamin se refere aos casos em que o fora da lei, no jusnaturalismo, termina por representar certos anseios que se encontram no subconsciente coletivo do povo.

⁵ O destino é um conceito bem ambíguo nesse texto, em certa passagem Benjamin afirma consistir o interesse da humanidade em apresentar e conservar uma ordem de destino. O que ele entende por interesse da humanidade não poderia ser mais ambíguo

uma ordem que pode favorecer ao direito, que pode ser apropriada pelo poder-violência. O problema do destino retornará mais a frente, mas sob um novo ponto de vista, a saber, sob a ultrapassagem e independência em relação ao direito, porque esse conceito tem, segundo Benjamin, o divino em sua origem. Benjamin se refere aqui a questão da linguagem adamítica, primeva, onde a antinomia nome x palavra remete ao poder criador da palavra, que depois da queda do paraíso passa a ter apenas um caráter nomeador. No entanto, a história positivista linear justifica os meios violentos com vista a fins pretensamente justos, de modo mítico, revelando sua essência mítica, violenta, perversa.

A ORIGEM MÍTICA DO DIREITO E OS CASOS DO SERVIÇO MILITAR E DA PENA CAPITAL

Como vimos acima, podemos vislumbrar uma articulação das funções instituidora e mantenedora do direito nos casos da greve operária, da guerra e do grande bandido. Mas existe uma figura muito boa, segundo Benjamin, para explicitar essa articulação: o serviço militar obrigatório (1986, p. 161). A instituição da obrigatoriedade do serviço militar apresenta essa duplicidade das funções da violência-poder. Neste caso, cada indivíduo conta para o militarismo apenas no que serve à ordem de destino imposta pela violência-poder. Ou seja, cada indivíduo enquanto participante do estado de direito deve atuar no sentido de mantê-lo e, ao mesmo tempo, fazer valer, instituir as contradições que o vigem na construção do bem comum. Com isso, uma crítica do serviço militar obrigatório não pode decair em um mero pacifismo, pois de nada vale reivindicar paz e se ausentar pura e simplesmente da luta política sem criticar o todo do poder judiciário, legal e executivo. No extremo oposto do pacifismo está o anarquismo. Para Benjamin, o anarquismo também condena o serviço militar sob a alegação de que o indivíduo não pode ser submetido a um aparelho estatal que aliena a sua vontade. Ora, o anarquismo promulga ser

do que na passagem em questão. Porque nela, ele está justamente criticando a impotência de falar em nome dela para criticar leis específicas, sem criticar logo todo o ordenamento jurídico.

válido tudo que advém da vontade individual, daí Benjamin considerá-lo ingênuo ao criticar o direito com base em pressupostos do próprio direito (p.187 tradução de Willie Bolle). Benjamin não rejeita o anarquismo, pelo contrário, ao criticar o direito enquanto lei que propõe a justiça e se justifica na historiografia positivista de modo mítico, o apresenta como algo a ser considerado a sua possibilidade real, se o seu norte não for uma crítica do poder mediada por uma reflexão ética e histórica. Pacifismo e anarquismo pecam por efetuarem, em contraste, uma abstração da realidade na qual a ação se insere.

Como visto, para Benjamin, o interesse da humanidade consiste na apresentação e conservação de uma ordem de destino. Esta se encontra na base de toda ordem político-jurídica e, ao mesmo tempo, cabe à crítica tomá-la do ponto de vista mais abrangente do que aquele circunscrito pela ordem. Ora, como visto acima, a violência não é pura e simplesmente aquilo que interfere nas relações éticas que constituem a normalidade. Pelo contrário, a violência é imanente à normalidade instituída e mantida pelas relações éticas sustentadas pelo ordenamento jurídico e político. A interpelação por essa ordem de destino é totalmente impotente quando não questiona o próprio corpo da ordem jurídica, mas apenas leis ou costumes jurídicos isolados. A infantilidade do anarquismo se apresenta em abstrair a realidade na qual a ação se insere. Esse comportamento é o fundamento de todo individualismo ético, do tipo que se baseia em Kant e na boa vontade. O liberalismo é outro exemplo dessa postura abstrata. Os liberais veem no poder mantenedor do direito apenas uma intimidação. Para Benjamin, o liberalismo não se dá conta dos direitos individuais, o que os faz passar - os liberais - no mínimo por desinformados, na medida em que eles não consideram que a indefinição da ameaça do direito jusnaturalista corresponde à indefinição da ordem de destino da qual o direito se origina. Benjamin afirma que todo direito se situa na ordem do destino. Portanto, a base do jusnaturalismo é a ordem do destino. Seria a ideia de que no jusnaturalismo as leis têm sua origem (que não é gênese mas movimento na história linear, que as legitimam). Benjamin não concorda, pois, para ele, a história é feita de barbáries que são regras

e não exceções, portanto, o direito jusnaturalista não se sustenta. Para Benjamin, a origem se dá no vir-a-ser, ela está condicionada a esse ou aquele acontecimento, daí seu caráter mítico, que se torna perverso, desumano, desde que a historiografia em sua linearidade progressista justifica a lei e o direito como algo natural. Entretanto, para Walter Benjamin, a verdade em seu caráter não intencional surge, “aparece” nos cacos da história, nos estilhaços da barbárie. O Drama Barroco Alemão, em sua multiplicidade de elementos constituintes da arte barroca, retrata a ordem do destino na qual a possibilidade da transcendentalidade inexistente, então é na realidade multifacetada da realidade que o anjo da história fixa o olhar mas é desviado pela tempestade do progresso que o chama.

Para Benjamin, um indício mais precioso que corroboraria a tese de uma origem violenta do direito se encontraria na área das punições, no exemplo da pena de morte. Neste caso, é manifesta a origem do direito pela violência, a violência coroada pelo destino. Fica patente que na instituição do poder sobre vida e morte, expresso sob a forma jurídica da pena capital, é explícita a origem do poder-violência, na sua interferência significativa na ordem existente, manifestando-se deste modo terrível.

POLÍCIA, CONTRATO E PARLAMENTO: DA NECESSIDADE DA CONTESTAÇÃO

Como visto anteriormente, o poder instaurador defende o direito sob o ponto de vista de uma legitimação da vitória, enquanto o poder mantenedor visa a não permitir novos fins. Segundo Benjamin, a polícia se libertou dessas duas condições que foram tão importantes para compreendermos a origem do direito. Nesse sentido, a polícia se apresenta como uma mistura espectral contrária à natureza. A polícia, embora se possa considerar que defende a ordem jurídica, atua por princípio para além do direito. Para Benjamin, a polícia não tem situação jurídica definida, e muitas vezes simplesmente controla o cidadão, sem qualquer referência a fins jurídicos. Para Benjamin, ao contrário do direito que reconhece uma categoria metafísica, a saber, a ordem de destino, graças à qual pode se estabelecer uma crítica, a polícia não encontra nenhuma

essência, nenhuma forma, sendo um verdadeiro espectro onipresente na vida dos países civilizados.

Com base na compreensão de que todo direito possui em sua origem uma violência, Benjamin mostra a natureza violenta do contrato e do parlamento, que poderiam ser considerados aparentemente não violentos. Para Benjamin, a solução de conflitos totalmente não violenta não pode jamais desembocar em um contrato jurídico, porque tanto o resultado (a ameaça de uma punição) quanto a origem de todo contrato se remete à violência oriunda do direito. Do mesmo modo, o parlamento não pode ser considerado uma forma não violenta, na medida em que todas as suas decisões estão amparadas também no direito. Para Benjamin, o que o parlamento consegue alcançar em assuntos vitais só podem ser as mesmas ordens jurídicas marcadas, tanto na origem quanto no resultado, pela violência.

PODER DIVINO E PODER REVOLUCIONÁRIO: DA POSSIBILIDADE DE RUPTURA

Para Benjamin, o pressuposto objetivo da não violência é a linguagem. A linguagem é o meio pelo qual se expressa um poder muito diferente do poder mítico. O poder que os homens têm de resolver seus problemas através da linguagem é da ordem do divino. Assim, à guisa de conclusão, gostaríamos de explicitar melhor a distinção levantada no tópico anterior entre poder divino e poder mítico. Nesse sentido, o texto benjaminiano revela além da existência do poder mítico e do poder divino o poder puro por parte do homem. Este pode ser identificado como poder revolucionário.

Como visto, o poder mítico que dá origem ao direito é definido como um poder sangrento sobre a vida. Esse poder busca ser um fim em si mesmo, o destino humano submete pelo direito o homem ao arbítrio da lei, desse modo o destino é o poder mítico, ao passo que o poder divino é uma violência pura, não instaurada, mantenedora de direito Sobre a vida toda. Não é de um modo unilateral imposto violentamente como normalidade onde devem acontecer as relações humanas, mas, para o

poder divino a vida, em sua infinidade, é o seu fim. O primeiro poder exige sacrifícios, o segundo poder os aceita. Enquanto o poder mítico é instituidor do direito, o poder divino é destruidor do direito. O poder mítico estabelece limites, o poder divino rompe os limites. O poder mítico é autor da culpa e da penitência, enquanto, o poder divino absolve da culpa. Por fim, o poder mítico é ameaçador e sangrento, o poder divino é eficaz e letal, de maneira não sangrenta.

A manifestação mítica do poder mostra-se idêntica a todo poder jurídico, de modo que não podemos deixar de levantar a suspeita de sua função histórica possuir um caráter nefasto. Nesse sentido, o desenvolvimento do poder jurídico tem na sua origem um processo de culpa da vida pura e natural, a qual entrega o ser humano inocente e infeliz à penitência. O poder divino, pelo contrário, “expia” a vida de sua culpa e também absolve o culpado, não exatamente de uma culpa, mas sim do próprio direito. Benjamin defende que podemos encontrar o poder divino não apenas na revelação, quando no paraíso adamítico, mas também na ordem do destino que é mítico mas pode ser desvelado através da imagem dialética presente na visão panorâmica da história positiva onde a barbárie é regra e não exceção, bem como na educação, por meio da qual o homem não submete totalmente o seu ser ao direito, porque a sua alma se mantém livre.

Nosso artigo buscou mostrar que a dupla função do poder-violência na institucionalização do direito utiliza de um lado a violência como meio de instauração e, de outro lado, a transforma imediatamente em uma violência mantenedora do direito que, por sua vez, não tem um fim livre e independente da violência (*Gewalt*), mas um fim compulsório e intimamente vinculado à violência, sob a designação de poder como força (*Macht*). O poder enquanto meio é instituidor ou mantenedor de direito. Não reivindicando nenhum desses dois atributos, renuncia a qualquer validade (BENJAMIN, 1986, p. 163).

Nesse sentido, a força é a origem do direito, e não a justiça, como

muitos haveriam de supor. A justiça retorna ao centro da crítica da violência, sob o conceito de poder divino. É através da justiça que podemos apontar as rupturas nas trajetórias do poder. Para além do direito, e com base na justiça, a crítica pode ter realmente um efeito modificador da realidade. O poder (*Macht*) deve ser abolido, na medida em que é o princípio de toda institucionalização mítica do direito, enquanto a justiça deve valer não somente para a crítica, mas também para o poder revolucionário do homem como princípio de toda instituição divina com fins válidos universalmente.

Abstract: In this article, we introduce the concept of violence-power in Walter Benjamin (1892-1940), based on essay entitled Critical power, critique of Violence [Zur Kritik der Gewalt]. We use as the starting point of the criticism here in question, the consideration of violence-power in the proper motion of text bei Walter Benjamim. Accordingly, this exhibition has the following sequence: a) the refusal of methodological critique of the assumptions of legal positivism and natural law; b) the definition of the procedure of philosophy of history to establish the criteria for evaluation of power-violence; c) the identification of two principles: the inherent right of establishing, violence (Rechtsetzende Gewalt) law and maintaining law enforcement violence (Rechtserhaltende Gewalt). From there, we have established the following suspicious or hypotheses: 1) the right or legal power has a paradoxical role, establishing and maintaining dimensions of power-violence, i.e., insofar as he is claiming, it creates its own suspension produces the exception. 2) This contradiction is not explicit in the letter of the law, not explained by its formal character, but in reality in historical sense discussed by Benjamin.

Keywords: Critique of Violence; Power; Jusnaturalism; Positivism Right; Walter Benjamin.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. de Iraci D. Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo* - antissemitismo, imperialismo, totalitarismo. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das letras, 1989.

_____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Sobre a violência*. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter [Orgs.]. *Filosofia de Walter Benjamin: destruição e experiência*. Rio de Janeiro. J. Zahar, 1997.

BENJAMIN, Walter. “Crítica da violência, crítica do poder (1921)”. Trad. Willi Bolle. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos, seleção e apresentação de Willi Bolle, trad. de Celeste H. M. R. de Souza et al., São Paulo: Cultrix/EdUSP, 1986, 160-175.

_____. *Origem do drama barroco alemão*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana”. In: *Sobre arte, técnica, linguagem e política*. Lisboa: Relógio d'Água, 1992

_____. “Sobre o conceito de história”. In: *Walter Benjamin: obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*. Trad. Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1985.

BENSUSSAN, Gerard. *O tempo messiânico. Tempo histórico e tempo vivido*. Trad. Antonio Sidekum, São Leopoldo: Nova Harmonia, 2009.

BRETAS, A. *A constelação do sonho em Walter Benjamin*. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2008.

CALLADO, Tereza de C. “Ética e Revolução para uma reelaboração da lei em Walter Benjamin” in: *Kalagatos*, Fortaleza, Eduece, 2007. PP. 191- 205.

_____. “O comportamento ex-officio do Estadista na Teoria da Soberania em Origem do Drama Barroco Alemão” in: *Coletânea ética e metafísica*, Fortaleza, Eduece, 2007, PP. 109-140.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DOUEK, Sybil Safdie. *Memória e exílio*. São Paulo: Escuta, 2003.

GAGNEBIN, J. M. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004

HORVAT, Bárbara Valle. *Mito e Violência: A politização da “mera vida” em Walter Benjamin*. São Leopoldo, RS: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006 (Dissertação de Mestrado).

MACHADO, Francisco Ambrósio. *Imanência e história: a crítica do conhecimento em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

MATOS, Olgária C. F.. *Discretas esperanças: reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.

_____. *Os arcanos do inteiramente outro*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

_____. *O Iluminismo visionário: Benjamin leitor de Descartes e Kant*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.

MISAC, Pierre. *Passagem de Walter Benjamin*. São Paulo: Ed. Iluminuras 1998.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin: a história de uma amizade*. São Paulo: Perspectiva, 1975.

PRESSLER, Gunter Karl. *Benjamin*. São Paulo: Annablume, 2006.

SCHOLEM, Gershom. *História de uma amizade*. Trad. Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 1989.

_____. *Correspondências*. Trad. Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.

SELLIGMANN-SILVA, Márcio. *O local da diferença - ensaios sobre memória, arte e literatura*. São Paulo: Ed. 34, 2005.

SOREL, Georges. *Reflexões sobre a violência*. Trad. P. Neves. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SOUZA Jr. Adolfo Pereira. *Mito e história: a crítica do destino e da mera vida em Walter Benjamin (1916-1925)*. Fortaleza, CE: Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, 2008 (Dissertação de Mestrado).

REICH, W. *Psicologia de massas do fascismo*. Trad. M. G. M. Macedo. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2001.

RUSH, Fred (org). *Teoria crítica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2008.

Especial



John Wayne em *The Searchers*

“UMA HISTÓRIA HEROICA DA MODERNIDADE”

COMENTÁRIOS SOBRE *O EU IMPERTINENTE* DE JOSEF FRÜCHTL

APRESENTAÇÃO DA SÉRIE DE ARTIGOS RESULTANTES DAS AULAS DO PROF. DR. JOSEF FRÜCHTL NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO DA FACULDADE DE FILOSOFIA - FAFIL DA UFG

Josef Früchtl¹ veio a Goiânia como professor visitante em agosto de 2011, a convite do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da FAFIL – UFG, com auxílio do CNPQ. Ministrou um conjunto de quatro aulas, cuja fundamentação pode ser encontrada em seu livro *O eu impertinente. Uma história heroica da modernidade*².

A vinda do Prof. Früchtl e sua teoria sobre filosofia do cinema contribuiu para a formação do Grupo de Estudos *Kinosophia*, grupo que se fortaleceu ao discutir suas ideias no exercício de tradução de suas aulas e textos, bem como da revisão dos filmes por ele indicados. Os artigos,

¹ Josef Früchtl é considerado parte da terceira geração da Escola de Frankfurt, na condição de ex-aluno e revisor das teorias de Habermas. É autor, além dos 9 muitos artigos, dos livros *Mimesis - Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno* (Königshausen & Neumann, 1986); *Aesthetische Erfahrung und moralisches Urteil. Eine Rehabilitierung* (Suhrkamp, 1996); *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*, livro publicado originalmente pela Editora Suhrkamp em 2004 e traduzido para o inglês pela Stanford University Press em 2009. Atualmente, Früchtl é professor e diretor da Faculdade de Filosofia e Artes da Universidade de Amsterdã, Países Baixos, após ensinar na Universidade de Münster, Alemanha.

² Em alemão *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*. O título é “emprestado” de Adorno, em *Minima Moralia*, quando este diz: “Para muitas pessoas dizer ‘Eu’ tornou-se uma impertinência”. A tradução de “unverschämte” (despudorado, insolente, desavergonhado, atrevido) segue a tradução em inglês: *The Impertinent Self*. A tradução dos trechos recolhidos do livro de Josef Früchtl – *O eu impertinente* – é de autoria de Carla Milani Damião, responsável pelo projeto APV-CNPQ que possibilitou a vinda de Früchtl, professora da FAFIL e coordenadora do Grupo de Estudos *Kinosophia*. Nossa tradução tem por referência a tradução inglesa cotejada à edição em língua alemã com o auxílio e revisão do professor Christian Klotz e dos participantes do *Kinosophia* que assinam este artigo em conjunto, Jadson Teles Silva (Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNB), Joyce Neves de Campos (Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFG) e Talita Trizoli (Mestre em Estética e História da Arte pelo PGEHA da USP e Professora Substituta na FAV-UFG).

portanto, são resultados desta experiência a ser contada em três etapas: 1 - Modernidade e subjetividade, Hegel e o *Western*; 2 - Modernidade agonal, romantismo e o filme de gângster; 3 - Modernidade híbrida, Nietzsche e a ficção científica.

O pressuposto de sua filosofia do cinema em *O eu impertinente*, como indica o subtítulo *Uma história heroica da modernidade*, é uma reflexão sobre a modernidade associada à subjetividade. A esfera da subjetividade, que por sua vez, funda a própria filosofia moderna com Descartes, é revista sob a perspectiva hegeliana, isto é, sob a impossibilidade do Eu ser entendido como unidade. Ressalta-se dessa perspectiva a divisão interna e conflitante do Eu, que pode ser entendido como um Eu “fraturado”, sem o auxílio da solução habermasiana indicada pela categoria da autodeterminação. Früchtl recupera a ideia adorniana de “declínio do sujeito”, que mantém o caráter paradoxal hegeliano sob uma visada filosófica-histórica e cultural. A perspectiva crítico-negativa adorniana permite a Früchtl ampliar a discussão para a dimensão estética³, cuja função não se restringe ao domínio da filosofia da arte, mas, em sentido mais amplo, reúne a estética - em seu aspecto cognitivo e criativo - à política por meio da experiência estética geradora de uma posição antifundamentalista e democrática⁴. Referindo-se a Richard Rorty, Früchtl afirma que: “(...) a Modernidade [ele às vezes também se refere à pós-modernidade] não apresenta nenhuma animosidade para com a arte. Ademais, a modernidade é a era da ‘cultura estetizada’, e isso significa que um modo de vida deve e pode abrir mão de bases firmes, inabaláveis, verdades e justificativas permanentemente

³ Habermas em *O discurso filosófico da modernidade* observa esta dimensão estética no prefácio, quando diz: “O discurso filosófico da modernidade tem a ver com o discurso estético, e intersecta-o até múltiplas formas. Fui obrigado, todavia, a delimitar o tema; estas lições não se ocupam do modernismo na arte e na literatura” (HABERMAS, 1990, 11). Embora delimite o assunto neste livro, ele indica a estética como um dos discursos fundamentais da modernidade. A diferença de Habermas, Früchtl enfatiza a experiência estética.

⁴ Cf. conferência intitulada “On the use of the aesthetic for a democratic culture: a ten-point appeal”.

válidas”⁵.

O alcance teórico das considerações de Früchtl sobre a modernidade é múltiplo em referências, as quais ele próprio indica no prefácio de seu livro⁶:

Meu livro retoma a teoria da “transformação (*Transformation*)” (Habermas), “decomposição (*Dekomposition*)” (Lyotard), ou “deconstrução (*Dekonstruktion*)” (Derrida) da subjetividade moderna, a fim de submetê-la a uma observação gradual e diferenciada, em outras palavras, para demonstrar de uma maneira nova e detalhada o que “decomposição” e “deconstrução” (neste caso) realmente significa. O Eu torna-se então o herói (masculino) ambivalente da modernidade, cuja história (*Geschichte*) é contada em três diferentes níveis de sobreposição. Esta hipótese precisa ser comprovada não apenas sob um ponto de vista filosófico, no entanto, mas também de um ponto de vista histórico cultural, e eu vou fazer isto utilizando o filme. A observação filosófica alcança primeiro Hegel via Lukács e Horkheimer/Adorno para a modernidade clássica e auto-justificada de Habermas; em segundo lugar o romantismo para Taylor e Rorty - a modernidade agonal na qual existem agora mais claramente duas variações, ou seja, o trágico (Taylor) e o irônico (Rorty); e em terceiro lugar, de Nietzsche a Foucault e Deleuze/Guattari - a modernidade híbrida. Em termos culturais, essas três vertentes tradicionais são refletidas de forma mais significativa pelos gêneros cinematográficos do *Western*, filmes de gangster e ficção científica. A modernidade e seu princípio filosófico, o Eu, aparece assim em três variações: clássica, agonal, e híbrida (FRÜCHTL, 2004, 18-19/2009, 8).

Estas três variações, junto a suas referências teóricas, serão expostas em três artigos, sendo o primeiro deles o que ora apresentamos nesta edição. Não se trata de uma análise e discussão de suas teses ou de uma verificação crítica de sua interpretação dos inúmeros filósofos referenciados, mas de um comentário, cujo mérito será de apresentar as

⁵ Idem, “7. A culture with no centre”.

⁶ Tanto esse conjunto de referências que diz respeito ao debate contemporâneo entre vários intérpretes, bem como as referências a filósofos inseridos no contexto da modernidade, não será objeto de nossa explicação. O limite de nosso comentário será a própria interpretação que Früchtl fornece destes.

ideias do autor da maneira mais próxima possível ao texto original, o que incluirá muitas citações diretas de seu texto, traduzido pela primeira vez no Brasil.

Früchtl não é o único a relacionar filosofia e o *Western*, ou o *Western* e Hegel. Há autores que ele próprio cita – Hannes Böhringer (*Auf dem Rücken Amerikas. Eine Mythologie der neuen Welt im Western und Gangsterfilm*, Berlim, 1998) e Kurt Bayertz (“Hegel und der Wilden Westen”. In: *Dialektik 2: Hegel – Perspektiven seiner Philosophie heute*, Colônia, 1981)⁷ que associaram o gênero do *Western* à narrativa épica e a forma clássica de arte segundo a interpretação de Hegel em seus *Cursos de Estética*. André Bazin, igualmente, comparava o gênero à ética da epopeia e da literatura trágica, desprezando os críticos que julgavam ser o *Western* um gênero com um núcleo narrativo simples. Considera, ao contrário, que este gênero teria transformado a Guerra Civil americana na Guerra de Troia e o desbravamento do Oeste na Odisseia homérica. Esse tipo de comparação leva em conta principalmente a narrativa e o tratamento dado à representação fílmica. Não há um comum acordo entre interpretações deste tipo, das quais discordaria, por exemplo, Walter Benjamin, ao julgar não ser possível estabelecer comparações deslocadas na história, e, principalmente, ao julgar que o meio técnico do cinema conforma uma linguagem inédita que não está sujeita a comparações com gêneros já existentes⁸. No entanto, ele considera uma ressurgência do épico em sentido renovado⁹. Robert Pippin repete a correspondência entre o *Western* e o épico, visando, em particular, John Ford, quando diz ao parafrasear Bazin: “Os gregos tem a *Ilíada*; os judeus, a *Torá*; os romanos, a *Eneida*; os alemães, as *Canções de Nibelungo*; os escandinavos, a saga *Njáls*; os espanhóis, *El Cid*; os britânicos, as lendas de

⁷ *America de costas. Uma mitologia do novo mundo no Western e no filme de ganster*, Berlim, 1998) e Kurt Bayertz, “Hegel e o oeste selvagem”. In: *Dialektik 2: Hegel – Perspektiven seiner Philosophie heute*, Colônia, 1981.

⁸ Cf. W. Benjamin, “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Obras Escolhidas I*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet, 1985.

⁹ Cf. C. M. Damião, “Sobre o significado de épico na interpretação benjaminiana de Brecht”. In: *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo, Annablume/Fapesp, 2007, 2ªed.

Rei Arthur. Os americanos tem John Ford”¹⁰.

John Ford é conhecido como o diretor responsável por ter realizado o filme exemplar do gênero, de acordo com Früchtl, *The searchers* (*Rastros de ódio*), filme que será analisado neste artigo. Os fotogramas que ilustram este artigo pertencem a este filme e dizem respeito às sequências analisadas ao longo de sua exposição.

¹⁰ R. Pippen, “What is a Western?”, 224.



**“UMA HISTÓRIA HEROICA DA MODERNIDADE”:
COMENTÁRIOS SOBRE *O EU IMPERTINENTE* DE
JOSEF FRÜCHTL**

**PARTE I: MODERNIDADE, SUBJETIVIDADE, HEGEL E O
*WESTERN***

Carla Milani Damião¹, Jadson Teles Silva²,
Joyce Neves de Campos³ e Talita Trizoli⁴

Resumo: Trata-se de apresentar aspectos da teoria de Josef Früchtl sobre a subjetividade moderna, com base em uma associação do “Eu” filosófico e a figura do herói encontrada em alguns gêneros cinematográficos. Neste artigo, o foco será a relação entre a filosofia de Hegel e o gênero do *Western*, além da introdução aos princípios gerais sobre o fenômeno da modernidade e seus três estratos: o clássico, o agonal e o híbrido.

Palavras-chave: Modernidade clássica; Herói; *Western*.

¹ Professora Doutora da Faculdade de Filosofia da UFG. Autora do livro “Sobre o declínio da ‘sinceridade’: filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau e Walter Benjamin”. Loyola: 2006.

² Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia UNB.

³ Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia UFG.

⁴ Mestre em Estética e História da Arte pelo PGEHA da USP e Professora Substituta na FAV-UFG

*"There is, then, no time to waste:
the western must become a theme for philosophy"*⁵

A epígrafe que abre este artigo e encerra o segundo capítulo do livro de Josef Früchtel *O Eu impertinente* é exemplar da procura deste autor em refletir filosoficamente sobre o filme, em particular sobre três gêneros: o *western*, o filme de *gangster* e o de ficção científica. Esses gêneros constituem uma expressão da modernidade, considerada em três níveis: o clássico, o agonal e o híbrido. Esses três níveis correspondem, por sua vez, a três correntes filosóficas da modernidade, esta tratada aqui como um fenômeno complexo, cujas camadas correspondem ao Idealismo alemão, ao Romantismo e a assim chamada Pós-modernidade. Trata-se, portanto, de uma revisão das teorias da modernidade e do movimento empreendido pela subjetividade. Ao incluir o filme como objeto de reflexão filosófica, o autor não teme o debate sobre o meio corrompido pela indústria cultural, mas justifica as associações ao verificar a constituição da subjetividade nestes. Subjetividade que corresponde à representação da cultura pela arte por meio da figura do herói moderno.

O desenvolvimento deste comentário a sua obra será realizado em dois momentos:

1. Pressupostos que conferem à subjetividade um papel central na teoria da modernidade do autor;
2. Hegel e o *western*.

1 - O PAPEL CENTRAL DA SUBJETIVIDADE NA TEORIA DA MODERNIDADE

Ao delimitar o tema da modernidade como uma reflexão sobre a subjetividade, Früchtel elege Hegel como ponto de partida,

⁵ "Es besteht daher Nachholbedarf: Der Western ist ein Thema der Philosophie". "Não há, portanto, tempo a perder: o *Western* deve se tornar um tema para a filosofia" (FRÜCHTEL, 2004, 95/2009, 50).

sem deixar de se referir à polêmica que envolveu autores como Jürgen Habermas, ao afirmar que:

Refletir sobre a modernidade significa refletir sobre o Eu (*das Ich/Self*). Esse é o meu ponto de partida. Hegel foi o primeiro a declará-lo como um problema filosófico; em tempos mais recentes, filósofos com diferentes tendências teóricas voltaram a reexaminar o assunto. Jürgen Habermas, por exemplo, desafiado pelos defensores da "pós-modernidade" (...) escolheu decididamente o lado da modernidade e seus "mestres-pensadores" tão criticados, Kant, Hegel e Marx. (...) Refletir sobre a modernidade, portanto, equivale a refletir sobre o Eu. Refletir sobre o Eu, porém, significa avaliar a relação entre suas diferentes dimensões. Seguir o exemplo de Habermas significa alterar nossa atenção para as três dimensões – partindo das três Críticas de Kant - o "autoconhecimento", a "autodeterminação", e, como eu, ao contrário de Habermas, gostaria de denominar, a "autoexperiência" (FRÜCHTEL, 2004, p. 16; 2009, p. 6).

Dos problemas internos deste debate, Früchtel ressalta determinadas oposições que surgem da dimensão da autodeterminação, quais sejam, a oposição entre autonomia e autenticidade, a instância da moralidade e da ética, e a autodeterminação como autorrealização. O espaço desta como autocriação e expressão do Eu em sua individualidade recebe uma característica romântica, o que não resolve o problema das oposições. A concepção de tensão romântica (*Romantische Spannungs-konzeption*) recebe uma atualização em teorias quando se fala em estratégias, como a de Habermas, em resolver as oposições; trata-se, neste caso, das estratégias da colisão (*Kollision*) e da hibridização (*Hybridisierung*), ao passo que um outro tipo de estratégia, a extensão (*Erweiterung*), filiar-se ao conceito iluminista de reconciliação.

Früchtel esclarece que o problema do qual ele parte é o fato de que o aspecto prático-moral da modernidade ou do Eu, isto é, a "autodeterminação", é entendida como uma oposição interna: entre "autonomia" e "autenticidade" ou moralidade deontológica e ética eudaimonística. Sua questão é como lidar com esse conflito interno. Ele afirma que existem essas três estratégias, descritas ao utilizar os conceitos

de “extensão”, “colisão” e “hibridização”. Habermas é, para ele, o representante da estratégia de extensão, tendo em vista sua tentativa de transformar esse conflito ao introduzir a noção de “intersubjetividade” (em lugar de mera subjetividade). Richard Rorty, Charles Taylor e os franceses “pós-modernistas” são os representantes das outras duas estratégias, “colisão” e “hibridização”. As duas estratégias podem ser vistas, historicamente, como pertencentes ao Esclarecimento e ao Romantismo. A sugestão de Früchtel, ao final, é a de tentar fortalecer a parte romântica da discussão. Pensando sobre a modernidade, sobre o Eu como princípio da modernidade, portanto, significa atribuir maior peso ao lado romântico da modernidade, isto é, para os elementos de colisão e de hibridização.

Dada a semelhança da divisão tripartite das formas de representação da arte em Hegel e as que nomeia em seu texto, Früchtel esclarece seu ponto de vista em relação às filosofias “teórico-totalizantes”:

Para evitar mal-entendidos teórico-totalizantes, o princípio norteador da subjetividade aqui é o filosófico, e não o sociológico, econômico, político, e assim por diante. Não se pode mais reivindicar, como na tradição de Hegel e Marx, que todos os fenômenos de uma sociedade ou época sejam remetidos a um único princípio. Filosoficamente falando, a alegação só pode ser a de abrir uma forma de olhar para a nossa cultura, marcada por seu próprio contexto interno filosófico conceitual. Para isso, particularmente de acordo com Hegel, a categoria da subjetividade é um conceito-chave (fundamental) (FRÜCHTEL, 2004, p.18; 2009, p.8).

Früchtel evita a polêmica em torno da modernidade e pós-modernidade por julgá-la “infrutífera” e “secundária”, afirmando que:

Ao invés de posicionar o “pós-moderno” ao lado ou atrás do moderno, na minha opinião, parece ser mais útil para a modernidade submeter-se a uma análise mais diferenciada, dividindo-a em camadas subjacentes. Este ponto de vista “arqueológico” se opõe a qualquer tentativa de construção histórico-linear desde o início. Não há perigo de conceber a modernidade como uma unidade monolítica e contrastá-la com uma pós-modernidade, uma “segunda modernidade”, ou qualquer outra época sucessiva com um título diferente. Compreender a modernidade como um

fenômeno estratificado facilita uma melhor compreensão das sobreposições, paralizações e mudança de pesos de suas camadas individuais (FRÜCHTEL, 2004, p.19/2009, p.18-19).

Dissemos que Früchtel concebe três camadas da modernidade correspondentes a três dimensões do Eu. Essas três dimensões, por sua vez, dividem-se em três gêneros de filme⁶. São três dimensões apresentadas em sua função constitutiva ou fundadora e o papel que elas representam é o de mostrar esse “fascínio” pelo Eu. Com isso, o filme e seus gêneros e subgêneros alcançam o grau mais importante de representação da cultura – “a mídia de massa dominante do século XX”, incluindo-se na análise filosófica da modernidade como meio de análise e crítica daquilo que se reconheceu sob o nome de cultura de massa (*Massenkultur*), muito embora esta não seja produtora, mas consumidora de produtos culturais. O ponto de vista que devemos considerar, entretanto, é o da criação e recepção, da experiência a qual esta está submetida e na qual ocorre o processo de configuração das dimensões que traduzem nos gêneros a complexa figura do herói moderno moldado como “Eu fundante clássico” nos filmes de *Western*; o “Eu em sua paixão criminal” nos filmes de *gangster*; o “Eu como criativo e híbrido” (no duplo sentido da palavra: tanto em *hybris*, o seu orgulho/arrogância quanto em seu abastardamento) nos filmes de ficção científica.

É necessário entender que a teoria da modernidade é o foco de aproximação com os gêneros de filme que possuem uma precedência sobre outros⁷, não se tratando, com isto, de utilizar a teoria da modernidade para

⁶ Ao lado de Stanley Cavell e Deleuze, autores de referência para as teorias que relacionam filosofia e filme, Früchtel realça a dimensão epistemológica do filme ao dizer que este consegue restaurar nossa confiança ou crença no mundo, satisfazendo antigas questões do pragmatismo tais como “O que podemos saber? O que é certo afinal?”. Se tivermos como resposta a proposição de que é preciso confiar em algo para respondê-las, o filme como uma representação da cultura pode alcançar essa função ao ponto de ser entendido como uma espécie de filosofia.

⁷ O autor leva em consideração outros gêneros, segundo diz: “(...) por exemplo, a comédia, a história de amor, o melodrama, o musical, o filme de ação, o filme de guerra, o filme erótico, ou – de categoria diferente de todos os itens acima – o documentário (correspondente na literatura da não-ficção versus todos os diferentes tipos de ficção)”

“deduzir estética e em particular cinematograficamente, os gêneros de acordo com o exemplo histórico filosófico de Hegel, mas uma focalização sob o ângulo da teoria da modernidade” (FRÜCHTL, 2004, p.18; 2009, p.8).

2 - HEGEL E O *WESTERN*

A fim de evitar o estranhamento absoluto dessa reunião inusitada entre o importante filósofo do Idealismo Alemão e o gênero Hollywoodiano mais cultuado e redimensionado em outros gêneros de filme, iniciamos com uma citação do autor e sua fonte de justificação, a *Estética* de Hegel, para o estabelecimento da comparação:

Quando Hegel conferia suas palestras sobre estética em Berlim, em 1820, o *Western* ainda não existia em sua forma literária, como romance barato de banca de jornal. Os primeiros romances de James Fenimore Cooper apareceram na mesma época e serviram de arauto apenas aquilo que estava por emergir uma centena de anos mais tarde. Já havia, é claro, histórias de aventura, muito antes de Hegel. Elas surgiram a partir de contos de cavalaria que eram postos à prova, como a saga do Rei Arthur⁸, e desenvolveram seu próprio estilo em obras como *Dom Quixote* (1605, 1615), *Simplicius Simplicissimus* (1669), *Robinson Crusoe* (1719), *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister* (1795-1796). Hegel analisa a “aventura” no contexto da “forma de arte romântica”, um arco histórico que abrange desde a Idade Média até seus próprios dias. O acaso governa o mundo do espírito de aventura, em que nada acontece por meio da necessidade que motivava a tragédia antiga, por exemplo. Amor, honra e fidelidade, as funções de peso da cavalaria, são aqui completamente profanadas, e por isso aparecem em uma luz cômica, através de deslocamentos contextuais (FRÜCHTL, 2004, p.93; 2009, p.49).

Früchtl cita uma passagem da *Estética* de Hegel que faz referência aos “novos cavaleiros” que, por sua vez, correspondem aos jovens que

(FRÜCHTL, 2004, 21/2009, 10). Ele elege, no entanto, os três gêneros em questão não como superiores aos demais, mas como pertinentes à relação que pretende justificar na associação desses com a questão da subjetividade e modernidade.

⁸ Nota do tradutor (Cf. G.W.F. Hegel, *Cursos de Estética*, V.II, p.306).

enxergam no mundo exterior (configurado na família, na sociedade, no Estado, nas leis, profissões etc.) apenas empecilhos à conquista de seus direitos, isto é, os “eternos direitos do coração”. A ordem segura e estável na qual vivem regrados pelas instituições da sociedade burguesa toma o lugar dos fins quiméricos que os cavaleiros buscavam: procurar o céu na terra, encontrar a mulher ideal. No mundo moderno, essas lutas se transformam em “aprendizado”, que remetem àquela educação mais moral do que intelectual do indivíduo inserido na realidade do presente. O fim desse aprendizado consiste em alcançar a racionalidade moral aceita socialmente, adequar-se ao casamento e ao trabalho, tornar-se, por fim, um bom filisteu como outros e desempenhar adequadamente os papéis domésticos. Sua adorada, única e idolatrada mulher ideal passa a comportar-se como todas as outras mulheres comuns; o homem torna-se provedor e passa a padecer das mesmas dores de cabeça relativa aos casais comuns.

Na passagem citada, Früchtl enxerga a descrição “do mundo de língua burguesa individual que fala, com frases alegres / humorísticas ou irônicas / cínicas” (FRÜCHTL, 2004, p.94; 2009, p.49).

2.1 - HEGEL E O PRINCÍPIO DA AUTOCONSCIÊNCIA

“Heimat” é onde Hegel e os filósofos próximos a ele dizem Eu.

A eleição de Früchtl pela narrativa hegeliana se dá na crença de que Hegel conseguiu através de sua filosofia totalizante resolver os clássicos e radicais conflitos dicotômicos presentes na epopeia da história da filosofia. A tentativa foi a de conciliar os pares de opostos tais como ontologia antiga e moderna; pensamento empírico e abstrato; indivíduo e comunidade; objetividade e subjetividade, em um processo de superação destas tensões tendo como princípio norteador o conceito de autoconsciência. Segundo

⁹ *Heimat*, palavra de difícil tradução, comentada pelo autor e que encontra uma adequação de sentido como “casa-pátria”, relativo ao sentimento de pertencer intimamente a um lugar que se caracteriza como uma “pátria arquetípica” ou “mundo homogêneo”, no entender de Georg Lukács em *A Teoria do Romance*.

ele, Hegel “acreditava que o Eu seria capaz de lidar com as diferenças de si mesmo e, em seguida, abandonar-se a fim de abandonar o Eu expandido; um Eu, em última análise infinito, em outras palavras, para ser si mesmo e, ao mesmo tempo ser seu oposto.” (FRÜCHTL, 2004, p.33; 2009, p.17).

Hegel deve a Descartes o princípio de autoconsciência. A partir da radicalização da dúvida, processo que coloca em cheque as certezas obtidas pelo conhecimento sensível, Descartes concede à razão o estatuto único e inequívoco capaz de alcançar o princípio fundante do conhecimento. O Eu é então revelado. Poderíamos afirmar que o pensamento encontra a sua representação indubitavelmente perfeita: o próprio ser do pensamento. Sendo assim, Früchtl nos lembra de que o próprio Hegel não se cansou de reconhecer:

Hegel escreve sobre ele com desenfreado pathos em sua História da Filosofia: “René Descartes, de fato, marca o verdadeiro início da filosofia moderna, no sentido de que faz pensar um princípio.... Ele é um tal herói, ao trazer tudo de volta ao início e formar novamente a base da filosofia.... Aqui chegamos em casa e, como capitão de um navio após uma longa viagem marítima em águas agitadas, podemos dizer “Terra à vista!”. Não é tanto o *pathos* de Hegel, na sua escolha de palavras, que chamam a nossa atenção. Ele relata a história da filosofia como um conto heroico, no qual, após muitos anos perigosos no mar, o protagonista chega a terra segura, terra firme, em casa, e a casa é o lugar onde o filósofo diz “Eu” (FRÜCHTL, 2004, p.33/2009, p.17).

Früchtl vai deslocar a imagem que Hegel faz da filosofia cartesiana e da própria história da filosofia para indicar que a Odisseia de Homero é a base da descrição histórica para o Ocidente, de modo que o aventurar-se de Ulisses pelo desconhecido não só demonstra uma metáfora filosófica, mas vai ser a própria referência básica da civilização do homem europeu. De modo que filósofos como Max Horkheimer e Theodor W. Adorno tomarão como exemplo a errância da personagem de Homero como o modelo do cidadão burguês que é ao mesmo tempo autodidata e rebelde.

Früchtl também traz à baila a reflexão de Hans Blumenberg

(*Naúfrago com espectador*)¹⁰ como uma radicalização do discurso supracitado, a metáfora sugerida por Blumenberg é que a existência dos seres humanos é “uma viagem por um mar de incertezas”. Com efeito, Früchtl afirma que:

As pessoas do “Novo Mundo”, que no início da “Era Moderna” chegaram lá em navios - os três primeiros navios de colonos desembarcaram na costa de Virgínia em 1607, os [P]uritanos “Pilgrim Fathers” em seu famoso navio Mayflower desembarcaram em 1620 - inspirando mais tarde sua própria metáfora e grande mito, no qual sua própria visão do mundo está concentrada. Qualquer metáfora dessa dimensão, - para usar as palavras de Blumenberg qualquer “metáfora absoluta” cumpre uma metafísica e função, também se pode dizer, mítica: a saber, inferir um horizonte total. Essa hipótese continua a ser correta, mesmo se houver uma boa razão para duvidar da justificação antropológica e metafísica de Blumenberg (FRÜCHTL, 2004, p.34; 2009, p.18).

Nosso autor justifica a hipótese de Blumenberg, reafirmando os comentários de Arnold Gehlen e ainda se posicionando contra a tese de Lyotard, como podemos conferir:

Pois, nas palavras de Arnold Gehlen, para dizer que o ser humano, como “uma criatura de deficiências”, com uma natureza biológica deficiente, “compensa” através da cultura, e na cultura, sua falta de sentido por meio de realizações metafísicas. Trata-se de uma asserção metafísica em dois aspectos: explicação de um todo e explicação de um único princípio. O fato de que, hoje, uma explicação desse tipo é imediatamente motivo de desconfiança é, nas palavras de Lyotard, porque continuamos a girar o padrão de uma “grande narrativa” integral baseada em princípios fundamentalistas, como se o trabalho conceitual de mais de um século sobre a solução e dissolução deste padrão narrativa nunca tivesse ocorrido (FRÜCHTL, 2004, p.34-35; 2009, p.18).

Sendo assim, Früchtl aponta que

O mito que emergiu na América do Norte e que é entendido

¹⁰ *Schiffbruch mit Zuschauer*, 1979. *Shipwreck with Spectator: Paradigm of a Metaphor for Existence*. Trans. Steven Rendall. Cambridge, MIT Press, 1996.

como o mais antigo e mais característico desta parte do mundo, de fato, como o maior mito moderno de todos os tempos, é o da *frontier*, a fronteira como um confronto com o novo e o diferente, o mito do Velho Oeste (FRÜCHTL, 2004, p.35; 2009, p.19).

2.2 - O MITO DA FRONTEIRA

O gênero fílmico o qual Früchtl elege para associar com a autoconsciência hegeliana apegar-se a uma tradição narrativa de desbravamento de territórios, tema muito caro a Hollywood por alimentar o imaginário de construção da nação americana e seu caráter de resistência às adversidades e intempéries. É fácil encontrar nesses filmes inúmeros personagens-clichês que representam os tipos mundanos, figuras que muitas vezes trespassam os regimes de moralidade instaurados, ora pela necessidade de sobrevivência e de afirmação do Eu em um território “virgem”, inexplorado, à espera da civilização ocidental, ora pela conveniência de estarem “além” das particularidades sociais do Velho Continente.

Westerns são filmes sobre esses lugares sobre os quais os pioneiros avançavam e configuravam os Estados Unidos. As estrelas deste gênero são caubóis e índios, xerifes e pistoleiros, prostitutas de *saloons* e meninas de rancho. *Quakers* e soldados da cavalaria: os números de personagens sólidos de um país em um momento especial, essencialmente na segunda metade do século XIX, de um tempo passado. No entanto, os conflitos que ocorrem entre esses personagens estereotipados são conflitos típicos dentro da cultura americana e culturas sob a influência norte-americana (hoje em dia, a maioria do mundo). Sua palavra-código, amplamente conhecida e ainda criptográfica, sua metáfora-guia, é fronteira ou, expresso como um imperativo: “*Go West!*” realmente o que significa: “Vá em frente!” “*Go West!*” é a denominação dirigida aos pioneiros desde os primeiros navios que desembarcaram na costa leste da América do Norte. No final do século XX, o mesmo *slogan* foi utilizado mundialmente para uma marca de cigarros. O país parece estar “sem fronteiras” em dois sentidos. Cercas e arame farpado parecem fora de lugar, e onde são erguidos, os pioneiros simplesmente prosseguem

marchando. *Westerns* são, portanto, filmes sobre o *exterior*, fronteira geográfica que a América empurrou para fora. O princípio que eles demonstram é o de expansão territorial. O país também parece ser “sem fronteiras” como um espaço social. As restrições da civilização, as estipulações restritivas da moral, dos direitos e da lei, aqui não têm validade (ainda). É a terra da “liberdade e aventura.” Ou pelo menos é no *slogan* publicitário de uma outra marca de cigarro famosa do século XX, o seu emblema um *cowboy*, um homem equipado com todas as insígnias relevantes idênticas à marca de cigarro e do país de onde surgiu, o Homem de Marlboro. (FRÜCHTL, 2004, p.37; 2009, p.19-20).

Para Früchtl, esse gênero de filme corresponde à analogias visuais e míticas da necessidade de ruptura entre fronteiras não apenas geográficas, mas também psicológicas e sociais, que se encontram consideravelmente internalizadas no sujeitos-protagonistas da expansão territorial, mas conflitantes com a realidade “selvagem” e árdua, e que precisam ser rompidas para a constituição de outro espaço, de outra dinâmica coletiva.

Westerns são, portanto, também filmes sobre as fronteiras internas, sociais e sócio-psicológicas da América, o reconhecimento de que a América (e não somente na América) também continuamente se “empurra para longe”. Hegel observou o aspecto político, anti-revolucionário dessa ampliação de fronteira em suas palestras sobre a filosofia da história. A América do Norte pôde evitar a “tensão” entre as classes sociais, porque teve acesso à “solução de colonização.” Os conflitos sociais puderam ser resolvidos no âmbito da dimensão espacial. Na Europa, densamente povoada isso não era mais possível, e as consequências foram enormes. Se no final do século XVIII, por exemplo, “as florestas da Alemanha ainda tivessem existido, a Revolução Francesa nunca teria acontecido” (FRÜCHTL, 2004, p.37-38; 2009, p.38).

O ponto de convergência encontrado por Früchtl, entretanto, é justamente a permanência de um tipo singular e centralizador dos dramas, desbravador de mundos desconhecidos, munido de certo vanguardismo territorial que solidifica seu caráter durante o descortinar do inóspito território.

O princípio correspondente demonstrado pelos *Westerns* é, no entanto, muito mais complexo. Seu disfarce mais proeminente é o individualismo, a figura do indivíduo que desafia os perigos da natureza e da história e permanece fiel a si mesmo. O substantivo fronteira (*frontier*) vem da mesma raiz do verbo "to front" (estar à frente). Henry David Thoreau, que, como um crítico social proclamou uma obrigação para com a desobediência civil, que, como um amante e pesquisador da natureza ética ensinou que só se pode realmente compreender as coisas essenciais da vida, rompendo livremente com o mundo artificial das cidades, dinheiro e laços familiares, as convicções que foram quase que totalmente esquecidas na filosofia atual (com a exceção de um excêntrico como Stanley Cavell, que resolve recordá-los), cunhou o termo fronteira como o epítome de uma atitude, de uma convicção: "As fronteiras não estão à leste ou oeste, norte ou sul, mas sempre quando um homem confronta (está à frente de) um fato. "De frente aos fatos ninguém pode escapar a esta atitude ética na terra de pioneiros do *western* (FRÜCHTL, 2004, p.39; 2009, p.20).

Nessa condição, de ruptura dos limites da fronteira, Früchtl aponta sua referência fílmica máxima do gênero, na qual o herói de caráter rígido e irônico é lançado solitariamente no espaço inóspito, oscilando na busca pelo lar, cujo aconchego não existe mais. Trata-se do filme *The searchers* (*Rastros de ódio*) de John Ford, cuja minuciosa e bela análise corresponde ao Apêndice deste trabalho, brevemente apresentada aqui:

No início de *The Searchers*, o nome de "John Wayne" aparece na tela em grandes letras pretas, aparentemente esculpidas em pedra. No final do filme, de costas para casa, virado para nós espectadores, ele se tornou um mito. Ele não é mais um indivíduo, mas algo mais universal, não mais um *cowboy* (solitário), mas o último (solitário) *cowboy*. Ele se tornou um *símbolo*, no sentido de um sinal semanticamente condensado unindo *contradições* aparentemente insolúveis, ambivalências, ele se esforça para escapar ao tentar interpretá-los como simples pares de opostos. Sua dimensão mítica é incorporada precisamente na pura vaidade dessa tentativa. O mito, para colocá-lo em termos psicanalíticos e nietzschianos, não nega esses conflitos reprimidos, mas disfarça-os, acoberta-os, apazigua-os, tornando-os (mais) suportável. Isto também é verdadeiro para o mito do Eu. "*Heimat*" é onde Hegel e os filósofos próximos a ele dizem Eu. "O Eu é o *Heimat* dos filósofos

modernos. De acordo com Freud, Horkheimer, Adorno, e, mais recentemente, Blurnenberg, a função do mito é também, no entanto, criar *Heimat*. Finalmente, como demonstrado por John Ford, *Heimat* é algo altamente ambivalente Esta última análise, significa que o Eu é um outro nome para um "mito" mais moderno e igualmente ambivalente. Hegel não teria dito isso, é claro. Ele preferia outro nome para o Eu emaranhado ao mito: "herói" (FRÜCHTL, 2004, p.66; 2009, p.35).

John Wayne encarna aqui o herói, o mito do homem colonizador norte-americano, é o sujeito que transita entre mundos de luz e sombras, o único capaz de transpor seus limites ao ansear restabelecer alguma harmonia possível, embora submetido ao acaso.

2.3 - OS HERÓIS DE HEGEL

Hegel faz extensas considerações sobre o herói. Tais podem ser encontradas em suas aulas sobre Estética. Os heróis, localizados dentro da arte, são por ela moldados. Isto significa que não recebemos o conhecimento dos heróis unicamente por meio da arte. Arte e heroísmo são pensados em unidade com as noções de individualidade e universalidade, seja no campo sensorial ou na vida, o que para o herói corresponde ao seu "caráter" e "humor", permitindo-o, na condição de indivíduo, encarar e viver a universalidade. Neste sentido, Früchtl diz:

Instado a definir o "herói", Hegel respondeu que um herói é alguém que artisticamente encarna a unidade da individualidade e da universalidade em tempos míticos ou violentos. Outras longas considerações de Hegel sobre o herói podem ser encontradas em suas aulas sobre estética, e há uma boa razão para isso. O contexto estético fornece uma primeira camada de definição: heróis estão localizados dentro da arte. É a arte que molda principalmente os heróis. Isto significa que não só recebemos o nosso conhecimento sobre os heróis unicamente a partir da arte, ou seja, a partir das epopéias antigas e da tragédia, mas também que arte (e aqui Hegel pensa na arte dos antigos gregos) e heroísmo concordam formalmente na sua realização da unidade da individualidade e da universalidade no "immediatismo". Para a arte, isto significa: no sensorial e no vívido, não - como na religião - na "concepção ou, como na filosofia no "pensamento". Para o herói isso significa: no "caráter" e o

"humor". Assim como uma obra de arte individual apresenta um exemplo de algo universal, o herói *encarna* a universalidade como um indivíduo. E ele a encarna predominantemente como o *fundador das leis e dos estados*. Heróis gregos encontram-se em uma época "pré-legislada" ou "mítica" e muitas vezes se tornam "fundadores dos Estados, para que o direito e a ordem, a lei e a moral venham deles" (HEGEL, 1975, p.185, 181, 188 *apud* FRÜCHTL, 2004, p.67-68; 2009, p.36).

Früchtel relaciona teorias políticas recentes que refletem sobre a fundação a legitimidade no Estado moderno com a teoria do herói em Hegel e o princípio de negação que ativa o processo dialético em vista de uma supressão que pode ser expressa pela subjetividade, como negação do Eu como unidade simples.

O paradoxo do ato político original ou fundante, que Lyotard e Derrida dissecado em tempos pós-modernos, utilizando as constituições dos estados modernos, como França e Estados Unidos, e que consiste essencialmente em uma fundação de direito no errado, da legalidade no despotismo, ao mesmo tempo em que envolve o processo em mistério, é também reconhecido por Hegel. Ele não nega o caráter voluntarista, violento, ilícito do ato de fundação de heróis. Mas, como um historiador da filosofia, um filósofo idealista, e um pensador dialético, ele viu este ato meramente como um primeiro ato, fundador que ainda tem de provar-se como um verdadeiro ato de fundação. O erro do ato heroico arcaico, como todo erro para Hegel, é um passo necessário para o desenvolvimento do conceito de direito, que, como todo o desenvolvimento, para Hegel, segue o princípio da negação definitiva. O conceito de direito é definido em cada caso, pela negação do erro correspondente, em outras palavras, pela negação da negação do direito, de modo que este último alcança validade de seu "ser-em-si" inicial (ou seja, uma validade definida apenas pelo ato heróico) para validade "real", isto é, uma validade que se realiza no curso de um processo. Algo é real se ele pode ser preservado ao longo de sua negação, e, para Hegel, isto também é precisamente o que é razoável, como fundamentalmente ilustrado pelo princípio da subjetividade: o Eu que conhece a si mesmo para ser um Eu nega a sua unidade simples, indivisível e preserva-se (mantém-se e recebe) verdadeiramente como dupla, igualando um "eu" com um "eu". Qualquer pessoa dizendo "eu" já é o dobro; ela está na verdade dizendo "eu"

duas vezes (FRÜCHTL, 2004, p.69; 2009, p.37).

O reconhecimento da formação da subjetividade em seu desdobramento, que supõe o processo de auto-alienação, objetivação e formação da consciência, no entanto, pode ser deslocado de uma metafísica, e mesmo da religião cristã, se este for reformulado em condições não metafísicas, como se observa em teorias contemporâneas como o agir comunicativo de Habermas ou a psicologia social de Georg Herbert Mead. Independentemente de reformulações não metafísicas do processo de formação da consciência, Früchtel procura manter o ponto de vista hegeliano sob uma perspectiva válida e atual.

No entanto, a definição de Hegel de herói não depende dedutivamente de seu princípio de subjetividade baseado na filosofia. Este, por sua vez, não se reduz a uma reformulação filosófica da figura central do pensamento teológico cristão. Algo que é si próprio e ao mesmo tempo seu oposto, uma "figura especulativa básica" de uma unidade que se divide em dois e, ao dividir-se, fecha-se em si mesma, inequivocamente chama a atenção para os ensinamentos do Cristianismo, segundo o qual o universo assume sua validade como *creatio ex-nihilo*, como uma criação dentro de si mesma, como uma auto-alienação de Deus que caminha para auto-alienação através da encarnação, a aparência do filho de Deus em forma humana, enquanto que através do Espírito Santo permanece dentro da unidade divina. Mas o Eu, que, a fim de identificar-se como Eu tem de ser capaz de separar-se de si mesmo, também pode ser removido deste pano de fundo especulativo e reformulado, pelo menos em parte, em condições não metafísicas. A psicologia social de George Herbert Mead representa uma tal condição, com algumas restrições, qual seja, o pragmatismo linguístico de Jürgen Habermas. No entanto, o pensamento central de Hegel também pode ser expresso com validade sóbria em termos de filosofia atual, independentemente destas reformulações: "Verdadeiro" é apenas o que é sem medo de enfrentar ativamente o que é diferente de si mesmo- apenas o que atua a fim de colher contradição; apenas o que atua a fim de ter suas palavras medidas de acordo com "a ação" (HABERMAS, 1992 *apud* FRÜCHTL, 2004, p.70; 2009, p.37-38).

A definição de Hegel de herói não está inequivocamente ligada à

premissa do sujeito e isto se torna particularmente claro a partir de sua análise histórica das condições e limitações de heroísmo. Hegel contrasta monoliticamente a época pré-legal ou mítica com a *idade burguesa* ou *moderna*. Todas as definições individuais são classificadas de acordo com esta divisão principal.

2.4 - O HERÓI E A BURGUESIA

A permanência da figura heroica na sociedade burguesa ocupa um espaço de isolamento, pois, dentro dos mecanismos de homogeneização desta, não há espaço para grandes manifestações de abnegação e sofrimento em nome do coletivo. Enquanto o burguês, figura anti-heroica *per se*, distribui o fardo entre seus pares, o então herói carrega-o resignado e solitário. Hegel, segundo Früchtel, fora o primeiro a verificar tal condição no progresso social mediante seus dispositivos burocráticos, pois a subordinação a qual o burguês está sujeito, aliado à forma de governo escolhida, delimita sua posição de “mais um na multidão”, ao invés da individualidade tão evidente e autônoma do herói clássico. Früchtel sintetiza isso, dizendo que “a sociedade burguesa e o Estado moderno são caracterizados pela sua divisão do trabalho, responsabilidade e poder” (FRÜCHTEL, 2004, p.71; 2009, p.38).

Um estado *sob o domínio da lei* impõe a validade de uma lei e ordena que é autônomo, “ser-para-si”, retirado da aleatoriedade do indivíduo, mesmo que o indivíduo não queira isso e se oponha a ela de forma prejudicial. A lei e a ordem implicam uma “compulsão”, a de simplesmente se submeter a ele ou a liberdade de reconhecer a sua validade. Qualquer pessoa que violar uma lei, independentemente de quem seja, vai sentir a punição, e isso é precisamente o que demonstra a sua validade universal ou “autoridade pública”. Em suas ações individuais, portanto, fornece “meros exemplos” de universalidade. Eles simplesmente aplicam as leis existentes e, diferentemente dos heróis da antiguidade que, transformavam um “caso” único em uma lei através de sua própria ação. Suas ações têm apenas um aplicativo e não validade exemplar e são, portanto, “em comparação com o todo, insignificantes” (HEGEL, 1975, p.182-183 *apud* FRÜCHTEL, 2004, p.73; 2009, p.39).

Para Hegel, o sujeito submetido à ordem social não é de modo algum descartável. Pelo contrário, eles ocupam uma posição estratégica e necessária à manutenção do Estado. A responsabilidade moral e individual é relegada à margem em prol de um novo vocabulário constitucional-coletivo, que apregoa uma equivalência igualitária entre os diferentes extratos sociais, mas que ainda faz uso das antigas referências monárquicas, militares e civis.

Uma vez que um herói não está familiarizado com uma divisão social do trabalho, competência e poder, ele é “indivisivelmente” responsável pelas consequências de suas ações. Em termos jurídicos, ele sabe que existem circunstâncias atenuantes, ao invés de assumir a “totalidade” de uma ação e, como Édipo, repudia qualquer divisão da culpa. “Para um tribunal constitucional, no entanto, igualmente familiarizado com a diferenciação entre a (boa) intenção e realização (inversa), como acontece com a necessidade de se ter em conta situações especiais, alguém como Édipo seria visto como um consequentialista fundamental com princípios rigorosos, ou como um caso patológico...” (FRÜCHTEL, 2004, p.74; 2009, p.39).

Material do mito, o herói é, ao mesmo tempo, um representante de importância política ou membro de uma nobre família. A deflagração do herói provém do estado de profundo sofrimento deste indivíduo, cujas ações o conduziram ao conhecimento de seu infortúnio, inevitavelmente entendido como castigo pelas suas decisões:

A culpa que o herói assume que é expiada através do destino como uma consequência anônima ou através da “vingança” de outro, que por sua vez se torna um herói. A vingança pode ser justa, mas é baseada puramente em convicções e decisões de um indivíduo, colocando-se “no comando do mundo real” e, portanto, que institui a direção correta a tomar. O Estado burguês constitucional, pelo contrário, baseia-se em “órgãos do poder público” e “normas universais. Como parte insolúvel de um todo que a tudo permeia, o herói é o material da mitologia, enquanto a burguesia percebe-o como um caso para a psicanálise. Hegel não se sente totalmente confortável com essa percepção, um dos “servos”, que se colocam acima com ares de “mestres”. “Nenhum homem é um herói para seu criado.” Este provérbio soa verdadeiro para Hegel, como

criado se familiariza com o herói na proximidade e, portanto, de seu lado (demasiado) humano (FRÜCHTL, 2004, p.74-75; 2009, 39-40).

Heróis (ou heroínas) “agarram-se” à lei por serem homens de atos. Früchtl equipara o papel dos heróis na história ao papel dos intelectuais, expresso por meio da ideia de que “através deles novos mundos se abrem”. Neste sentido, Sócrates é um herói, pois ele possibilitou o novo ao fazer este “colidir” com o princípio do mundo grego antigo em sua associação entre religião e Estado. Ética e política se confundem no contexto da trama que se passa no mundo antigo. Próprio da tragédia grega, o confronto heróico é visto por Hegel como um conflito político, ou seja, que está sempre inserido no contexto de uma sociedade:

Um herói não é apenas alguém que auxilia na descoberta de um novo mundo, uma nova forma de viver e pensar, mas também alguém que faz isso num confronto irreconciliável e sem esperança com o mundo antigo, este preparado para defender seus pontos de vista até a morte. A forma de arte que corresponde a esta característica é a *tragédia*. Ela é voltada justamente para essa forma de confrontação. Além da epopéia, a tragédia é, portanto, para Hegel, o lugar ideal para o heroísmo se desdobrar, não obstante as tragédias que ocorrem na realidade. O próprio destino de Sócrates foi “genuinamente trágico”, segundo Hegel. Como um princípio estrutural ao invés de um princípio estético, a tragédia significa que “um direito surge ao lado de outro”, não no sentido de que “um direito é certo e outro é errado, mas de modo que ambos estão certos.” Para Hegel, a solução está em uma dialética da vítima, na qual o indivíduo que aparece por um novo princípio universalmente válido, tem de recompensar isso com sua própria morte, é verdade, mas o princípio, e assim o universal, torna-se estabelecido com sucesso. Heróis “encontram individualmente seu destino”, embora seu princípio “penetre sob outra forma, minando a que existia anteriormente” (FRÜCHTL, 2004, p.76; 2009, p.40-41).

A missão sacrificial do herói encerra vários paradoxos, posto que na tarefa de afirmação do universal, o indivíduo que por ele lutou não é mais necessário, tornando-se supérfluo no processo em que se lança. Sua morte é uma libertação em ato de glória, diminuindo a potência agressora

do inimigo que o mata. Os heróis servem, com isso, a um progresso do qual são descartados.

Para Hegel há tragédias na vida real, porque existem heróis na vida real. Manifestamente não há muitos deles na sua opinião, na verdade, existem basicamente apenas quatro. Hegel sempre os lista: Sócrates, Alexandre, o Grande, César e Napoleão. Este número escasso é uma indicação de sua convicção de que o lar ancestral dos heróis é a tragédia, mais geralmente, a arte, e mais especificamente, a arte grega antiga. (...) Hegel celebra Sócrates e Descartes também como heróis do espírito, como intelectuais- heróis, abordando o problema de um novo começo, uma nova fundação do mundo, abrindo-a, e, portanto, aparecendo aos seus contemporâneos como violento, destrutivo, mesmo como homens hostis. Heróis são homens de ações, mas ações também podem ser perpetradas nas escrivatinhas de intelectuais, conhecidos um pouco depreciativamente como “agentes de escrivatinha (*Schreibtschätler*)” (FRÜCHTL, 2004, p.77-80; 2009, p.41).

A interpretação a que Früchtl nos conduziu até aqui é sempre justificada pela hipótese de que modernidade e subjetividade são identificadas na figura complexa do Eu que se compõe na arte como o herói emblemático da tragédia que tem seu modelo, para Hegel, na arte clássica grega e é recuperada de maneira ambígua nesse espaço entre o avanço da civilização e a marca na qual reside o inóspito: o desconhecido a ser conquistado. No entanto, o ponto de partida desse avanço é um lar sem retorno, ruído internamente, que corresponde à ruptura interna do sujeito. Esse sujeito, configurado como herói clássico, vê-se diante da imensidão do mar (*Weite See*) na Antiguidade, tal como, em paralelo, o herói do *Western* tem a sua frente a vastidão da terra (*Weites Land*).

Passamos agora a comentar a análise que Früchtl faz do filme que ele considera ser emblemático do gênero do Western: *The searchers* de John Ford.

2.5 - EM BUSCA DA PÁTRIA PERDIDA: *THE SEARCHERS* (*RASTROS DE ÓDIO*)

A análise do filme a seguir lida com os pressupostos filosóficos

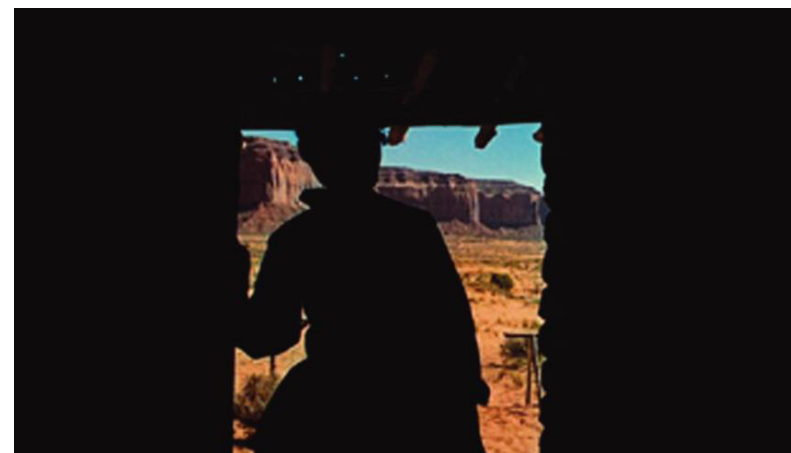
apresentados, entre os quais a ideia de *Heimatfilm*, conceito que Früchtl esclarece da seguinte maneira:

O *Western* é um *Heimatfilm*, um termo alemão para o qual não há tradução direta em outras línguas, mas que pode ser entendido como um “filme sentimental num cenário regional idealizado.” Isto implicaria, entretanto, dizer que o *Western* não é um *Heimatfilm* afinal, porque apenas os inúmeros filmes *Westerns* do tipo B, produções padronizadas de baixo custo da indústria cinematográfica hollywoodiana, são sentimentais e idealizados, e esses filmes não definem o *Western*. Podemos ousar afirmar que este gênero, o que é igualmente verdadeiro para todos os gêneros cinematográficos: que uma dezena de filmes magníficos foram feitos, seguidos por aproximadamente o mesmo número de muito bons, e, em seguida, por uma multidão de outros, desde os convencionalmente divertidos aos simplesmente idiotas. (Isso não significa que os idiotas não sejam interessantes, pelo menos do ponto de vista sociológico, na verdade, quanto mais as pessoas os assistem, tanto mais sociologicamente interessantes eles se tornam). No entanto, o *Western* é um *Heimatfilm*. O diretor mais influente do gênero é John Ford, e seu mais notável filme (multifacetado) é *The Searchers* (FRÜCHTL, 2004, 53/2009, 27).

Dessa maneira, imerso na proposição de guiar o espectador por sua “terra”, o filme de John Ford inicia com música de batalha, chamando a atenção do público para a grande aventura a ser iniciada na sala escura e deslocada do mundo trivial. John Wayne, a figura heroica do desbravador, surge em destaque como aponta nosso autor, e é ele quem vai guiar nosso trajeto em seu vagar errático pelo oeste, é ele que irá delimitar o teor cínico e dramático da história.

Uma trilha sonora semelhante de guerra, música de orquestra, ritmo e melodia indígenas. Na tela do cinema uma parede de tijolos vermelhos; eis que surge John Wayne. Ele fica lá por apenas alguns segundos, negros, maiores do que a vida e como castigo cheio como a música, antes de o título aparecer pequeno em vermelho *The Searchers*. A música muda abruptamente quando outros nomes começam a aparecer. Um violão convida a uma melodia agradável reforçada por violinos e, em seguida, ouvem-se três vozes masculinas cantando: “O que faz um homem vagar, o que faz um homem vagar? O que faz um homem deixar seu

abrigo e alimentação e virar as costas para sua casa? Sair a galopar. Sair a galopar”¹¹. Esta lírica introduz as questões que são repetidas na íntegra durante todo o filme, para ser respondida ao final, embora deixando que os espectadores tirem suas próprias conclusões. (FRÜCHTL, 2004, p.54; 2009, p.27).



A canção, com seu ritmo calmo, faz lembrar o movimento de uma cadeira de balanço, e vai diminuindo, a tela vai escurecendo, quando, de repente, como se soprada por trás por uma rajada de vento, um quadrado aparece no centro da tela. Uma porta se abre para nós, espectadores, deixando a luz em um quarto que é tão escuro como o cinema. Quase no mesmo instante a silhueta retrovisora de uma mulher torna-se visível, saindo do quadro escuro e aproxima-se da porta devagar. A câmera fica atrás dela, para que o nosso olhar siga sua figura. Nós, os espectadores, somos atraídos para o filme e os acontecimentos que ele está prestes a contar. Estamos atraídos pelo ser que nos guia para fora da escuridão. Com a abertura de sua estória, o filme, ao mesmo tempo parece estar dizendo que irá fornecer iluminação pictórica e mitológica: “Olha, eu estou movendo você para fora da escuridão para a luz. Eu estou dando ao antigo termo *moving picture* (ou *Lichtspiel*), seu direito, e eu estou apenas fazendo mais uma vez, e especificamente o que fazem todos os filmes, ou seja,

¹¹ “What makes a man to wander, what makes a man to roam? What makes a man leave bed and board and turn his back on home? Ride away. Ride away. Ride away.”

trazendo luz para a escuridão." Mas a sequência inicial é também uma exposição clara do princípio da representação utilizado por Ford ao falar oficialmente sobre o tema *Heimat*: o princípio de enquadramento (FRÜCHTL, 2004, p.54; 2009, p.27-28).

A metáfora da luz e da escuridão, análoga a circunstância da sala de cinema, torna esta um hiato da realidade cotidiana que nos permite vivenciar os dramas de personagens distantes. É um recurso constantemente empregado por Früchtl ao descrever *The Searches*, pois as relações dicotômicas de contraste entre luz e escuridão, entre o intimista e civilizado do lar e a selvageria que marca a imensidão do oeste, é um dispositivo narrativo-visual comumente utilizado por John Ford para guiar o olhar do espectador nessa terra de ninguém, recém-colonizada, distante da moralidade tradicional. Ainda nessa dualidade, há a contraposição entre a figura feminina, responsável pelo lar e pela família, a doce Martha e a figura masculina de Ethan Edwards, veterano de guerra que traz em si uma divisão interna.

Emoldurada por uma escuridão, larga e profunda, e pela silhueta negra no meio da tela, vemos agora, meio escondida, uma extensa paisagem de tons de areia e marrom contra um céu azul profundo. A mulher sai. A moldura escura recua, mas não inteiramente, pois a mulher está agora em uma varanda que forma um novo quadro sombrio em contraste com a paisagem brilhante banhada pela luz do dia (FRÜCHTL, 2004, p.55; 2009, p.28).



A mulher olha para a distância e observa um homem que se aproxima a cavalo. Aos poucos, outras pessoas também preenchem a tela: um homem, uma adolescente, um menino, uma menina e um cãozinho. Esta família, obviamente, conhece o homem a cavalo, agora de pé diante deles, de casaco e chapéu e carregando um sabre, um oficial do sul. É Ethan Edwards, aliás John Wayne, o irmão do pai da família. "Bem-vindo ao lar!" A mulher o cumprimenta e ele a beija, um pouco hesitante, na testa. Um momento estranho, em que o violino e o violão, que até agora têm acompanhado a cena, param por um momento antes de, em seguida, iniciar novamente em um tom vagamente ameaçador, não recupera sua harmonia, até todos entrarem na casa. A casa é o lar escuro encapsulado, que pacificamente recolhe a família unida (FRÜCHTL, 2004, p.55; 2009, p.28).

O estranhamento e a hesitação do afeto entre Ethan e Martha é evidentemente sutil no primeiro contato da narrativa visual de Ford, mas esse conflito sentimental entre ambos fica mais flagrante no decorrer da história, dentro da casa.

Esse idílio, no entanto, é passageiro. Na casa, durante a refeição conjunta, aspectos sombrios que cercam o recém-chegado vão rapidamente se revelando. A história se passa no Texas, em 1868, três anos após o fim da Guerra Civil Americana e da derrota dos estados do sul. Ethan evita perguntas, tais como onde ele estava no mesmo período. A medalha que ele dá a sua pequena sobrinha nos permite concluir que ele estava no México lutando em nome do arquiduque austríaco Maximiliano, que se tornou imperador em 1864, contra o Presidente liberal mexicano Juarez, o que, neste caso, significaria uma outra batalha que terminou em derrota.

O segredo por trás do comportamento de Ethan Edwards tem claramente algo a ver com a mulher. Foi ela quem abriu a porta pela qual Ethan adentrou no lar, foi ela a primeira a recebê-lo, era para ela que ele exibia comportamento visivelmente hesitante quando a beijou (FRÜCHTL, 2004, p.55; 2009, p.28-29).



Martha exerce claramente o papel da mãe-esposa burguesa, como Früchtel aponta a seguir, ora por sua postura conciliadora de conflitos, ora pela subjugação discreta de seus sentimentos por Ethan.

É também ela que, dentro da casa, desvia todas as perguntas que poderiam causar constrangimento a Ethan. Esse comportamento segue o da mulher do modelo burguês e da mãe, escondendo quaisquer embaraços que possam surgir, varrendo-os para debaixo do tapete, mas ela também tem um motivo, bem mais pessoal, que só o pastor e o capitão dos *Rangers* [espécie de força militar no Texas] percebem (e com muito tato mantém silêncio): a maneira pela qual ela passa carinhosamente sua mão sobre uniforme de Ethan deixa claro que ela o ama, assim como ele a ama. A razão por trás do prolongado vagar de Ethan, portanto, parece ser infelicidade no amor, um amor que, em dadas circunstâncias culturais, se fosse para ser praticado, inevitavelmente, colocaria a culpa diante dos amantes. A razão para a inquietude de Ethan seria a insolubilidade quase trágica deste conflito. Independentemente da forma como ele decidiu, ir ou ficar, renunciar publicamente ou secretamente, renunciar a todos ou amar abertamente, ele seria sempre infeliz, por ter causado sofrimento a alguém, na maioria dos casos a si mesmo (FRÜCHTEL, 2004, p.56; 2009, p.29).

O autor incorpora em sua interpretação uma suposta explicação

psicanalítica e feminista para o antagonismo interno do herói, tendo como causa deste a mulher nele internalizada, ao dizer que:

A explicação psicanalítica e feminista para isso seria: quando os homens vão à guerra, eles fogem de um antagonismo interior representado pela mulher. No mundo exterior vão em busca de um inimigo que está, de fato, dentro deles próprios; eles lutam contra um inimigo com o qual estão, na verdade, lado a lado. Isto é claro, ao menos no que diz respeito a Ethan Edwards. Este é um homem fugindo do antagonismo central da casa aconchegante e das oposições simples, ou “negações abstratas”, como diria Hegel. Quando os índios matam todos de sua família, exceto as duas filhas, que eles sequestram, Ethan desinibidamente desiste de uma ideologia baseada em opostos. O filme leva isso mais adiante, com Ethan saindo para procurar as meninas com um grupo de homens. O papel de oposição é assumido pelos índios, que ainda recebe um nome: Chefe *Scar* (Cicatriz). Representando a “feminilidade”, ele é o inimigo interno projetado para o exterior e, em sua missão para derrotar o chefe, Ethan baseia-se nos poderes punitivos do Deus cristão, as leis rígidas do patriarca. “Virá o dia” (*The day will come*) é uma profecia que ele pronuncia repetidamente, o dia da vingança para o Senhor e seu campeão terreno, Ethan Edwards (FRÜCHTEL, 2004, p.57; 2009, p.29).

A frase que Früchtel interpreta como profética, no entanto, passa a ser utilizada de maneira jocosa em várias passagens cômicas entre Ethan e os personagens secundários que o acompanham na busca pela sobrinha. É o que o autor nota a seguir:

A estratégia de expiação de Ethan ao citar o Velho Testamento, no entanto, colapsa. Ela só poderia funcionar em sua totalidade se ele conseguisse matar o assassino da mulher que ele amou e trouxe de volta, ao menos, a mais jovem de suas filhas, “intocável” e “pura”, como uma espécie de substituto para o que ele amava tão “puramente”. Mas, após anos de busca, em vão, isso já não é de se esperar. Dando um passo adiante na interpretação psicológica, o desejo de expiação, inicialmente um desejo de destruição dirigido contra o outro lado, contra os índios, agora se torna um desejo aberto de destruição dirigida contra seu próprio lado, contra sua própria família. Ethan pode desistir do desejo de recuperar sua sobrinha. Ela está vivendo com um índio, o que significa que ela própria tornou-se um deles. Para Ethan

é claro que seria melhor para Debbie morrer do que viver em desgraça, a desgraça de ter manchado sua própria raça, e Ethan quer ser o único a matá-la (FRÜCHTL, 2004, p.57; 2009, p.30).

Früchtl não está preocupado em discutir questões étnicas que poderiam suscitar longos comentários, tais como o que encontramos no texto de Pippin¹². Não é o caso estender este comentário, mas apenas observar que o próprio filme trata de maneira irônica a questão do racismo entre homem branco e o indígena em várias passagens. O autor opta por enveredar pela interpretação freudiana ao evidenciar a ambivalência do herói.

Em Ethan amor e ódio se confundem de uma maneira que Freud compreendeu ao utilizar o termo ambivalência: como o encontro de duas emoções opostas em relação a um mesmo objeto. Ele ama Debbie porque ela é a filha de seu amor (segredo), e ele a odeia precisamente porque esse amor teve que permanecer em segredo, em outras palavras, porque este amor foi cindido pela necessária supressão de desejos físicos. Enquanto ele era capaz de vê-la como uma menina dessexualizada, ele a amava, mas assim que ela se torna um objeto sexual que pertence a um homem que representa o outro lado de seu interior, ele a odeia. A estratégia psicológica que ele persegue inconscientemente, portanto, parece ser tão perfeita quanto perversa. O guerreiro nele dissolve o Mandamento impedindo-o de cobiçar a mulher de seu irmão, ao achar alguém, o índio chefe Scar, que toma a mulher cobiçada à força. Ethan pode agora, em primeiro lugar, esclarecer a linha de batalha, justamente, que estabelece toda a culpa decorrente do prazer proibido do lado do suposto outro, o guerreiro vermelho, e, assim, legitimar a sua campanha de vingança. Em segundo lugar, Ethan pode então se dedicar a um prazer de substituição, ou seja, o prazer romântico do eterno vagar por um mundo órfão. A verdadeira felicidade, por isso a noção romântica, é a felicidade perdida; o verdadeiro lar é o sonho que ficou para trás, que foi destruído (por ele) e agora pode ser glorificado em suas memórias. Ethan Edwards é um romântico, um homem cheio de desejo e sentimento em busca de seu lar (*Heimat*) perdido (FRÜCHTL, 2004, p.58-59; 2009, p.30).

¹² Cf. Robert B. Pippin, "What is a Western? Politics and Self-Knowledge in John Ford's *The Searchers*", *Critical Inquiry*, Winter 2009, p. 227.

A narrativa heroica desenvolvida por Ford não se concentra apenas nesse desejo de retaliação de Ethan e em seus desejos sublimados em relação à matriarca e a menina sequestrada, mas explora também as relações dos sujeitos *in between*, de mestiços de sangue ou de cultura que já não possuem uma referência de *Heimat* fixa, mas que representam o novo povo, do novo território em construção, que já não pertencem às velhas referências sociais. Por essa temática, o filme não se caracteriza como etnocêntrico.

Em última análise, no entanto, o filme apoia aqueles que não persistem nas linhas de batalha claras e nas oposições simples, por exemplo, o mestiço Martin, o branco *squaw* indiano, e uma personagem peculiar, o homem careca velho chamado Mose Harper, que imediatamente chama a atenção para a figura pertinente do tolo de Shakespeare. O filme de Ford faz isso através do emprego de seu *leit motif* simbólico: o quadro. O contraste entre claro e escuro, presente desde o início, não corresponde ao que existe entre a civilização e o inóspito, entre o *Heimat* e o terreno estrangeiro, o bem e o mal. Muito mais, percebemos que com esta oposição que o filme já está realizando algo que o faz receber uma etiqueta teórica (nas ciências filosóficas e literárias) estabelecida muito mais tarde: "desconstrói", como se, bem antes de seu tempo, fosse parte da arte de Derrida. A cena inicial estabelece os símbolos familiares: o lar civilizado está situado na escuridão abrigado pela casa, enquanto a extensão da terra selvagem, de onde surge o estranho, está localizada na luz clara do dia. O contraste simbólico entre luz e escuridão é, então, inversamente acentuado após o assalto à casa da família pelos índios. Ethan tropeça no meio dos escombros em desespero, e seu olhar recai sobre um grande buraco negro que costumava ser a porta da frente. Vemos, a partir de dentro, como ele, sombriamente enquadrado, aproxima-se desta abertura e afunda seus joelhos quando confrontado com o que encontra. Ethan, que usa a força bruta para impedir Martin de ver o que ele acaba de ver, reage assim tão fortemente que podemos concluir que a mulher foi brutalmente abusada e estuprada. Nesta cena o significado do quadro foi invertido: a partir da escuridão protegida para uma escuridão de condenação a ser cumprida. O bárbaro não está mais "fora", mas assumiu agora o interior caseiro, o interior da casa aconchegante (FRÜCHTL, 2004, p.59-60; 2009, p.30-31).



Martin e Debbie são assim personagens representativos desse momento histórico de transição e transformação das práticas culturais e suas respectivas consequências nas relações afetivas. Já não são mais os imigrantes desbravadores do oeste, mas são habitantes “do oeste”. Fato esse que ao longo do filme incomoda profundamente Ethan, pois são pessoas que escapam de suas referências.

Para John Ford, *Heimat* é um conceito cheio de ambiguidade. A cena final do filme, na sequência da libertação de Debbie, sublinha isto de um modo muito tocante. Após a cavalaria e os *Rangers* atacarem o acampamento indígena, Ethan procura por Debbie, que correu por uma pradaria até alcançar o topo de uma caverna. Ela sabe que ele quer matá-la desde que ele apontou um revólver para ela em seu primeiro encontro, alguns anos após Ethan começar a “rastreá-la”. Debbie está correndo por sua vida, mas para o homem a cavalo, ela é presa fácil. Ele a alcança, salta de seu cavalo, e caminha até ela. Martin grita, suplicando-lhe de trás: “Não atire, não, Ethan! Não não!” Estamos posicionados atrás da câmera na escuridão e segurança da caverna que Debbie tinha tentado alcançar, tensos esperando pelo que vai se desenrolar lá fora (FRÜCHTL, 2004, p.60; 2009, p.31).



Para nosso espanto, Ethan não faz o que estava ameaçando fazer. Em vez de disparar contra sua sobrinha, ele a agarra e levanta-a alegremente como um pai ergue seu filho, um homem sua esposa, ou mesmo um tio sua sobrinha, e depois transporta-a em seus braços: “Vamos para casa, Debbie” (FRÜCHTL, 2004, p.61; 2009, p.32).



A tragédia foi repelida, o círculo vicioso de matar por um desespero nascido da luta interior foi levado a um impasse. Um momento inexplicável, uma volta completamente inesperada dos acontecimentos. Mas mesmo essa felicidade reencontrada é apenas uma trégua momentânea. Quando Ethan e Martin voltam para casa com Debbie pela última vez, o lado escuro da felicidade doméstica é mais uma vez revelado. Eles se aproximam lentamente de uma fazenda a cavalo. Nós, como espectadores somos mais uma vez posicionados pela câmera atrás, na escuridão do interior, olhando através da moldura da porta aberta para o exterior. Com Debbie em seus braços, Ethan vem direto para nós. Na varanda da fazenda, um casal de idosos recebe-os e leva Debbie para dentro da casa. Em uma inversão simétrica da cena inicial do filme, a câmera desliza para trás agora na escuridão do interior. É como se nós estivéssemos saindo do caminho ou abrindo espaço para Debbie e seus novos pais para, em seguida, passarem por nós como silhuetas negras e desaparecerem na escuridão. Ethan também entrou na varanda. Mas então ele deixa Martin e sua noiva irem primeiro, inicialmente preenchendo a tela como silhuetas bidimensionais, para depois se dissolverem em sua moldura preta. Ethan ainda está de pé na porta. Uma vez que a luz do sol está caindo sob ele por detrás, ele também é parcialmente silhueta, preparado para ser completamente sugado pela escuridão do interior (FRÜCHTL, 2004, p.61; 2009, p.32).



Mas ele hesita, então se vira e recua na poeira da paisagem inóspita, desaparecendo lentamente em sua extensão a cada passo dado.

Fora da tela, a canção-título um pouco triste "O que faz um homem devagar? O que faz um homem a vagar?" vem à tona novamente. Desta vez, ao contrário do início do filme, a música não se limita a fazer perguntas. Sua lírica não é mais sobre a casa aconchegante que o homem está deixando para trás, mas uma forma inteiramente indefinida, simbólica, lugar religioso ético "lá em cima." A sua resposta final, portanto, necessariamente permanece indefinida. Não há lugar real em que o herói possa se sentir em casa. O que resta para ele é apenas e igualmente a segurança, tanto fraca quanto teimosa, chamado esperança. Por outro lado, a questão referente ao motivo por trás de sua busca incansável é respondida. Não se trata de fatores externos, mas sobre si mesmo, é seu "coração e alma," sua "paz de espírito." O que move o herói não é saber o que ele realmente é: "Um homem vai procurar o seu coração e alma, vai procurar lá em cima a sua paz de espírito e ele sabe que vai encontrar. Mas onde, oh Senhor, Senhor onde..?" "À luz desta questão, a música, em seguida, retorna para o indefinido, e mais uma vez ouvimos o refrão, desta vez meio afirmativa, meio resignada, como se tivesse desaparecido dentro em uma brisa suave: "Cavalgar, ir embora, ir embora". Ethan se distancia dele próprio, a porta se fecha, a tela escurece completamente. Cavalgar, continuando sua busca, este é o movimento que impulsiona o herói solitário em diante, ele que se excluiu da comunidade. Enquanto ele luta com suas ambivalências e a tentação constante para dividi-los em simples antagonismos, e enquanto o véu do indefinido cai sobre o lugar em que ele poderia ter começado a se sentir em casa, é claro que a comunidade não é apenas um lugar de segurança. Também está envolvida na sombra do silencioso, do suprimido, do bárbaro (FRÜCHTL, 2004, p.62; 2009, p.32-33).

Por fim, Frütchl analisa a recepção do espectador ao final do filme. Preocupa-se em verificar se há algum vestígio das ambivalências presentes ao longo da história de Ethan, Martin e Debbie que não sejam diluídas após o acender das luzes.

Finalmente, a atitude do espectador também tem que ser ambivalente. "Tem que" significa aqui que a nossa recepção do filme não pode ser inequivocamente inquebrantável, ou só pode ser com

dificuldade. Quando a tela se torna uma superfície negra, a escuridão do interior do filme e a escuridão do cinema momentaneamente se fundem. Por um instante, a ficção toca a realidade. Uma última ilusão, pois agora não estamos claramente nem no mundo dos colonos, nem no do *cowboy* solitário. Estamos excluídos. “Ao mesmo tempo melancólicos e confiantes, continuamos naquele outro lar (*Heimat*) provisório, que Hollywood, a fábrica de sonhos, oferece aos seus espectadores: o assento do cinema”¹³. Melancólicos porque temos que ir, temos que deixar aquela outra vida, uma vida imaginária cheia de pessoas que em alguns aspectos tornaram-se familiares e em outros permaneceram estranhas. Especialmente melancólicos porque o herói rebelde e cruzador de fronteiras foi removido de nosso olhar, porque ele nos deixou com seu problema de não sabermos ao que pertencemos, do lado da civilização ou do inóspito, a comunidade ou o indivíduo. Este problema é ainda reforçado pelo fato de que podemos ver a ambivalência de ambos os lados, mas também podemos sentir a simpatia melancólica de Ford pelo homem que, ele mesmo ambíguo, se recusa a ceder à civilização ambígua. No entanto, também estamos confiantes porque estamos autorizados a voltar, porque sabemos que “em breve nesta sala de cinema” haverá uma outra porta de tipos que será aberta, e que a luz acenderá sobre a tela, e que nós seremos capazes de explorar uma solução adiada para nosso problema em uma nova constelação. (FRÜCHTL, 2004, p.63-64; 2009, p.33-34).

Nesta perspectiva, os efeitos de produção do filme criam uma atmosfera que estabelece uma espécie de caráter mítico do tempo, cujo efeito teatral faz o espectador sentir-se, ironicamente, dentro dele, isto é, fã-lo sentir-se em um mundo irreal, em um passado já desaparecido.

A relação entre indivíduo e comunidade no filme se transforma naquela que o espectador tem do filme: a mesma ambivalência reina em ambas as instâncias. O enquadramento da casa pela porta no início e no final do filme de Ford reforça a visão de que o mundo do *Western* pode ser visto como um épico completo e orquestrado. O início e o final do seu conto

¹³ Citação de E. Bronfen, *Heimweh: Illusionsspiele in Hollywood*. Berlin, Volk & Welt, 1999, p.361.

se encontram para formar um círculo, como se pretendesse estabelecer uma versão mítica do tempo, no final nada é como era no início, ainda que esta versão escolhida de tempo sugira que o fim está mais uma vez no início, e que o início é o fim. Ao mesmo tempo, o mundo retratado é claramente reconhecível como uma fase de produção. A porta aberta que o filme utiliza de modo demonstrativo não é apenas um elemento icônico cultivado em pinturas românticas, mas neste caso também serve para introduzir um efeito teatral. Através dele, entramos em um mundo irreal e um passado há muito desaparecido. O *Western*, como Ford demonstra de maneira transparente, é uma projeção, a representação inventiva de um mundo de três e quatro dimensões usando feixes de luz, sons e imagens em movimento em uma superfície branca. E é esse aspecto orquestral que nos permite, como espectadores, adotar conscientemente uma relação ambivalente com o filme: devemos supostamente estar “dentro” para ser uma parte do filme, mas não ao mesmo tempo; então novamente devemos supostamente estar “fora”, no mundo real, mas não ao mesmo tempo (FRÜCHTL, 2004, p.64; 2009, p.34).

Nosso comentário não se encerra aqui, visto existir uma continuidade, na qual a subjetividade se forma com outras características relativas a diferentes perspectivas filosóficas. Antes dessa continuidade, podemos perceber uma espécie de método de leitura de um filme que não se limita apenas a fazer uma descrição da história de modo a relacioná-la com conceitos filosóficos (de Hegel, neste momento), mas uma narrativa que joga com várias dimensões. Em primeiro lugar, o tema tratado (a ideia de um Eu fraturado, inconciliável em sua fratura original, ideia que ganha dimensão mimética com a de *Heimat* perdido, e, por fim, que se espelha na dimensão da fronteira). Em segundo lugar, a perspectiva fundamental que considera o filme como uma linguagem própria, observável e significativa em sua composição e criação (é o que se lê na sutil observação sobre o jogo de luz e sombras que caracteriza a obra de John Ford, e que forma um paralelo interessante com a metáfora de luz e sombras existente na filosofia desde Platão). E, por último, um método de leitura que incide sobre a experiência estética do espectador, capaz de, em posição análoga a do herói que encerra essa última citação, vivenciar individualmente e coletivamente (no espaço da sala de cinema), a condição que caracteriza

subjetividade moderna.

Com o fim do filme nós nos tornamos novamente o que o herói era durante o filme. Por enquanto, até nossa próxima visita ao cinema, até a próxima cena de abertura estaremos não só excluídos, mas também românticos; melancólicos e confiantes ocuparemos, temporariamente, as salas de cinema deste mundo. Para nós, todo filme é semelhante ao que foi o inquieto vagar do herói de *The Searchers*: um substituto para a felicidade. O que é ambigualmente fascinante sobre o herói constitui também o fascínio do cinema. Ele mostra a mesma ausência de descanso, e o princípio da série é também intrínseco a ele. Estamos confiantes porque o gênero do filme exige sequelas da mesma maneira que fazemos ao apelar para que a felicidade procurada nos seja entregue, no entanto, somos também melancólicos, porque a felicidade retratada em filmes nos remete a uma felicidade culpada (que nós mesmos temos), frustrada. O cinema é romântico *per se* (FRÜCHTL, 2004, p.64; 2009, p.34).

Abstract: This article aims to present aspects of Josef Früchtl's theory on modern subjectivity, based on a combination of the philosophical "T" and the figure of the hero found in some film genres. The focus of this relationship will be the philosophy of Hegel and the Western, including an introduction to the principles of the phenomenon of modernity and its three strata: the classic, agonal and the hybrid.

Keywords: Classical Modernity. Hero. Western.

Referências

BAZIN, A. The Western, or the American Film *par excellence*. In: *What is film?* California: University of California Press, 1972.

BENJAMIN, W. *Obras escolhidas I*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1986.

DAMIÃO, C.M. Sobre o significado de épico na interpretação benjaminiana de Brecht. In: *Leituras de Walter Benjamin*. São Paulo: Annablume/Fapesp,

2007, 2ªed.

FRÜCHTL, J. *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2004.

_____. *The Impertinent Self. A Heroic History of Modernity*. Translated by Sarah L. Kirkby. California: Stanford University Press, 2009.

HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HEGEL, G.W.F. *Ästhetik I/II*. Stuttgart, Reclam, 1971.

_____. *Cursos de Estética*. Tradução de Marco Aurélio Werle. São Paulo, Edusp, 2001.

PIPPIN, R. B. *Hollywood Westerns, American Myth: the importance of Howard Hawks and John Ford for Political Philosophy*. Yale, Yale University Press, 2010.

_____. "What is a Western? Politics and Self-Knowledge in John Ford's *The Searchers*", *Critical Inquiry*, Winter 2009, p. 223-246.

Entrevista



APRESENTAÇÃO

Convidado para debater o filme “Trabalhar Cansa”, o professor **Vladimir Safatle** esteve na Cidade de Goiás no dia 28 de junho para participar do XIV Festival Internacional de Cinema e Vídeo Ambiental. Na oportunidade, Nádia Junqueira Ribeiro, membro da equipe editorial da Revista *Inquietude*, entrevistou o professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP), que possui graduação e mestrado em Filosofia pela mesma universidade e doutorado em *Lieux et transformations de la philosophie* - Université de Paris VIII. O professor é, ainda, graduado em Comunicação Social pela Escola Superior de Propaganda e Marketing, sendo colunista da Revista Carta Capital e do Jornal Folha de S. Paulo.

Nessa entrevista, Safatle indica um grave problema subjacente à greve das universidades federais, que diz respeito à falta de disposição do Estado em financiar o sistema de educação (que passou por expansão) para que este funcione de forma eficaz. Para o professor, o país passa por um processo que deve vir a se esgotar em poucos anos. Esse processo se refere não só à educação, mas a um modelo de vida social que já não se sustenta, sendo necessário outro que deve passar por enfrentamentos com participação direta da sociedade, como, por exemplo, exigência de uma reforma tributária radical.

O esgotamento a que se refere Safatle também passa pelo sistema político eleitoral brasileiro, caracterizado pelo professor como plutocrático e que permite alianças absurdas pelos impasses do processo de coalizão. Escândalos envolvendo corrupção, como o caso Cachoeira em Goiás, indicam um vício, para Safatle, que impede um desenvolvimento da democracia, que repete suas imperfeições. O professor de filosofia, ainda nessa entrevista, critica a produção cultural brasileira, os impedimentos de circulação da informação e a exclusão das Ciências Humanas do edital de intercâmbio do governo federal “Ciências Sem Fronteiras”.

Professor Safatle, no último dia 18 completou-se um mês que as universidades federais entraram em greve e já são 55 instituições federais paralisadas, o que indica uma forte mobilização. O que está em jogo, afinal, nessa grande greve? Direitos trabalhistas ou um modelo de universidade e educação?

Essa situação é totalmente atípica, porque não se trata de uma greve somente por reivindicações salariais, mas por infraestrutura também. A UNIFESP, por exemplo, vive isso de uma forma muito brutal. Houve um processo de expansão da universidade federal nos últimos anos, um processo importante, substancial, como há muitas décadas não se via no Brasil. Mas para se realizar a contento, esse processo precisa de um nível de financiamento que o Ministério da Educação atual não está disposto a pagar.

Acho que os burocratas do Ministério ainda não entenderam isso: que agora nós temos uma rede de universidades federais que é muito superior a que existia há dez, quinze anos. E elas têm demandas que não são demandas pontuais, são constantes: de infraestrutura, laboratórios, prédios, mais professores, recuperação da estrutura salarial dos professores. Tudo isso está sendo negligenciado de uma maneira absolutamente equivocada.

Eu acredito que há um problema ainda mais grave por trás, que é esse ciclo de expansão da universidade federal. Ele foi possível graças à margem de manobra que o “lulismo” forneceu ao Brasil. Ou seja, essa margem que fez com que, sem muitos conflitos, você conseguisse deslocar certa quantidade de investimento do Estado para setores como seguridade social e educação. E quando foram tentar deslocar para saúde, veja que interessante, só havia uma maneira de deslocar: através da sustentação de um imposto em cima de transações bancárias. E como esse imposto sumiu, o financiamento da saúde foi para o espaço. Só que estamos nesse momento agora; esse modelo se esgotou.

O Estado precisa de um financiamento muito maior que está disposto a gastar com Educação, sem isso o salto da educação nunca será

possível e nem mesmo a realização adequada do processo de expansão das universidades federais. Esse salto significa desenvolver um tipo de capitalização do Estado que passa, por exemplo, por uma reforma tributária. Mas não uma reforma tributária tal como você encontra na imprensa. Mas uma que se baseia na taxação de grandes fortunas, impostos de renda pesado para pessoas que têm alta renda, taxação de transações financeiras, bancárias.

Nas eleições na França, recentemente, o candidato vencedor prometeu que há de estabelecer uma alíquota de 75% de imposto de renda. Nossa alíquota vai até 27,5%, ou seja, uma distorção completamente absurda. Agora imagina o que é chegar até a classe alta e dizer que vai taxar seu rendimento em 50%? Você vai ver esse pessoal utilizando sua influência em setores da imprensa, políticos para se mobilizar contra o Estado. O governo brasileiro não tem força política para colocar isso na pauta do debate. Então no fundo o problema é muito mais grave.

Você aponta alguma saída para essa greve?

Dentro do modelo que foi implementado no Brasil na última década, não há saída. O Estado não se deu conta ainda de que ele não pode conservar o mesmo nível de investimento em educação que ele tinha. Não tem mais condição de fazer um acréscimo aqui, outro ali. Então temos um problema grave que não vai se resolver com um ou outro reajuste.

Estamos num processo gradativo de exigência de maior envolvimento do Estado com a educação. Essa ideia de que nossas dependências educacionais poderiam ser resolvidas com participação mais efetiva da iniciativa privada, que foi o modelo implementado nos anos 1990, demonstrou que é uma completa falácia. Uma produção completa de catástrofes. O país que mais levou isso a cabo foi o Chile e olha o que nós temos hoje: 120 mil pessoas em Santiago exigindo educação pública de qualidade.

O futuro que podemos esperar é um envolvimento na ordem da radicalidade do Estado em relação à educação pública. Só através de uma mobilização radical da sociedade que pode se exigir esse engajamento do Estado. Mas para ele se engajar a esse ponto é necessário um nível de financiamento que não se dá sem conflito social mais grave, ou seja, sem colocar a ala mais espoliadora da classe alta brasileira contra a parede.

Se isso fosse feito, haveria um outro modelo de estrutura política, marcado por certos conflitos, que não é o que viveu desde as primeiras décadas do século XXI. Mas esse modelo não tem mais como se conservar. Talvez por mais dois, três anos, até a Copa, quem sabe, mas o nível de descontentamento vai crescendo. Não há alternativa de crítica plausível e eficaz contra esse modelo, e é função, inclusive da classe intelectual, oferecer outro modelo de funcionamento da vida social à opinião pública. Insistir um pouco no fato de que não se trata de fazer uma crítica abstrata a tudo que foi feito, mas de compreender que há processos. Esse acabou e outro precisa começar. E se não conseguirmos iniciar esse processo, todos esses problemas ligados à saúde, educação, vão se perpetuar.

A aprovação de 10% do PIB do Brasil para Educação pode ser um passo rumo a essa radicalidade?

É uma reivindicação justa e necessária e um passo muito importante. Deve-se exigir um nível mínimo de investimento. As pessoas falam: “Ah, mas os investimentos em educação da Alemanha e dos Estados Unidos não chegam a 10% do PIB”. É importante lembrar que os desafios da educação brasileira são muito maiores do que de todos esses países. Temos múltiplos desafios, de vencer o analfabetismo, constituir uma educação fundamental e média de qualidade e sustentar uma educação de Ensino Superior que, diga-se de passagem, tem vários elementos bem sucedidos.

Temos a melhor universidade da América Latina, produções extremamente relevantes, pesquisadores que trabalham de maneira

heroica durante décadas desenvolvendo alta tecnologia em vários setores, como fármaco e de biocombustíveis. Há uma tradição, ainda, das ciências humanas da mais alta relevância. O Brasil é um país que pôde fornecer para o debate nacional figuras como Celso Furtado, Darcy Ribeiro, Sérgio Buarque de Hollanda e Milton Santos. Nós podemos ter orgulho dessa produção, que nos ensinou a pensar o Brasil e seus desafios.

Então há uma exigência de conservar e avançar, retirar as coisas do atraso, da obscuridade e na outra ponta conservar as potencialidades dessas pesquisas de ponta, desses debates profundos em todas as áreas da universidade. Portanto, há um quadro de tarefas que talvez nenhum país tenha; umas estão no século XIX e outras no século XXI. Temos que pensar com duas cabeças. Não dá para pensar que temos que resolver primeiro esses problemas do século XIX e aí tudo o que foi feito durante décadas se degradar. Há um raciocínio tosco que diz que antes de investirmos nas universidades, temos que investir na educação primária. É de um primarismo de fazer vergonha esse pensamento. Deve-se haver a capacidade de jogar em dois tabuleiros.

As políticas de cota podem ser consideradas uma ferramenta de se jogar em dois tabuleiros?

As políticas de cota demonstraram sua eficácia em todos os lugares onde foram implementadas. Elas levam em conta o fato de que as sociedades são desiguais e é necessário criar condições para que a igualdade seja alcançada. Não é possível ficar rifando duas, três gerações, enquanto a igualdade não vem. Eu acho que a experiência mundial de cotas impede quaisquer críticas a seu respeito. Não há nenhum lugar onde elas deram errado.

Foram nos Estados Unidos onde foram mais bem aplicadas. Esse país pode ter um milhão de problemas, mas com certeza esse tipo de política foi mais bem sucedida lá do que em qualquer outro país. Você

encontra professores negros, juízes negros, classe média negra e um presidente negro. Isso é algo fundamental pra formação da coesão social e para capacidade de retirar grandes extratos da população de uma situação de completa vulnerabilidade.

Com essa expansão das universidades, os professores acabam disputando entre seus pares certa produção para atingir a progressão de carreira. Faz sentido haver essa espécie de empreendedorismo dentro das universidades? Na atividade do professor?

Não sou contrário a certas exigências de concorrência e de avaliação nas universidades, por publicações ou coisas dessa natureza. Afinal de contas, o Brasil é um dos poucos países do mundo que conseguiram garantir um sistema absolutamente público. Acho natural que a sociedade se pergunte a todo momento o que estamos fazendo e procure avaliar. O que acontece é: o governo tem de dar todas as condições necessárias para cobrar o que está cobrando. Não é possível não dar condições para formação de laboratórios, boa divisão de trabalho entre os professores, para criação de revistas, participação em congressos, colóquios, todos esses elementos fundamentais para consolidação da produção intelectual e acadêmica. Não é possível haver intermitência nesse processo.

Lembraria que a área de humanas é uma área que está sendo particularmente prejudicada por isso. Houve aí um edital chamado “Ciências Sem Fronteiras”, que estabeleceu uma série de áreas prioritárias para que o Brasil pudesse enviar alunos para fora e não havia uma área de humanas. O que é algo completamente incompreensível e só posso explicar isso por um preconceito tosco com a área de humanas. Não consigo entender que questões como o problema da violência urbana, do uso de antidepressivos, da medicalização do sofrimento psíquico, problemas ligados a direitos humanos não tenham importância.

Goiás nos últimos meses tornou-se centro da mídia nacional com escândalos envolvendo o contraventor Carlos Cachoeira e políticos goianos. A corrupção, mais uma vez, entra em pauta e a população fica à espera de julgamentos. De que forma você acredita que a projeção desses escândalos inibe ou desenvolve as discussões acerca do sistema político brasileiro?

A gente não conseguiu dar esse salto ainda. Fica a simples indignação estéril. Já passamos por décadas de escândalos, eles sempre se repetem e têm uma característica inacreditável: eles tocam todos os partidos sem exceção. Esse caso é exemplar, com envolvimento de deputado de PT, governador do Estado, vereador do Psol. Isso demonstra que há um processo horizontal de disseminação do escândalo.

A democracia brasileira não se desenvolve progressivamente, ela está em processo incessante de repetição de seus próprios limites. Estamos num círculo vicioso, no qual não conseguimos ultrapassar uma característica imperfeita de nossa democracia. Não conseguiremos enquanto não compreendermos que esses casos de corrupção são sintomas claros de que a estrutura política eleitoral partidária brasileira é uma aberração completa em vários níveis. Ela é plutocrática, ou seja, para eleger um deputado hoje é necessário pelo menos R\$5 milhões. Para fazer campanhas extremamente caras, para fazer com que se crie uma relação de dependência entre a classe política e os setores mais mafiosos do mundo empresarial brasileiro.

Ela tem como característica, ainda, ser uma repetição infundável dos impasses do processo de coalizão. Ou seja, você não consegue criar uma situação na qual o partido que ganha consegue governar sozinho, e isso faz com que seja obrigada a criar alianças mais heterodoxas, mais absurdas possíveis para conseguir algum tipo de maioria. Houve eleições recentemente na Grécia, e o partido que foi na frente ganhou mais de 50 cadeiras para que pudesse ter maioria estável. O maior partido no Congresso Brasileiro tem 91 deputados e no congresso eles são 513, ou

seja, não há nem 20% das cadeiras nas mãos do partido vencedor. Então ele é obrigado a criar alianças absurdas e esdrúxulas porque o sistema foi feito exatamente para um modelo de perpetuação de certas oligarquias.

Alianças como de Haddad e Maluf nas eleições pela prefeitura de São Paulo?

Esse é mais um capítulo do processo de degradação política, de equívoco, no sentido de uma incompreensão completa de que esse é um modelo que bloqueia a capacidade de transformação da sociedade brasileira. Ele é feito para que essas transformações não atinjam um grau de razoabilidade necessário. Ou seja, dentro desse processo não há saída. Seria necessário fazer um outro tipo de procedimento que consiste, dentre outras coisas, no aumento da participação popular direta.

Eu lembraria, ainda, de um último aspecto. No Brasil, as empresas corruptoras são sempre as mesmas desde a ditadura militar, como a Camargo Corrêa que estava na operação Bandeirantes e até hoje perpassa praticamente todos os escândalos. Cria-se um sistema jurídico em que as artimanhas de bacharel podem ser definidoras do ritmo desse processo, onde banqueiros podem dizer que têm facilidades no Supremo Tribunal. Se isso não se modifica, o preço é alto do ponto de vista democrático.

Você vê o evidenciamento desses escândalos de corrupção, nos últimos anos, como algo positivo?

Enquanto esse evidenciamento não abrir espaço, não trazer como consequência a exigência social de modificação estrutural do sistema eleitoral brasileiro, ele não vai servir para nada. Vai servir para tirar uma pessoa aqui, outra ali, provocar algumas catarses de raiva e nada mais.

Professor, o senhor comenta sobre algumas das formas de despolitizar uma sociedade. Uma delas é impedir a circulação de informações. Como isso provoca uma despolitização?

Há duas maneiras de se impedir a circulação de informações. A primeira, mais tradicional, quando não se permite, simplesmente, que as informações apareçam, sob a forma de censura, por exemplo; quando se retira o caráter dramático das informações e as coloca em situações que não são normais, não são discutidas, simplesmente são apresentadas. Isso ainda existe muito no Brasil. A outra maneira é aquela através da qual se impede que uma informação receba suas múltiplas interpretações necessárias, a informação já vem com nota de rodapé.

O terceiro modo acontece muito na imprensa mundial. As informações não são retiradas, mas existe uma geografia da informação e se ela é dada em determinado local, momento, associado a tal informação, se retira sua forma mobilizadora. Se uma informação é dada na última página do jornal é diferente de dar na primeira página, no centro, por exemplo. É uma maneira muito comum de cercear a informação.

E isso acarreta, diretamente, na despolitização da sociedade?

Não acredito que a sociedade brasileira seja despolitizada, não concordo com essa ideia. Acredito que ela seja totalmente politizada. Ela passa por um momento em que se desenvolve uma consciência de que é necessária uma política para além das estruturas partidárias. Que nós não podemos confiar muito em partidos se quisermos avançar nossas pautas políticas fundamentais. Paulatinamente o brasileiro toma consciência disso e isso vai se radicalizar nos próximos anos. Quando ela tiver sua força necessária, veremos de novo algumas manifestações bastante importantes que podem trazer boas consequências a nível nacional.

Apesar do crescimento econômico que o Brasil vive nos últimos dez anos, o senhor afirma que o desenvolvimento cultural estagnou e não acompanhou esse crescimento. Estamos aqui, num Festival de cinema, mas que integra outras tantas artes, com presença de artistas de peso na atualidade. Como esses artistas têm desenvolvido esse papel frente à cultura brasileira? Onde está a deficiência?

A cultura brasileira nessas últimas décadas, em especial na última década, não é simplesmente estagnada, mas também intermitente. Há grandes produções muito interessantes que aparecem, mas não têm força de constituir a tradição do debate, não têm capacidade de induzir novas produções. Há alguns momentos na história em certos países que duas ou três obras conseguem sintetizar a experiência estética de determinada época e fazem com que a produção seja impulsionada a partir daí. Ela cria uma tradição, abre novo espaço, o que não ocorre no Brasil.

Por mais que haja boas produções cinematográficas, uma ou outra produção literária relevante, isso não tem força. E isso não tem a ver com uma espécie de diagnóstico ou momento mundial, de desarticulação da potencialidade criativa das artes. Porque há certas situações que são bastante significativas. A Argentina, por exemplo, tem uma produção cinematográfica na última década de qualidade excepcional. Nos últimos quinze anos o Chile desenvolveu uma produção literária extremamente relevante. A produção do cinema iraniano, também, é impressionante. Ou seja, isso não é uma coisa do nosso tempo, esse problema é brasileiro. E ele toca várias questões: a política cultural estatal, o modelo de política cultural, o modelo de circulação da produção e alguns problemas estruturais da cultura brasileira.

A música popular brasileira teve papel paradigmático nos anos 1970, não só enquanto produção musical, mas como campo fundamental de ressonância das questões nacionais. Havia uma situação dos músicos populares, eram não só músicos, mas a consciência cultural da sua época. Por mais que haja críticas a Gilberto Gil, Chico Buarque, Caetano Veloso,

é inegável que eles desempenharam esse papel e é inegável que ninguém mais conseguiu desenvolver essa função. Por que são mais formados que essa geração? Porque a música popular brasileira sempre esteve ligada à questão da identidade nacional, o que significa pensar o Brasil.

Quando o problema da identidade nacional saiu de cena, pensar o Brasil pareceu perder importância, a produção ficou completamente anêmica, como é agora, comparada ao que já foi. Por mais que possa haver um ou outro nome que tenha qualidade, é inegável que o tipo de debate que a experiência cultural e crítica produziam ficou limitado. A música sempre foi vista como um setor fundamental da cultura brasileira na sua autoafirmação enquanto nação. Tanto que nosso modernismo é nacionalista, com Vila Lobos, Guerra-Peixe, Osvaldo Lacerda. Quando essa questão não teve mais relevância, a música perdeu sua força. Não há outro modelo de produção que não seja a tematização desse tipo de questão.



MICHEL FOUCAULT E O CONCEITO DE GOVERNAMENTALIDADE

Leandro Alves Martins de Menezes¹

Resumo: O presente estudo tem como propósito analisar, genealogicamente, uma espécie de topologia introdutória dos problemas de governo no pensamento de Michel Foucault, sobretudo, no que diz respeito às condições de possibilidade e às características mais relevantes da invenção do conceito biopolítica. O que se tem aqui como propósito não é a simples aplicação dos conceitos, em suas perspectivas históricas, mas o de formular o mapeamento desses conceitos, no percurso do pensamento de Foucault. Para isso, a elaboração de nosso estudo se dá a partir de uma análise atenta às origens dos governos da vida em associação com o poder pastoral, com o nascimento e desenvolvimento da economia política.

Palavras-chave: Foucault, governo, biopoder, genealogia.

¹ Mestre em História - área de concentração Culturas, Fronteiras e Identidades (UFG/2011), com pesquisa sobre filosofia da história e história das ideias. Atualmente é professor nos departamentos de Economia, Relações Internacionais e História da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC/GO) e nos colégios CPMG, SESI e SENAI. e-mail: leandromenezes7@hotmail.com

Michel Foucault, em suas produções realizadas nos anos de 1974 até 1976, preocupou-se em identificar na passagem da idade clássica para a modernidade a estrutura formativa e histórica da anatomopolítica, da biopolítica e a emergência do racismo de Estado. Há, aparentemente, um hiato nas suas pesquisas entre os cursos *If faut défendre la société* e *Sécurité, territoire, population*. Para sermos mais precisos, isso se deu no ano de 1977, devido a um pedido de férias² do Collège de France. Todavia, Foucault parece naquele ano não ter ficado muito distante de suas pesquisas, porque com o curso de 1978 a temática de suas aulas teve como base uma perspectiva bastante diversa da apresentada anteriormente. Embora o campo de estudo tenha permanecido próximo, suas perguntas, em contrapartida, foram outras, demonstrando uma ordem de preocupação histórica radicalmente diferente. É nesse ponto que se pode identificar uma possível origem das primeiras tecnologias praticadas na biopolítica e assentadas em um poder de tipo pastoral. Desse modo, para o curso em questão, foi proposto construir algo próximo de uma história do poder pastoral. Tal objetivo é justificado por Foucault, em sua pesquisa, no que tange à tentativa de encontrar a base genealógica das tecnologias políticas que compreendam a vida como estrutura biológica, como espécie.

Foucault, durante o curso ministrado no Collège de France em 1978, propôs um conceito inventivo, o qual intitulou por *governamentalidade*³. Antes de elucidar os traços históricos e filosóficos dessa sua invenção conceitual, faz-se necessário explicitar o que o autor compreende por governo, o que é, pois, governar. Em suma, há uma clara separação entre o que é *governar*, em relação à idéia de *reinar, fazer lei, comandar*. Governar

² “Michel Foucault lecionou no Collège de France de janeiro de 1971 até sua morte em junho de 1984 – com exceção de 1977, quando gozou de um ano sabático. O nome da sua cadeira era: *História dos sistemas de pensamento*.” Nota de François Ewald e Alessandro Fontana; ver: FOUCAULT, 2008, nota p. XIII.

³ O conceito *governamentalidade* é um neologismo que Foucault, em 1978, criou visando apresentar, em suas obras e cursos, a maneira como os governos historicamente conduziram as condutas dos homens, das populações como ponto de análise para as relações de poder que são por ela estabelecidas.

não seria, então, imediatamente o mesmo que ser soberano, senhor, juiz, proprietário, general, professor etc. O que seria governar? Que forma de poder específico opera essa definição em Foucault?

A hipótese primeira é que inicialmente a palavra *governo* não esteve associada à *política*. Recorrendo aos dicionários históricos de língua francesa, Foucault percebe que, durante os séculos XIII, XIV e XV, a terminologia relacionava-se ao sentido material, físico, espacial, uma vez que governar era dirigir algo, seguir algum caminho. Encontramos nesse período também o significado imbuído de conotação moral, ou seja, governar poderia ser compreendido como a prática de se conduzir determinado indivíduo tendo em vista uma ação correta, qual seja, espiritual ou material; impor um regime, por exemplo, a um doente, propor-lhe, enfim, modos de conduta ética. Expressões como a *mulher era de mau governo ou em decorrência do bom governo do médico, o paciente superou a doença* sustentavam a compreensão do termo em questão durante todos esses séculos. Outro sentido seria associado aos imperativos de uma relação com o outro, donde governar alguém poderia ser compreendido como entreter alguém, falar com alguém.

Antes da palavra *governo* atingir um sentido político, seu estatuto semântico apresentava-se, extensamente, poliédrico. Assim, Foucault, na aula de oito de fevereiro do curso de 1978, justifica que tal termo

[...] se refere ao deslocamento no espaço, ao movimento, que se refere à subsistência material, à alimentação, que se refere aos cuidados que se podem dispensar a um indivíduo e à cura que se pode lhe dar, que se refere também ao exercício de um mando, de uma atividade prescritiva, ao mesmo tempo incessante, zelosa, ativa, e sempre benévola (FOUCAULT, 2008, p. 164).

Nesse cenário, notamos que o que é governado não é um Estado, nem um território ou mesmo uma estrutura política. O que se toma por objeto de governo são as pessoas, as coletividades, os indivíduos.

A partir dessa inferência, Foucault nos apresenta uma hipótese no

mínimo polêmica. Argumenta que a compreensão do governo enquanto governo dos homens não se origina nos modelos gregos, nem pertence a uma ideia romana. Segundo o autor, nas mitologias gregas há, em geral, uma ênfase no contexto de governar associado ao direcionamento das cidades, tendo o objetivo de ação frente ao território e não sobre os indivíduos. Assim como alegoricamente aponta: “[o] capitão ou o piloto do navio não governa os marujos, governa o navio. É da mesma maneira que o rei governa a cidade, mas não os homens da cidade” (FOUCAULT, 2008, p.165). O governo dos homens é apenas indireto na medida em que esses mesmos estão na cidade. Qual seria então a origem dessa forma de governo? Sobre isso, Foucault diz que

[...] se pode dizer que a ideia de um governo dos homens é uma ideia cuja origem deve ser buscada no Oriente, num Oriente pré-cristão primeiro, e no Oriente cristão depois. E isso sob duas formas: primeiramente, sob a forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas (FOUCAULT, 2008, p. 166).

No Oriente, encontramos discursos religiosos centrados na concepção de uma organização pastoral de poder em relação aos homens, em regiões como no Egito Antigo, Assíria, Mesopotâmia e, sobretudo, entre os hebreus. O rei, nesses cenários, era compreendido como o pastor dos homens. Percebemos, assim, entre Deus e o soberano, uma simetria, considerando que ambos são os pastores dos homens. O soberano é, na verdade, uma espécie de eixo de ligação das vontades divinas no âmbito terrestre, sendo o rei, então, uma espécie de subalterno de Deus.

Essa visão é bastante diversa da perspectiva religiosa e política grega. Entre os gregos, os deuses não conduziam homens como rebanho. A ação dos deuses é de formação e manutenção das cidades. Os deuses gregos, de uma forma geral, são entidades territoriais que possuem sua localidade, seu templo, seu lugar privilegiado. Noutro sentido, por exemplo, o Deus hebraico assume características de deslocamentos sobre os caminhos mais férteis, de condução dos povos e dos indivíduos.

É função do pastor, do exercício de poder pastoral, alimentar diretamente o rebanho, os indivíduos; tal qual Moisés foi designado por Deus a fim de conduzir o rebanho de Israel. Esse poder é sustentado sob a missão do dever em relação às pessoas que são governadas. O soberano que assume o poder pastoral é aquele que visa afastar a desgraça de seu rebanho. O mau pastor, por sua vez, é o que só consegue pensar no pasto a seu favor, isto é, visando lucro. Por outro lado, o bom pastor pensa apenas nas condições do seu rebanho.

Nessa bipolaridade, Foucault aponta a postura de um governo territorial, espacial, associado ao mau governo pastoril, sendo o bom governo aquele que visa o bem-estar do rebanho, estando a serviço dele. Contudo, esse poder é individualizante. Embora o pastor dirija todo o rebanho, sua ação só se confirma na medida em que nenhuma ovelha escape aos seus domínios. Por isso, o pastor produz uma atividade diária de contar as ovelhas. Na ótica hebraica, o pastor só existe na medida em que o rebanho o faz existir. Essa prática se repete nas tradições cristãs, quando se toma nota de que o pastor sendo único, se sacrifica pelo todo, pelo rebanho. O governo pastoral, esse gênero de poder, estabelece-se nas multiplicidades e não no território. Os modelos grego e romano seguem uma estrutura estranha a esse tipo de poder pastoral.

A noção pastor-rebanho é um tema frequente na literatura egípcia faraônica, na Assíria, mas não entre romanos e gregos. Para não dizer que é inexistente, podemos afirmar que é pouco recorrente e quando o é, a noção de pastorado se torna distinta daquela que passa a ser assumida, algum tempo depois, pelo cristianismo. Há indicações, em Foucault, por exemplo, na tradição pré-socrática, especialmente a pitagórica, de referências do modelo pastoral, que os gregos denominam *nómos* e *kósmos*. Na obra *Helenização e recreação de sentido*, de Miguel Spinelli, encontramos o cenário de formação do pastorado cristão nos séculos II, III e IV. Dentro de uma vasta abordagem, verificamos uma rápida apresentação dessa perspectiva pitagórica e por ela conseguimos encontrar rastros de uma visão pastoral:

É a Pitágoras que se atribui a invenção da palavra *Kósmos*, a fim de designar a beleza e o arranjo da Natureza. “Foi Pitágoras (o relato é de Aécio) o primeiro a dar o nome de *Kósmos* ao invólucro do universo, justamente por causa de sua organização <táxis>” (SPINELLI, 2002, p. 2006-2007; grifos do autor).

É uma proposta pastoral, porque compreende a criação do mundo a partir de algo gestor, uma ordem observável. Nesse âmbito, o bom pastor é aquele que produz lei, distribui alimento, dá direcionamento ao rebanho, indica caminhos corretos etc. Por outro lado, é importante diferenciar a noção pastoral grega das noções encontradas no Oriente.

Recorrendo ao diálogo de Sócrates com Trasímaco, no livro I, de *A República*, de Platão, percebemos a alusão ao bom magistrado, ao bom governante associado ao gestor, proposto por Trasímaco, numa relação de semelhança metafórica com o bom pastor. Tal metáfora se apresenta de três maneiras: 1) como representação da figura dos deuses, que são fundadores das cidades, pastores da humanidade; 2) como magistrado do tempo atual, o indivíduo que gere e governa a cidade; 3) como premissa de que só é possível ser um bom magistrado sendo um verdadeiro pastor. Lendo a voz desse sofista, podemos entender essa posição por uma análise mais próxima:

Estás de má-fé a discutir, ó Sócrates. Chamas, por exemplo, médico, àquele que se engana relativamente aos doentes, precisamente pelo facto de se enganar? Ou chamas hábil calculador àquele que erra seus cálculos, precisamente por esse erro? Parece-me que são formas de dizer que usamos – de que o médico se enganou, ou o calculador ou o mestre-escola. Quando, na realidade, cada um destes na medida em que lhe damos estes nomes, jamais erra. De maneira que, em rigor, uma vez em que também gostas de falar com precisão, nenhum artífice se engana. Efectivamente, só quando o seu saber o abandona é que quem erra se engana e nisso não é um artífice. Por consequência, artífice, sábio ou governante algum se engana, enquanto estiver nessa função, mas toda a gente dirá que o médico errou, ou que o governante errou. Tal é a acepção em que deves tomar a minha resposta de há pouco. Precisando os factos o mais possível: o governante, na medida em que está no governo, não se engana; se não

se engana, promulga a lei que é melhor para ele, e é essa que deve ser cumprida pelos súbditos. De maneira que, tal como declarei de início, afirmo que a justiça consiste em fazer o que é conveniente para o mais poderoso (PLATÃO, 2001, p.27-28).

Platão, noutro sentido, a partir dos diálogos de Sócrates, nessa mesma obra, alega que as relações entre governo e cidade não se aplicam à noção pastor-rebanho, na medida em que nem todo pastor permite a produção de um homem político. Ser pastor, nesse sentido, consistiria em ser único e em fazer tudo pelo rebanho. A crítica em Platão é justamente esta, o magistrado não pode ser um pastor, porque sozinho, sendo único, ele não é capaz de gerir todos em uma república. Pelo contrário, os poderes pastorais seriam inimigos do rei, do magistrado, do governante. Tal como afirma Foucault, na aula de quinze de fevereiro, sobre a posição de Platão:

O agricultor, o padeiro é um rival do rei, é pastor da humanidade. Mas o médico que trata os que estão doentes também é pastor, exerce função de pastor, o professor de ginástica, o pedagogo que cuida da boa educação das crianças, da sua saúde, do vigor do seu corpo, da sua aptidão, estes também são pastores em relação ao rebanho humano. Todos podem reivindicar ser pastores e, portanto, são rivais do homem político (FOUCAULT, 2008, p. 191).

O governante não pode ser um subalterno, assim como encontramos nas narrativas pastorais. Percebemos um padrão pastoral grego bastante distinto dos avistados no mundo oriental. Na visão grega, boa parte do pastorado não é político, havendo uma clara separação da noção de pastorado e da ação política. Sócrates e Platão contrariam Trasímaco na própria noção de pastor, exemplificada, entre outros, pela figura do médico e pela desconexão dessas práticas em vista de ações políticas:

Ora, nenhum médico, na medida em que é médico, procura ou prescreve o que é vantajoso ao médico, mas sim ao doente? Pois concordamos que médico, no sentido rigoroso, é o que governa os corpos, e não o que faz dinheiro com eles. Ou não concordamos? (...) Portanto, Trasímaco, nenhum chefe examina ou prescreve o que é vantajoso a ele mesmo,

mas o que é para o seu subordinado, para o qual exerce a sua profissão, e é tendo esse homem em atenção, e o que lhe é vantajoso e conveniente, que diz o que diz e faz tudo quanto faz (PLATÃO, 2001, p.31).

Essas narrativas filosóficas, portanto, não nos dão subsídios que embasem a hipótese pastoral no âmbito político. Em especial, não encontramos tais referências nos discursos míticos. Afinal de contas, os deuses gregos, em termos gerais, são entidades fundadoras, territoriais, que fornecem ferramentas aos homens, mas não fornecem caminhos. A participação dos deuses na vida dos homens é indireta. São os homens que se dirigem a política, não os deuses, nem os pastorados. Os magistrados fazem parte dos homens, não podendo ser considerados pastores.

A compreensão política que se fazia presente entre os gregos, segundo Foucault, não se pautava por uma semelhança ao pastor, mas se aplicava à metáfora do tecelão. O pastor é o que cuida de todo o rebanho, já o tecelão, de outra parte, é o que desenvolve as atividades que lhe compete, com a ajuda de certo número de ações internas, preparatórias, como é o caso, por exemplo, da preparação da lã, da trança do fio etc. A atividade do tecelão é operada por uma relação de interdependência com outras ações adjuvantes para que ele possa trabalhar. O homem político liga-se nesse processo de rede. A arte do rei, na perspectiva grega, não é a mesma arte do pastor, é na verdade a do tecelão. Por isso, Foucault afirma a ausência do pastorado no vocabulário político clássico entre os gregos, e, nos poucos momentos em que a ideia é apresentada, quase automaticamente, é rechaçada, conforme vimos em Platão.

Foucault conclui que o tema do pastorado tem origem entre os orientais e os hebreus, mas que só se difunde com o advento do cristianismo. Essa é a sua hipótese sobre a genealogia do pastorado na política ocidental:

Assim sendo, creio que podemos dizer o seguinte: a verdadeira história do pastorado, como foco de um tipo específico de poder sobre os homens, a história do pastorado

como modelo, como matriz de procedimentos de governo dos homens, essa história do pastorado no mundo ocidental só começa com o cristianismo (FOUCAULT, 2008, p.196).

No curso de 1978, o autor insiste longamente na distinção do pastorado grego e oriental, porque é seu objetivo justificar que as condições formadoras do cristianismo como modo de governo e os governos biorreguladores que foram constituídos na modernidade, em alguma medida, legaram do pastorado oriental. Argumento que, cumpre lembrar, não aparece em seu curso anterior.

O dispositivo do poder pastoral existente desde os antigos seria, para Foucault, reafirmado na lógica cristã e aperfeiçoado por mais de quinze séculos. É lapidado desde os séculos II e III d.C. até o século XVIII, de quando as redes do poder pastoral modificaram-se em sua dinâmica. As guerras religiosas ocorridas a partir do século XV, entre outros elementos, apontam para a busca do melhor pastor, sobretudo, se tomarmos como exemplo histórico a Reforma e a Contra Reforma. Foucault defende que apesar de nesses séculos as ordens de poder, as dinâmicas terem mudado, uma característica permaneceu em jogo, a do princípio pastoral. Sobre isso, Foucault diz que

[...] o poder de tipo feudal sem dúvida conheceu revoluções ou, em todo caso, defrontou com uma série de processos que acabaram liquidando-o de fato e varrendo-o da história do Ocidente, salvo alguns vestígios. Houve revoluções antifeudais, nunca houve uma revolução antipastoral. O pastorado ainda não passou pelo processo de revolução profunda que o teria aposentado definitivamente da história (FOUCAULT, 2008, p. 1999).

Assim, defende o argumento de que ao longo desses quinze séculos, vários sistemas políticos, redes de poderes, foram alterados, questionados, mas jamais o pastorado e que o poder pastoral, por seu turno, fora investido pela política moderna nos níveis da arte de governar, do poder disciplinar, do liberalismo e da própria biopolítica. Em 1978, pela primeira vez, é por ele estabelecida uma relação direta e aguda das técnicas de governo

da vida com certas práticas do mundo antigo. Não é seu objetivo situar uma biopolítica entre os antigos, mas apresentar a genealogia de algumas das práticas exercidas nos governos biorreguladores. Práticas essas que, a partir de 1978, passam a ser associadas ao poder pastoral. Ao contrário do que a maior parte dos leitores de Foucault e estudiosos do tema indicam, as bases tecnológicas do biopoder não são iniciadas historicamente no corpo-máquina, no poder disciplinar, mas, muito antes, no poder pastoral do Oriente.

Vemos, então, no pastorado cristão, as primeiras técnicas ocidentais dos governos da vida. Identificamos o poder pastoral como alternativa para o governo de pessoas, como organização da vida humana; modelo pelo qual se ensina as pessoas a governarem as outras, bem como fazer com que estas se deixem governar, à semelhança das ovelhas que são guiadas por seu pastor. Prática orientada pela forma histórica do pastorado hebreu, que foi determinante para influenciar o nascimento desse modo de gestão no Ocidente, a princípio na figura de Jesus de Nazaré como pastor da humanidade:

Cristo, claro, é pastor, e é um pastor que se sacrifica para trazer de volta a Deus o rebanho perdido, que chega a se sacrificar não apenas pelo rebanho em geral, mas por cada uma das ovelhas em particular. Encontramos aí o tema mosaico, como vocês sabem, do bom pastor que aceita sacrificar todo o seu rebanho para salvar a única ovelha que está em perigo (FOUCAULT, 2008, p. 201-202).

Contudo, o cristianismo em seu desenvolvimento, com a organização de paróquias e com o crescimento de sua ação territorial ao longo da Idade Média, permitiu a fragmentação da noção de pastorado como representativo único, gestor de todos. Vemos a promoção de um novo entendimento pastoral, em que não há mais somente um pastor, mas vários, estes sendo os padres da Igreja. Esse processo foi um dos causadores dos problemas que estimularam a emergência da Reforma, isto é, um questionamento sobre o estatuto de pastor aos padres. A noção de pastorado em Jesus, segundo Foucault, é também bastante distinta

de qualquer base de pastorado grego. A hipótese de Spinelli aponta para essa mesma direção: “os gregos não acreditavam na possibilidade de se conhecer deus, porque ele não é corpo, porque não se mostra ou é tangível...o nascimento de Jesus é narrado como uma ruptura dessa condição” (SPINELLI, 2002, p.109).

Toda essa etapa genealógica aqui analisada assinala a formação do poder pastoral, mas, cumpre ressaltar, que a reflexão histórica situada, até então, não inclui esse poder no nível político. Esse poder desenvolvido por um milênio e meio⁴ permaneceu distinto de uma associação objetiva e direta com o poder político. Esta é a novidade que encontramos no exercício pastoral, a partir do século XVI: a inserção processual do saber pastoral no âmbito político e nos sistemas de governo dos Estados modernos. Nesse sentido, Foucault se atém a outra problemática, a de saber como se deu o entrelaçamento, a fusão do poder político com o poder pastoral, objetivo que é cumprido por ele no curso *Naissance de la biopolitique* no ano de 1979. Este foi seu último curso no *Collège de France* tendo como propósito um problema político, uma história dos governos, donde, aparentemente, seria o instante em que encontraríamos uma definição objetiva da *biopolítica*; entretanto, foi o que ele menos fez naquele ano. Como forma derradeira de explanação e análise desses temas, Foucault se imergiu em detalhamentos dos governos liberais tentando conceber seus traços genealógicos, analisando o liberalismo emergente do século XVIII e articulando essa história com suas antigas questões políticas. Esse material de 1979 nada mais é que um estudo erudito e intempestivo que em muito deve suas origens às posturas esquerdistas e direitistas de sua época sobre os estudos de economia e política. Trata-se de um curso que não propõe a defesa do modelo liberal, nem das saídas marxistas para o capitalismo. Seu curso apresenta de modo definitivo o estágio contemporâneo das políticas da vida associadas à nova forma assumida para compreender e lidar com a economia política e o mercado.

⁴ Trajetória e desenvolvimento do saber-poder cristão.

Este estudo pretendeu tornar visível o Foucault historiador, mas sem furtá-lo de sua condição de filósofo. Os anos pesquisados apresentam o estudo de um historiador que trabalha com a historicidade da verdade, isto é, “ele parte da história, da qual recolhe amostras (a loucura, a punição, o sexo...) para lhe explicitar o discurso e inferir dela uma antropologia empírica” (VEYNE, 2008, p. 19). Foucault sempre se propôs referenciar e tematizar as questões históricas em si mesmas e não como casos particulares de um problema geral, mesmo quando propôs uma história universal, contudo singularizando os discursos elaborados sobre cada tempo.

Abstract: This study aims to analyze, genealogically, a sort of introductory topology of the problems of government at the thought of Foucault, especially as regards the conditions of possibility and the most relevant features of the invention of the concept biopolitics. What is the purpose here is not the simple application of the concepts in their historical perspectives, but to make the mapping of the concepts, the course on Foucault. For this, the governments in association with the pastoral power, with the geneses and development of policial economy.

Keywords: Foucault, government, biopower, genealogy

Referências

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Trad : Eduardo Brandão. SP: Martins Fontes, 2008.

_____. *Segurança, território, população*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FILHO, Kleber Prado. *Michel Foucault: uma história da governamentalidade*. Rio de Janeiro: Editora Indular Achiamé, 2006.

PLATÃO. *A República*. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Porto: Editora Calouste Gulbenkian, nona edição, 2001.

SPINELLI, Miguel. *Helenização e recriação de sentidos (A Filosofia na Época da Expansão do Cristianismo – Séculos II, III e IV)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

VEYNE, Paul. *Foucault: o pensamento, a pessoa*. Tradução de Luís Lima. Lisboa: Edições Texto e Grafia, 2008.



Resumos

DISSERTAÇÕES DEFENDIDAS EM 2011
NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA UFG

A BANALIDADE DO MAL: COLAPSOS MORAIS NO 3º REICH

Eden Vaz

Este trabalho investiga o significado da expressão “Banalidade do Mal” cunhada por Hannah Arendt em suas investigações sobre Adolf Eichmann em Jerusalém. Preza-se pelo questionamento do seu significado frente à logística de extermínio do Holocausto. Investiga-se, por um lado, aspectos de um colapso moral a respeito de nossas usuais compreensões acerca do problema do mal e, por outro, o contexto de burocratização do extermínio que propiciou o ineditismo dessa nova forma de mal por sua singular ausência de raízes, bem como as implicações políticas e morais em relação à responsabilidade individual. Através da análise conceitual do problema do mal, juntamente a uma série de descompassos presentes nas razões para se fazer o mal, propomos uma interpretação do significado da Banalidade do Mal.

Palavras-chave: Banalidade do Mal, Mal, Eichmann, Mal Radical.

SENTIDO E IMPRESSÃO EM WITTGENSTEIN

Claúdio Alexandre Figueira Gomes

Esta dissertação é um estudo da relação entre os conceitos de “sentido” e “impressão” na filosofia de Wittgenstein. No *Tractatus*, o sentido de uma proposição é dado pela possibilidade *a priori* de se deduzir suas condições de verdade. A partir de 1929, com a publicação do artigo *Some Remarks on Logical Form*, Wittgenstein passa a conceber explicitamente o estatuto ontológico da realidade tractariana como “fenomenológico”. A partir do ano de 1930, Wittgenstein, surpreendentemente, apresenta uma nova filosofia ao rejeitar o que, talvez, seja a tese mais característica do *Tractatus* – a *Tese da Completa Determinação do Sentido*. Com esta dissertação, pretendemos investigar as possíveis razões que teriam causado essa mutação e avaliar algumas prováveis consequências das novas concepções de “sentido” e de “impressão” para a filosofia de Wittgenstein na década de trinta.

Palavras-chave: Sentido; Impressão; Fenômeno; Representação completa; Mutação.

O HOMEM DEPRAVADO E A POSSIBILIDADE DE BEM NA FILOSOFIA POLÍTICA DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU

Junio Cezar da Rocha Souza

O presente trabalho procura trazer uma discussão sobre o pensamento de Rousseau acerca da possibilidade do agir bem na sociedade. O filósofo genebrino, para tratar de tal possibilidade, arrazoia prioritariamente sobre a condição primitiva do homem e a degeneração desta com o advento da sociedade. Lançar-nos-emos sobre algumas obras de Jean-Jacques Rousseau para discutirmos o trânsito que vai do homem selvagem, passando por sua corrupção até uma proposta redentivo-política por meio do estabelecimento da república. *O Discurso sobre a origem e a fundamentação da desigualdade entre os homens* descreve as características primeiras desse

homem primitivo e de sua vivência harmônica e pacífica; logo, igualmente, trata do surgimento da propriedade, causa primária da desigualdade e manifestação clara das funestas sequelas do estabelecimento da sociedade. Discutiremos no presente esforço essa deturpação dimanada da sociedade, mas a possível superação do homem desse momento de celebração da corrupção, para um estado civilmente ordenado por leis e pelas cláusulas de uma convenção que visa o bem comum de todos os cidadãos. O homem, primeiramente selvagem, passa para sua condição civil, e Rousseau propõe a transformação desse homem em cidadão dentro do ordenamento da república. É na república que o cidadão terá condições de agir bem entre seus pares, obedecendo às leis, as quais fluem de sua própria vontade. A vontade do exercício do bem por parte dos cidadãos da república está firmado no bem comum. Bem que só pode ser ansiado pela obediência à consciência e pela superação do amor-próprio. O trabalho discute outro texto magno de Rousseau, o *Contrato Social*, bem como outros textos do autor supra, como *Emílio*, *A Nova Heloísa*, *As Cartas Morais*, *Carta a Christophe de Beaumont*, que nos remeterão a conceitos importantes como virtude, bem, vontade geral etc.. O homem depravado e a possibilidade do bem serão analisados igualmente por meio do estabelecimento de interlocutores que fomentarão a discussão em torno de tal possibilidade. O homem será pensado à luz da filosofia rousseauiana, que o compreende como tendo uma tendência à moralidade, o que o faz um potencial praticante do bem. Contudo, a problemática que se instaura é a defesa de Rousseau de uma natureza benfazeja no homem, contudo que se corrompe no desenvolvimento histórico, mas é reapropriada na república. Esse homem binário, paradoxal, que é bom, mas que se degenera, poderá obedecer e praticar o bem por azo do ressurgimento da consciência como pensada pelo filósofo de Genebra, o que sedimentará a esperança no pacto proposto no *Contrato Social*, no que se refere à sua exequibilidade. Há esperança na política porque há esperança no próprio homem.

Palavras-chave: Rousseau; Segundo Discurso; Contrato Social; Virtude; Consciência Moral; Ética.

**A SOCIEDADE DE CONSUMIDORES E A PERVERSÃO DO *ANIMAL LABORANS*:
UMA ANÁLISE DE HANNAH ARENDT SOBRE NOSSOS TEMPOS SOMBRIOS.**

Wander Arantes de Paiva Segundo

Esta pesquisa tem como objeto a análise e a caracterização, segundo a obra de Hannah Arendt, de quais seriam os fatores, inversões e eventos da modernidade responsáveis por criar condições para o estabelecimento de uma sociedade de consumidores e qual seria a relação e contribuição destes elementos para a formação de um tipo de sociedade que tem a manutenção das necessidades vitais como principal valor e a manutenção, através do trabalho, de um processo de produção e consumo como principal atividade. A análise desses elementos formadores da sociedade de consumidores nos levará a compreender com mais clareza os vários aspectos que levaram o *animal laborans* a vencer na modernidade e em quais condições poder-se-ia estabelecer uma espécie de “controle” dentro da sociedade de consumidores com o intuito de manter o cidadão comum preso aos produtos consumíveis e anúncios publicitários, afastando assim o homem moderno da vida política baseada na ação e na liberdade de agir e manifestar seus próprios pensamentos e ideias, de acordo com o princípio da pluralidade estabelecido por Arendt em *A condição humana*. Portanto, cabe a esta pesquisa buscar a compreensão e análise de uma série de questionamentos, fatores e eventos dentro da obra de Arendt que teriam criado as condições para que, a partir da vitória do *animal laborans*, se desse o surgimento de uma sociedade de consumidores no mundo moderno.

Palavras-chave: Hannah Arendt; *A condição humana*; filosofia política; crítica à Modernidade; sociedade de consumidores.

**PROLEGÔMENOS A UMA ARQUEOLOGIA DA MÚSICA:
SABER E MODERNIDADE MUSICAL**

Thiago Cazarim da Silva

O objetivo desta dissertação é desenvolver uma sugestão de Foucault presente no final da *Arqueologia do saber*, segundo a qual seria possível realizar descrições arqueológicas de saberes que não os científicos, tais como as artes, a literatura e, no caso da presente pesquisa, a música. Para isso, recorrendo não só à *Arqueologia do saber* e textos em que Foucault discute ou aplica o método arqueológico (*As palavras e as coisas*, *A ordem do discurso*), mas também a alguns escritos em que Foucault, Deleuze e Merleau-Ponty discorrem sobre as artes, a literatura e o cinema é que tento indicar os limites filosóficos em que uma descrição arqueológica da Modernidade musical deveria se mover, bem como suas implicações e ruptura em relação à compreensão do próprio objeto de interesse de uma História da Música.

Palavras-chave: *Arqueologia do saber*; música; Modernidade; Michel Foucault; filosofia francesa contemporânea.