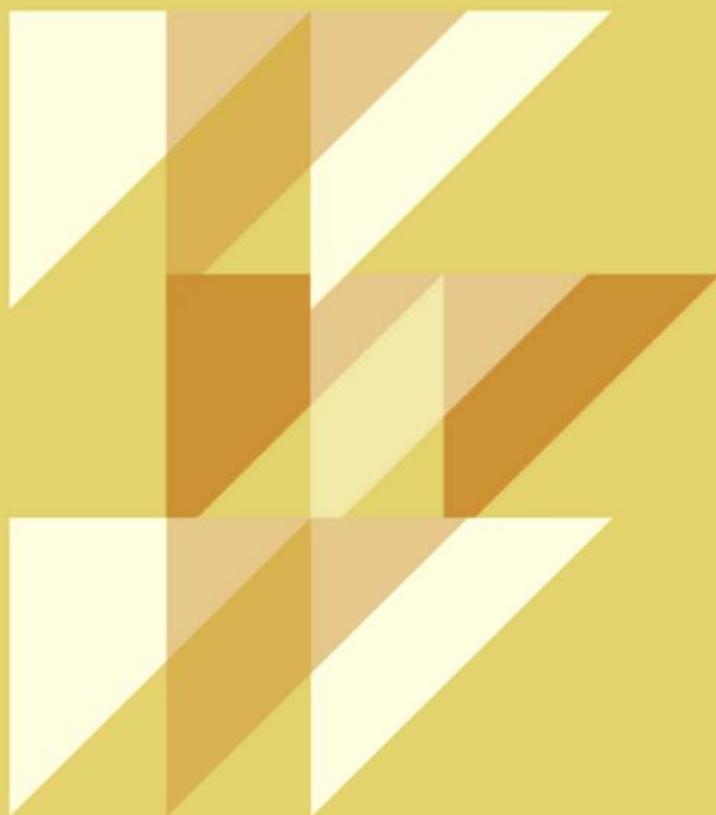




UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



Sofia

ISSN: 2317-2329

SUMÁRIO

TABLE OF CONTENTS

EDITORIAL	
OS EDITORES E A EDITORA	1-2
 ARTIGOS DE FLUXO CONTÍNUO	
UMA DISCUSSÃO FILOSÓFICA DOS MÉTODOS DE AVALIAÇÃO DO NÍVEL DE CONSCIÊNCIA	
MARCELO ALEXANDRE ALBINO FILHO E ALFREDO PEREIRA JUNIOR	3-10
 TRÊS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS NO REPUBLICANISMO DE JEAN-JACQUES ROUSSEAU	
VITAL FRANCISCO CELESTINO ALVES	11-30
 HEIDEGGER E A FILOSOFIA DO SALTO	
RODRIGO AMORIM CASTELO BRANCO	31-49
 VOLTAR À ANTIGUIDADE? A VISÃO HOLÍSTICA DO HOMEM, SUA PERDA, SUA RETOMADA	
KARLA VASCO COTTA	50-65
 KANT E O PROBLEMA DO SUJEITO	
PAULO HENRIQUE FLORES	66-79
 SOBRE A RAZÃO DE ESTADO CLÁSSICA E SEUS ESTUDOS RECENTES	
EUGÊNIO MATTIOLI GONÇALVES	80-92
 OS LIMITES DA LINGUAGEM E DO MÍSTICO: ASSIMILAÇÃO DO PENSAMENTO SCHOPENHAUERIANO POR WITTGENSTEIN	
GLEISY PICOLI	93-110
 SOBRE A ORIGEM DO 'VIVER DE ACORDO COM A NATUREZA' EM ZENÃO DE CÍTIO	
ROGÉRIO LOPES SANTOS	111-127
 HOMO DIGITALIS: GOVERNO E CONSTRUÇÃO DE SUBJETIVIDADES EM UM MUNDO DIGITAL	
RONE ELEANDRO SANTOS	128-144
 DEPURAÇÃO DOS SENTIDOS E ASCESE NO LIVRO VI DO DIÁLOGO SOBRE A MÚSICA DE SANTO AGOSTINHO	
NILO CÉSAR BATISTA DA SILVA	145-157

O CUIDADO EM HEIDEGGER COMO APROFUNDAMENTO DA INTENCIONALIDADE HUSSERLIANA	
ANA CARLA DE ABREU SIQUEIRA	158-175
O ESTATUTO DA RELAÇÃO ERÓTICA NO EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE: DESEJO, ALTERIDADE E CONSCIÊNCIA ENCARNADA EM O SER E O NADA	
ANDRE CONSTANTINO YAZBEK	176-187
ATIVIDADES GT NIETZSCHE	
EDITORIAL	
JORGE L. VIESENTEINER	188-189
A TRAMA FICCIONAL: PARA ALÉM DA “MENTIRA SAGRADA”	
MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA	190-201
PSICOFISIOLOGIA E TERAPIA DOS AFETOS	
OSWALDO GIACOIA JUNIOR	202-218
NIILISMO E RESENTIMENTO NA TERCEIRA DISSERTAÇÃO DA GENEALOGIA DA MORAL	
ANTONIO EDMILSON PASCHOAL	219-231
RESENHA	
A AVENTURA	
LUÍS GABRIEL PROVINCIATTO	232-236

EDITORIAL

EDITORIAL

A presente edição da **Sofia** traz artigos da seção “Fluxo Contínuo”, caracterizada pela diversidade temática das pesquisas aqui apresentadas. São doze artigos e uma resenha de colaboradores vindos de diferentes programas de pós-graduação do Brasil, professore/as e pesquisadore/as que mantém viva e relevante a Filosofia em tempos tão politicamente difíceis para a Ciência, a Cultura e a Educação no país.

Filosofia Política, não por acaso, é o assunto tratado por três artigos e uma resenha desta edição. Em “Três instituições políticas no republicanismo de Jean-Jacques Rousseau”, Vital Francisco Celestino Alves (UFG) analisa, no livro quatro do *Contrato social*, o papel de três instituições políticas, o tribunate, a ditadura e a censura, para a preservação dos valores republicanos. Já Eugênio Mattioli Gonçalves (USP), em “Sobre a razão de Estado clássica e seus estudos recentes” apresenta uma investigação sobre o conceito de razão clássica de Estado, conforme legado por Maquiavel, e um breve mapeamento de seus estudos recentes, visando contribuir para o debate sobre as democracias moderna.

Passando a temas mais contemporâneos, Rone Eleandro Santos (IF Sudeste MG) parte da noção de governamentalidade em Foucault para criticar, em seu artigo intitulado “Homo digitalis: governo e construção de subjetividades em um mundo digital”, as mais recentes formas de controle do indivíduo nas sociedades tecnológicas. A edição traz ainda uma resenha de *A aventura*, de Giorgio Agamben, um dos pensadores políticos contemporâneos mais estudados no Brasil e cuja obra em questão, recentemente traduzida (2018), é avaliada por Luís Gabriel Provinciatto (UFJF).

Um segundo bloco de artigos é dedicado a estudos da tradição fenomenológica-existencialista. Fazem parte dele “Heidegger e a filosofia do salto”, de Rodrigo Amorim Castelo Branco (UnB), que propõe uma leitura fenomenológica da terceira juntura (*Fügung*) das *Contribuições à filosofia*, de Heidegger, destacando o conceito de *o salto* (*der Sprung*) como questão fundamental desse texto. O filósofo alemão também é tema de “O cuidado em Heidegger como aprofundamento da intencionalidade husserliana”, no qual Ana Carla de Abreu Siqueira (UFC/FUNCAP) examina como o conceito de cuidado, na filosofia heideggeriana, seria um desenvolvimento da teoria da intencionalidade no pensamento de Edmund Husserl.

Alteridade, desejo e erotismo, por sua vez, são temas explorados no contexto da filosofia sartreana no trabalho de André Constantino Yazbek (UFF), intitulado “O estatuto da relação erótica no existencialismo de Jean-Paul Sartre: desejo, alteridade e consciência encarnada em *O ser e o nada*”.

A Filosofia Alemã e suas influências, por seu turno, é destaque em dois artigos. Em “Kant e o problema do sujeito”, Paulo Henrique Flores (PUC-Rio) se volta ao problema kantiano da subjetividade, analisando seus sentidos empírico e transcendental na primeira *Crítica*, enquanto que, em “Os limites da linguagem e do místico: assimilação do pensamento schopenhaueriano por Wittgenstein”, Gleisy Picoli (IFSP) investiga a influência da teoria da linguagem schopenhaueriana sobre o místico no *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Wittgenstein.

Estudos sobre Filosofia Antiga são contemplados em dois artigos. “Sobre a origem do ‘viver de acordo com a Natureza’ em Zenão de Cítio”, de Rogério Lopes Santos (UFSM), faz um exame das influências das filosofias de Pitágoras, Heráclito e Pólemo sobre a ideia da virtude do sábio estoico como “o viver de acordo com a Natureza”, que fundamenta a Ética de Zenão de Cítio. “Voltar à Antiguidade? A visão holística do homem, sua perda, sua retomada”, de Karla Vasco Cotta (UFES) apresenta uma reflexão sobre a concepção holística da natureza humana na Antiguidade, traçando uma relação entre Filosofia e Medicina amparada pelas modernas abordagens sistêmicas.

Outra pesquisa que relaciona práticas filosóficas com a área de Saúde é apresentada, desta vez em uma perspectiva analítica, no trabalho de Marcelo Alexandre Albino Filho (UNOESTE) e Alfredo Pereira Junior (UNESP). Em “Uma discussão filosófica dos métodos de avaliação do nível de consciência” os autores comparam métodos quantitativos e objetivos de avaliação de estados de consciência com elementos subjetivos da experiência em primeira pessoa, sob a ótica do monismo dual.

Destacamos também um trabalho sobre estética agostiniana, de Nilo César Batista da Silva (UFCA), “Depuração dos sentidos e ascese no Livro VI do *Diálogo sobre a música* de Santo Agostinho”, no qual o autor explora a doutrina do sensível no Livro VI do *Diálogo sobre a música*, de Santo Agostinho.

Concluem este número três artigos apresentados no encontro do GT Nietzsche da ANPOF, ocorrido entre 12 e 14 de setembro de 2019 na Universidade Federal de Pelotas (UFPel), de autoria de Miguel Angel de Barrenechea (Unirio), Oswaldo Giacoia Junior (Unicamp) e Antonio Edmilson Paschoal (UFPR), com apresentação de Jorge L. Viesenteiner.(UFES).

Esperamos que os artigos aqui publicados contribuam, de forma crítica e positiva, para o incentivo e aprimoramento de nossa comunidade filosófica brasileira.

Os Editores e a Editora

UMA DISCUSSÃO FILOSÓFICA DOS MÉTODOS DE AVALIAÇÃO DO NÍVEL DE CONSCIÊNCIA

A PHILOSOPHICAL DISCUSSION OF THE METHODS OF EVALUATION OF THE LEVEL OF CONSCIOUSNESS

MARCELO ALEXANDRE ALBINO FILHO¹

Universidade do Oeste Paulista (UNOESTE) – Brasil
marceloalexandrealbino@hotmail.com

ALFREDO PEREIRA JUNIOR²

Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Brasil
alfredo.pereira@gmail.com

RESUMO: Nas últimas décadas, a temática da consciência tem atraído atenção de pesquisadores em Filosofia da Mente, e em diversas disciplinas científicas e tecnológicas, inclusive na área de Saúde. O objetivo deste artigo é identificar uma possível relação entre métodos quantitativos de avaliação dos estados de consciência e os aspectos subjetivos da experiência em primeira pessoa, deste modo evitando uma postura cética a respeito do "Problema Difícil da Consciência" formulado por David Chalmers. No Monismo Dual, formulado por Max Velmans, a mensuração da atividade cerebral e do comportamento (incluindo a quantificação de categorias em relatos da experiência subjetiva), realizada na perspectiva de terceira pessoa (cientista), têm como referente os mesmos processos que geram a experiência subjetiva (qualidades perceptivas e sentimentos vivenciados pela pessoa atendida), na perspectiva de primeira pessoa. Portanto, encontramos nesta abordagem filosófica uma justificativa epistemológica para a correspondência entre os dados obtidos em medidas objetivas e o estado consciente subjetivo experimentado pela pessoa atendida no sistema de saúde.

PALAVRAS-CHAVE: Nível de Consciência. Escalas. Conceito de Consciência. Avaliação Psicológica. Filosofia da Mente.

ABSTRACT: *In the last decades, the theme of consciousness has attracted the attention of researchers in Philosophy of Mind, and in several scientific and technological disciplines, including in the area of Health. The objective of this article is to identify a possible relation between quantitative methods of evaluation of states of consciousness and the subjective aspects of first-person experience, thus avoiding a skeptical stance on the "Hard Problem of Consciousness" as formulated by David Chalmers. In the philosophy of Dual Monism, formulated by Max Velmans, the measurement of brain activity and behavior (including reports of subjective experience), carried out from the perspective of the third person (scientist), refer to the same processes that generate subjective experience (qualities and feelings of the attended person) from the first person perspective. Therefore, we find in this philosophical approach an epistemological justification for the correspondence between the data obtained in objective measures and the subjective conscious state experienced by the person served in the health system.*

KEYWORDS: *Level of Consciousness. Scales. Concept of Consciousness. Psychological Evaluation. Philosophy of Mind.*

¹ Mestre em Filosofia e professor na Universidade do Oeste Paulista (UNOESTE).

² Livre-Docente, professor da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP).

INTRODUÇÃO

Este artigo tem por objetivo identificar uma possível relação entre métodos quantitativos de avaliação dos estados de consciência e os aspectos subjetivos da experiência em primeira pessoa. Para isto, depara-se com o que Chalmers (1996) denominou de problemas do estudo da consciência: “*problemas fáceis*” e “*problema difícil*”. Os problemas fáceis dizem respeito ao estudo de fenômenos observáveis relacionados à consciência, na neurociência, na psicologia comportamental e psicofísica. Já o problema difícil consiste em explicar porquê o desempenho das funções fisiológicas e mentais (cognitivas, afetivas e comportamentais) é acompanhado por uma experiência consciente.

Para Chalmers (1996) há uma “*lacuna explicativa*” entre os aspectos funcionais e os fenômenos da consciência. Assim, adota uma posição *monista de substância* a respeito dos sistemas conscientes, ou seja, considera mente e corpo como compondo um único sistema, ao mesmo tempo em que adota o *dualismo de propriedades* (Chalmers, 1996), uma posição que considera as propriedades da experiência consciente como pertencendo a um domínio disjunto das propriedades dos processos físicos, químicos, biológicos e computacionais que suportam as funções mentais.

Nos cenários da saúde, a avaliação dos estados de consciência é prática essencial, pois é a partir dela que condutas terapêuticas são tomadas. Há várias modalidades e técnicas de avaliação do nível de consciência, por meio de mensuração da atividade cerebral, de sinais comportamentais e de análise de relatos da experiência consciente pela pessoa atendida. Neste artigo analisamos alguns destes critérios vigentes na prática da saúde para a avaliação da consciência, discutindo o conceito de *nível de consciência* e as condições necessárias para a ocorrência da experiência consciente, a fim de estabelecer uma possível relação entre os aspectos objetivos e subjetivos da experiência consciente.

Para isto, utiliza-se como referencial teórico o livro *Understanding Consciousness* de Max Velmans (2009), psicólogo britânico que utiliza a fenomenologia para compreensão dos estados da consciência. A partir desse referencial, analisa-se os critérios utilizados na prática clínica para se aferir a presença ou ausência da experiência consciente, e o uso de escalas unidimensionais e multidimensionais, como tentativa de quantificar o nível de experiência consciente.

1 MONISMO

Velmans (2009, p. 132) considera que o fenômeno *consciência* têm dois aspectos: um deles abordável cientificamente, na perspectiva da terceira pessoa, e o outro restrito à experiência individual, na perspectiva de primeira pessoa. Como os dois aspectos dizem respeito a um mesmo sistema, é possível supor que corpo e mente são aspectos do mesmo sistema e, conseqüentemente, haveria uma correlação entre o nível de consciência de uma pessoa e os sinais objetivos que seu corpo expressa, que são mensuráveis por um observador externo. Embora não

se proponha a identidade entre estados corporais e estados mentais conscientes, o Monismo implica na existência de um mesmo sistema gerador de ambos, o que desautoriza o *dualismo de propriedades*, de Chalmers, em prol de uma *co-naturalidade* de corpo e mente.

Desta maneira, haveria uma co-originação dos fenômenos corporais e mentais de uma pessoa, tendo a *informação* como mediadora. Padrões de informação processados inconscientemente pelo sistema nervoso, quando atingem determinados limiares, se tornam conscientes para a pessoa portadora deste sistema nervoso. Para uma terceira pessoa, estes padrões de informação podem ser registrados, analisados e correlacionados com estados mentais conscientes (VELMANS, 2009, p. 267).

Este raciocínio nos conduz à questão seguinte: como os padrões de informação processados pelo sistema nervoso tornam-se conscientes? Velmans (2009, p. 128) enfocou, na formulação de sua teoria, o caso de estímulos sensoriais que geram experiências conscientes localizadas no espaço-tempo fenomenal. Entretanto, na avaliação dos níveis de consciência, nem sempre se pode reduzir a existência da consciência à resposta a estímulos externos, envolvendo processamento de informação no neocortex. Os aspectos neuroanatômicos e neurofuncionais básicos da consciência estão relacionados ao processamento realizado nos núcleos intralaminares do tronco cerebral e na formação reticular (KANDEL et al, 2014; MACHADO, 2007).

2 NÍVEL DE CONSCIÊNCIA

Entende-se por *nível de consciência* a variação do estado consciente da pessoa em relação ao mundo externo, indo da excitação e vigília à sonolência e torpor. Destaca-se o papel da formação reticular, pois envolve múltiplos neurotransmissores e conexões com áreas importantes do sistema nervoso central (KANDEL et al, 2014). Além disso, Schurger et al (2010) indicam que além das estruturas cerebrais importantes para o processamento consciente, o padrão temporal de atividade neuronal também é significativo, pois a capacidade de reproduzi-lo com similaridade em diferentes instâncias da mesma percepção indica atividade consciente.

Na abordagem monista, a experiência consciente não se limita ao aspecto fisiológico do sistema nervoso, mas se considera que o sistema nervoso também tenha, intrinsecamente, aspectos informacionais e sentientes (Pereira Jr., 2014). Como argumenta Chomsky (2006), o termo “físico” não tem significado filosófico preciso, podendo se restringir àquilo que é puramente material, no sentido da física clássica (aquilo que tem massa e volume), ou se estender para o domínio total dos processos estudados pela ciência física, que inclui conceitos próximos do domínio psicológico, como por exemplo os conceitos de superposição e emaranhado quânticos.

Com base no Monismo Dual, argumentamos que, na prática clínica, haveriam correspondências entre as atividades fisiológicas, informacionais e

sentientes intrínsecas aos sistemas nervosos dos seres vivos, possibilitando que indicadores objetivos possam ser utilizados para se avaliar o nível de consciência. Para Velmans (2009, p. 313): “A consciência e seus correlatos físicos são, na verdade, aspectos complementares de uma mente psicofísica, onde podemos unificar a consciência ao cérebro, preservando o estatuto ontológico de ambos”.

Como exemplo, podemos citar a ação de drogas supressoras da consciência; as mais utilizadas nos cenários da saúde, em especial, em procedimentos anestésicos, suprimem a atividade consciente de modo regular e previsível. Durante a anestesia geral, os fármacos induzem um estado reversível de amnésia, imobilidade, atenuação das respostas autônomas, analgesia e inconsciência (EVERS, CROWDER, 2005). Neste sentido, Fagundes (2018, p. 194) argumenta que a subjetividade presente nos diversos estados mentais é constituída a partir das relações que o sujeito possui com os outros e com o mundo. Logo, é possível inferir o estado da consciência do indivíduo por meio do discurso próprio do sujeito acerca de seus estados mentais subjetivos.

Coleman (2019) argumenta que as características subjetivas e objetivas da experiência consciente estão em uma relação intencional que sustenta intimidade fenomenológica. Exemplificam a dor como uma experiência sensorial e o sentimento de dor que pode acompanhá-la como fenômenos inseparáveis. Neste sentido, “não há nenhum tipo de estado mental isolado, pois atitudes proposicionais fazem parte de uma rede de relações com nossas sensações e comportamentos, além de estarem conectadas também ao mundo externo” (FAGUNDES, 2018, p. 190).

O Monismo aqui assumido permite inferir que os estados da consciência possuem componentes objetivos e subjetivos que são inseparáveis e ontologicamente intrínsecos aos seres vivos. Desta forma, é possível discutir os sinais objetivos da experiência consciente, a fim de diminuir o problema de assimetria entre os aspectos epistemológicos de primeira e terceira pessoa quando associados à prática clínica.

3 AVALIAÇÃO DO NÍVEL DE CONSCIÊNCIA

As escalas de avaliação do nível de consciência utilizadas no cenário da saúde consideram sinais objetivos apresentados pelos indivíduos como indicadores de ocorrência da experiência consciente. Desta forma, medidas da atividade cerebral e sinais comportamentais são utilizados como critérios de avaliação. Entende-se que os sinais objetivos da consciência (abertura ocular, respostas verbal, motora e dolorosa) são processos cerebrais aos quais *possivelmente* corresponde a uma atividade consciente.

A dificuldade é mais aguda quando os sujeitos se encontram anestesiados ou com prejuízo das funções motoras, necessitando, assim, de exames complementares para melhor respaldo na avaliação, como o uso do eletroencefalograma (EEG) e do índice BIS (JHON et al., 2011).

O eletroencefalograma (EEG) é o registro da atividade elétrica espontânea do cérebro resultante dos potenciais inibitórios e excitatórios pós-sinápticos do córtex cerebral. Os sinais elétricos são registrados como ondas de voltagem em função do tempo. Já o índice BIS, por sua vez, é derivado do EEG que mede as relações entre os componentes sinusoidais do EEG (frequência, fase e amplitude) por meio de um cálculo estatístico (DUARTE, SARAIVA, 2009; PEDROZA, 2011).

Por meio das escalas de avaliação do nível de consciência é possível identificar que os sinais objetivos da consciência são classificados em abertura ocular, respostas verbal, motora e dolorosa. Tais parâmetros parecem ser importantes para inferir o nível de consciência do indivíduo, pois são estes que são avaliados nas principais escalas utilizadas no cenário da saúde. São elas: Escala de Coma de Glasgow (1976), com revisão em 1985 e mais atualmente em 2018; Escala de Coma de Jouvett (1969); *Reaction Level Scale* (1985); Sistema de Pontuação FOUR (2005); Índice de Aldret-Kroulik (1970); Escala de Ramsay (1974); Escore de Richmond (MENDES et al, 2008; CASTRO et al, 2012; OLIVEIRA, PEREIRA, FREITAS, 2014; BORDINI et al, 2010).

O avaliador utiliza os sinais objetivos da consciência apresentados pelo indivíduo para inferir o nível de consciência deste. Metodologicamente, cada escala possui um escore de pontuação e a cada resposta emitida pelo indivíduo frente o estímulo evocado pelo avaliador, atribui-se uma nota numérica. O resultado final é classificado dentro dos parâmetros de alerta/acordado; sonolento/letárgico; torporoso; e comatoso (NITRINI, 2010).

A inferência de que a abertura ocular e as respostas verbal e dolorosa são sinais objetivos da experiência consciente só é possível quando considera-se que mente e corpo são aspectos da mesma unidade funcional, pois parte-se do pressuposto de que há correlação da unidade dos aspectos: considerando-se os correlatos neurais da consciência, para cada processo físico-biológico descritível na perspectiva de terceira pessoa corresponde necessariamente a uma experiência consciente na perspectiva de primeira pessoa.

A resposta verbal, na maioria das vezes, pode estar acompanhada de consciência. Assim, é um parâmetro confiável para ocorrência da experiência consciente, pois a capacidade do indivíduo em expressar seus pensamentos por meio da fala, diz respeito à experiência subjetiva, e como esta pertence a mesma unidade funcional, pode-se inferir o nível de consciência. Entretanto, a experiência consciente pode ocorrer sem necessariamente a presença da fala do indivíduo, sendo esta apenas uma forma de acesso à experiência subjetiva.

Desta maneira, a resposta verbal é um indicador importante para compreender a experiência subjetiva do indivíduo, porém a consciência pode ocorrer sem a obrigatoriedade deste aspecto. LeDoux (2003) argumenta em seus trabalhos sobre o medo que a fala do indivíduo pode confundir o avaliador, pois é mais um elemento a ser avaliado e não, necessariamente, a ocorrência da experiência consciente.

Entretanto, na área da saúde, este aspecto é bastante importante para inferir o nível de consciência, pois o relato verbal é de fácil acesso pelo avaliador e

corresponde ao que Velmans (2009) afirma ser necessário em toda avaliação, a intersubjetividade como um acordo coletivo para que as condições de observações sejam suficientemente normatizadas dentro da comunidade científica, ou seja, toda avaliação possui seu caráter subjetivo, e este manifesta-se pela relação dos diversos estados mentais; portanto, a interpretação dada pelo avaliador tem grandes chances de estar correta (FAGUNDES, 2018).

A resposta motora voluntária é consciente. Quando um indivíduo sofre bloqueio anestésico em algum plexo nervoso, não deixa de estar consciente de si e do mundo fenomenal. Assim, por meio do Monismo Dual e de seu desenvolvimento em uma *Teoria Projetiva da Consciência* (Pereira Jr., 2018), é possível compreender que, nesta situação, a projeção dos *conteúdos da consciência* para o mundo fenomenal ocorrem normalmente, corroborando, mais uma vez, para a unidade dos aspectos objetivos e subjetivos.

Além disso, é importante citar que os parâmetros motores involuntários não são dados observáveis de terceira pessoa confiáveis para avaliação do nível de consciência, pois, basicamente, se resumem a reflexos medulares, não atingindo o sistema nervoso central e, por consequência, os limiares necessários para ocorrência da experiência consciente.

A resposta dolorosa também é um importante indicador da experiência consciente. Devido a sua grande complexidade, a avaliação e mensuração da dor é tema importante nos cenários da saúde e filosófico. Parte-se do pressuposto de que o relato verbal e as leis da psicofísica são relevantes para se compreender o fenômeno da experiência dolorosa. Por meio de escalas unidimensionais e multidimensionais da dor é possível analisar os dados objetivos e subjetivos deste fenômeno, de forma a inferir o nível de consciência dos indivíduos (ALBINO FILHO, PEREIRA JÚNIOR, 2017).

Neste sentido, Coleman (2019) discute que a dor (tanto do ponto de vista objetivo quanto subjetivo) pode estar presente mesmo em situações de rebaixamento do nível de consciência. Argumenta que em situações de hipnose ou anestesia, a dor é evidenciada pelo aumento da pressão sanguínea e da frequência cardíaca e, por consequência, o aspecto subjetivo também está presente, embora, não necessariamente, consciente. Tal constatação, também corrobora com a unidade dos aspectos necessários à experiência consciente.

Por fim, argumenta-se que para avaliar a experiência consciente é importante verificar, para cada pessoa, o estabelecimento de correspondência confiáveis entre estados conscientes subjetivos e estados objetivos mensuráveis, sendo as escalas de avaliação do nível de consciência instrumentos importantes para esta finalidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O problema epistemológico de avaliar a experiência consciente por meio de sinais objetivos está presente na prática clínica na área da Saúde. O uso de escalas que parametrizam sinais objetivos da consciência (abertura ocular,

respostas verbal, motora e dolorosa) é prática recorrente, o que justifica a necessidade de ampliar e aprofundar argumentos que embasem esta correspondência.

Argumenta-se que o *'problema difícil'* e a *'lacuna explicativa'* podem ser melhor abordados quando se analisa a experiência consciente com o Monismo Dual, deste modo se evitando uma postura cética, na prática médica, sobre a correspondência entre sinais mensuráveis e experiências subjetivas. Devemos levar em conta que cada aspecto objetivo precisa ser avaliado de forma individualizada e particularizada para a pessoa atendida. Como o avaliador interpreta os sinais na sua perspectiva de primeira pessoa, é ainda importante ressaltar que a intersubjetividade está presente em toda avaliação, tendo sido padronizada na comunidade científica por meio das escalas de avaliação do nível de consciência.

REFERÊNCIAS

- ADAMS, Fred; AIZAWA, Ken. The bounds of cognition. *Philosophical Psychology*, v. 14, n. 1, p. 43-64, 2001.
- ALBINO FILHO, M.A; PEREIRA JUNIOR, A. A experiência dolorosa. *Complexitas – Revista de Filosofia Temática*, Belém, v. 2, n. 1, p. 3-19, jan./jun., 2017.
- BORDINI, L. et al. Escalas de coma: uma revisão histórica. *Arquivos de Neuro-Psiquiatria*, v. 68, n. 6, p. 930-937, 2010. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/anp/v68n6/19.pdf>>. Acesso em: 30 abr. 2017.
- CASTRO, F. et al. Temperatura corporal, índice de Aldrete e Kroulik e alta do paciente da unidade de recuperação pós-anestésica. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 46, n. 4, 2012. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/reeusp/v46n4/13.pdf>>. Acesso em: 17 jul. 2017.
- CHALMERS, D. *The conscious mind*. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- CHOMSKY, N. *Language and mind*. 3 ed. New York: Cambridge University Press, 2006.
- COLEMAN, S. Painfulness, suffering, and consciousness (Penultimate Draft). In: BAIN, D; BRADY, M; CORNS, J. (eds.). New York: Routledge, 2019.
- DUARTE, L.; SARAIVA, R. Quando o índice bispectral (BIS) pode fornecer valores espúrios. *Revista Brasileira de Terapia Intensiva*, v. 59, n. 1, 2009. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rba/v59n1/13.pdf>>. Acesso em: 8 fev. 2017.
- EVERS, A. S; CROWDER, C, M. Anestésicos Gerais. In: GOODMAN. GILMAN (ed.). *As bases farmacológicas da terapêutica*. 10 ed. Rio de Janeiro: McGraw-Hill, 2005.
- FAGUNDES, J. O. A. Sobre estados mentais relacionais e qualia: o totalmente subjetivo não pode ser conhecido. In: TOLEDO, G. L; GOUVEA, R. A. S; ALVES, M. A. S (org). *Debates Contemporâneos em Filosofia da Mente*. São Paulo: FiloCzar, 2018.
- JOHN, E. R. et al. Source imaging of QEEG as a method to detect awareness in a person in vegetative state. *Brain Injury*, v. 25, n.4, p. 426-432, 2011.

- KANDEL, E. et al. *Princípios de neurociências*. 5 ed. Porto Alegre: AMGH, 2014.
- LE DOUX, J. The emotional brain, fear, and the amigdala. *Cellular and Molecular Neurobiology*, v. 23, n. 4-5, p. 727-738, 2002.
- MACHADO, A. *Neuroanatomia funcional*. 2 ed. São Paulo: Atheneu, 2007.
- MENDES, C. et al. Escalas de Ramsay e Richmond são equivalentes para a avaliação do nível de sedação em pacientes gravemente enfermos. *Revista Brasileira de Terapia Intensiva*, v. 20, n. 4, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbti/v20n4/v20n4a05.pdf>>. Acesso em: 9 mar. 2017.
- NITRINI, R.; LUIZ, A. B. *A neurologia que todo médico deve saber*. 2 ed. São Paulo: Editora Atheneu, 2010.
- OLIVEIRA, D.; PEREIRA, C.; FREITAS, Z. Escalas para avaliação do nível de consciência em trauma cranioencefálico e sua relevância para a prática de enfermagem em neurocirurgia. *Arquivos Brasileiros de Neurocirurgia*, v. 33, n. 1, 2014. Disponível em: <<http://files.bvs.br/upload/S/0103-5355/2014/v33n1/a4284.pdf>>. Acesso em 15 jun. 2017.
- PEDROZA, J. *Monitorização neurológica*. Rio de Janeiro: Sociedade de Anestesiologia do Estado do Rio de Janeiro, 2011.
- PEREIRA JR, A. Triple-aspect monism: physiological, mental unconscious and conscious aspects of brain activity. *Journal of Integrative Neuroscience*, v. 13, n. 2, p. 201-227, 2014.
- PEREIRA JR, A. The projective theory of consciousness: from neuroscience to philosophical psychology. *Trans/Form/Ação*, v. 41, n. especial, p. 199-232, 2018.
- SCHURGER, A. et al. Reproducibility distinguishes conscious from nonconscious neural representations. *Science*, v. 327, p. 97-99, 2010. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19965385>>. Acesso em: 7 dez. 2017.
- VELMANS, M. *Understanding consciousness*. New York: Routledge, 2009.

Recebido em: 15-10-2018

Aceito para publicação em: 29-07-19

TRÊS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS NO REPUBLICANISMO DE JEAN- JACQUES ROUSSEAU

*THREE POLITICAL INSTITUTIONS IN THE REPUBLICANISM OF JEAN-
JACQUES ROUSSEAU*

VITAL FRANCISCO CELESTINO ALVES¹

Universidade Federal de Goiás (UFG) – Brasil
vitalalves1@gmail.com

RESUMO: Depois de estabelecer as características do corpo político ou soberano e destacar a função excepcional do legislador no Livro segundo do *Contrato social*, e no livro seguinte ter analisado a incumbência do governo na ordem política, Rousseau, no livro quarto da obra referida, se mobiliza para demonstrar a importância fundamental de algumas instituições para a manutenção dos valores republicanos. Entre as diversas instituições apresentadas pelo filósofo genebrino que visam cumprir esses objetivos, o presente artigo se concentra no exame de três delas: o tribunato, a ditadura e a censura - instituições claramente inspiradas nas instituições romanas no período da Roma republicana. Em vista disso, indagamos: em que consiste o tribunato, a ditadura e a censura no arcabouço teórico de Rousseau? Quais são suas características? Como elas podem contribuir para a conservação da República? Partindo dessas indagações, pretende-se investigar as definições das três instituições elencadas bem como suas particularidades e a maneira como elas operam e podem contribuir para a preservação da República em longo prazo.

PALAVRAS-CHAVE: Tribunato. Ditadura. Censura. República. Rousseau.

ABSTRACT: *After establishing the characteristics of the political or sovereign body and highlighting the exceptional role of the legislator in the second Book of On Social Contract, and, in the following book analyzing the government's mandate in the political order, Rousseau, in the fourth book of the said work, engages in demonstrating the fundamental importance of certain institutions for the maintenance of republican values. Among the various institutions presented by the Genevan philosopher aiming to fulfill these objectives, this article focuses on the examination of three: the tribunate, dictatorship and censorship - institutions clearly inspired by Roman institutions in the period of republican Rome. In view of this, we ask: what do the tribunate, dictatorship and censorship consist of, in Rousseau's theoretical framework? What are their characteristics? How can they contribute to the conservation of the Republic? Based on these inquiries, we intend to investigate the definitions of the three institutions listed, as well as their particularities and the way in which they operate and can contribute to the preservation of the Republic in the long term.*

KEYWORDS: *Tribunate. Dictatorship. Censorship. Republic. Rousseau.*

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e membro do Grupo Interdisciplinar de Pesquisa Jean-Jacques Rousseau e do GT Rousseau e o Iluminismo.

UM LIVRO PRATICAMENTE IGNORADO

Com exceção do “capítulo I – De como a vontade geral é indestrutível” e do “capítulo VIII – Da religião civil”, o Livro quarto do *Contrato social* - no qual Jean-Jacques Rousseau perscrutou algumas instituições políticas que têm como referências as instituições republicanas da Roma antiga, isto é, os comícios, o tribunato, a ditadura e a censura -, situa-se entre os mais ignorados da referida obra. Grosso modo, pode-se atestar que prevalece entre a maior parte dos intérpretes, até mesmo aqueles inseridos no rol dos mais notórios, um desmerecimento em relação aos capítulos acerca dessas instituições. Ao mesmo tempo, outros estudiosos simplesmente os desconsideraram como se eles nem fizessem parte do clássico rousseauiano.

Quando remontamos à célebre edição das obras políticas de Rousseau apresentada por C.E. Vaughan (1915), por exemplo, vemos que, aos seus olhos, o Livro quarto do *Contrato*, excluindo o capítulo concernente à religião civil, refere-se tão somente a um suplemento irrelevante em que o filósofo genebrino se dedica a estabelecer uma ornamentação histórica de noções outrora evidenciadas na espinha dorsal de sustentação teórica do *Contrato social*. Para Vaughan, os capítulos aludidos não contribuem com praticamente nada de importante ao tema central da obra e são até desmerecedores do lugar que ocupam no texto. Robert Derathé, por sua vez, ao negligenciar em seu significativo livro *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, os capítulos sobre as instituições políticas republicanas, parece endossar a hipótese de Vaughan².

Essa interpretação, todavia, possivelmente irrompe uma contestação³ que pode ser respaldada em dois motivos medulares. O primeiro se embasa no pressuposto de que o *Contrato* não se restringe a examinar somente “o direito político” em si, mas, além disso, gravita no âmbito da viabilidade do direito, o que nos possibilita afirmar que o seu objeto de investigação abrange um horizonte maior do que usualmente os olhos de alguns intérpretes possam alcançar. Segundo Moscateli, a incorporação dos capítulos acerca das instituições romanas necessita ser considerada a partir dessa visão: como um traço do ânimo de Rousseau em validar a forma pela qual os “princípios do direito político” possuem exequibilidade diante de certas situações práticas, mas em contrapartida, que a vê meramente como uma investida de “recheiar” a obra. Em relação ao segundo motivo, trata-se da filiação entre a teoria rousseauísta e a tradição do direito público romano, que foi estabelecida por Giovanni Lobrano. Na visão desse comentador, essa filiação costuma ser desvalorizada pelos estudiosos, reverberando em uma omissão descabida a respeito do Livro quarto do *Contrato*, exatamente aquele que inclui a

² Tudo indica que a decisão de Dertahé foi deliberada, como pôde ser comprovada em uma nota escrita por ele para a edição da *Pléiade* do terceiro volume das Obras completas de Rousseau. Nela, o intérprete afirma que os quatro capítulos a respeito das instituições romanas encontram-se distantes dos “princípios do direito político” e não suscitam o interesse real do leitor. Afirma o autor que eles foram redigidos por Rousseau meramente com a finalidade de “recheiar” o quarto livro para assim introduzir o capítulo da “religião civil”. Posteriormente Roger Masters (1968) e Christopher Bertram (2004) avalizam esse ponto de vista.

³ Aqui seguimos a trilha interpretativa de Giovanni Lobrano (2006) e Hilail Gildin (1983) ressaltada por Renato Moscateli (2010) e que se opõe à leitura tradicional de Vaughan e Derathé.

análise e a reiteração mais clara das instituições juspublicistas romanas. Aspecto que, conseqüentemente, torna o aludido livro uma parte imprescindível do *Contrato social*.

Destarte, se existe uma tendência a prevalecer um desinteresse dos leitores pelos capítulos referentes às instituições políticas, convém ressaltar que tal propensão sucede, sobremaneira, devido a um recorrente engano: o de avaliar esses capítulos como simples suplementos.

Buscando valorizar adequadamente a análise oferecida por Rousseau sobre as instituições políticas que constituem o desdenhado livro, explicitar suas origens romanas e a função decisiva que elas desempenham na conservação da República, a seguir, serão examinadas três dessas instituições: o Tribunato, a Ditatura e a Censura.

1 O TRIBUNATO

No início do capítulo V do quarto livro que compõe a parte final do *Contrato social*, observa-se que a denominação “Tribunato⁴” reporta à instituição política romana antiga e que Rousseau a define como uma magistratura particular ou um corpo intermediário que terá - em face das dificuldades de se estipular a quantidade apropriada de cidadãos em cada fração que constitui a República ou em situações nas quais surgem germes que adulteram de maneira permanente as relações entre tais frações -, como missão organizar as partes e a relação entre elas. Nota-se que a instituição mencionada terá a incumbência de preservar as leis, salvaguardar o “soberano contra o Governo” e certificar se o governo emprega o poder que lhe é conferido em consonância com as demandas do bem público.

Hilail Gildin (1983), em sua análise sobre o *Contrato social* lembra que o tema do tribunato já havia sido delineado por Rousseau ainda no Livro Terceiro quando ele abordara, no capítulo VII, o modelo de governo misto⁵ e expressara a necessidade de um corpo intermediário formado por magistrados. A instituição surge, assim, como um meio de conduzir acertadamente as relações entre a soberania, o governo e o povo. Em vista disso, julgamos que o tribunato emerge também como uma resposta rousseauiana para serem confrontadas as tensões entre os poderes, que podem desencadear a corrupção⁶, portanto, ele desempenha uma função mediadora entre as aludidas instâncias, buscando impedir o advento da corrupção e serve, além disso, como suporte para conservação da República.

O pensador genebrino escreve que o tribunato é uma instituição responsável por salvaguardar as leis e o poder legislativo. Precedente à reflexão

⁴ Daqui por diante, usaremos o termo “Tribunato” com letra inicial minúscula enquanto o termo “República” permanecerá maiúsculo. Com isso, almeja-se destacar o termo “República” e evitar que ele seja ofuscado não só pelo termo “tribunato”, mas igualmente pelas demais instituições políticas que trataremos nesse artigo.

⁵ De fato, no referido capítulo, ao analisar qual seria o melhor governo, se o simples ou o misto, Rousseau já sinaliza a necessidade de “magistrados intermediários”, que teriam a função de equilibrar a relação entre o governo e o soberano.

⁶ Uma das fontes da corrupção política na teoria republicana de Rousseau se dá justamente a partir da relação entre governo e soberano. Precisamente das tentativas do governo usurpar o soberano.

rousseauísta⁷, Maquiavel preconiza nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* que os tumultos sucedidos em Roma entre a plebe e a nobreza possibilitaram a fundação dos tribunos⁸/tribunatos, nos termos maquiavelianos:

[...] se os tumultos foram razão para a criação dos tribunos, merecem sumos louvores; porque, além de concederem a parte que cabia ao povo na administração, tais tribunos foram constituídos para guardar a liberdade. (MAQUIAVEL, 2007, p. 23).⁹

Em linhas gerais, na visão do diplomata florentino, os tribunos defendiam o povo em oposição à insolência dos nobres e poderiam ser definidos como os guardiões mais determinados a proteger a liberdade do povo romano. Montesquieu, por sua vez, sustenta que o tribunato se configurou em uma forma consistente de defender a plebe das arbitrariedades que lhe eram cometidas. Nas palavras do pensador de Bordeaux:

[...] por uma eterna doença dos homens, os plebeus, que obtiveram os tribunos para se defender, serviram-se deles para atacar. Retiraram pouco a pouco todas as prerrogativas dos patrícios. Isto produziu contínuas divergências. O povo era apoiado, ou melhor, animado por seus tribunos, e os patrícios eram defendidos pelo senado, que era quase todo composto de patrícios (MONTESQUIEU, 2005, p. 161).¹⁰

Seguindo a trilha interpretativa de Yves Touchefeu (1990), com a qual estamos em conformidade, podemos acrescentar que Montesquieu apresenta o tribunato como uma instituição que tinha a função de mitigar as tensões que dividia as duas ordens que formavam a República romana. Vê-se que o barão de La Brède sustenta que, por um lado, os tribunos possibilitavam aplacar a sede de dominação que geralmente sugestionava os nobres, e, por outro lado, que eles contribuíram para uma condução satisfatória dos excessos populares. Em resumo, o tribunato se configurava em uma concessão em consonância com o povo, avalizada pelo interesse do próprio Estado visando à harmonia social. No encaixe dos vestígios teóricos de Maquiavel e Montesquieu, Rousseau avalia que essa instituição republicana tem constantemente o encargo de defender o soberano das possíveis investidas do governo, da mesma maneira que em Roma operavam os tribunos do povo¹¹ e, em outras circunstâncias, como no Conselho dos Dez na República de Veneza, que visava resguardar o governo contra o povo, também presta auxílio na preservação do equilíbrio de ambos os lados, semelhante à maneira como os

⁷ Que vamos retomar após uma breve incursão pelas visões de Maquiavel e Montesquieu concernentes ao tribunato.

⁸ Aqui decidimos manter a grafia original empregada por Maquiavel para se referir ao tribunato.

⁹ *Discursos*, Livro primeiro, cap. 4.

¹⁰ *Considerações sobre a grandeza dos romanos e da sua decadência*. cap. VIII.

¹¹ Lourival Gomes Machado, em nota da edição brasileira (Os Pensadores) sinaliza que os historiadores modernos identificam essa instituição romana como um instrumento de garantia do povo contra o governo.

éforos¹² procediam em Esparta. Percebe-se a partir do resgate a essas referências, a marcante presença do ideário republicano de Rousseau na confecção da sua noção de tribunato.

Não obstante, Jean-Jacques defende que a instituição aqui examinada não se configura¹³ em uma parte da República, e sequer deve ter frações do poder legislativo ou do poder executivo. E é justamente esse distanciamento que lhe proporcionará a devida imparcialidade no combate aos excessos de um poder sobre outro, a fim de serem enfrentadas a corrupção e tentativas de usurpação. Trata-se de uma instituição republicana respeitada pelos cidadãos por acautelar as leis e mais admirada do que o governo incumbido de efetivá-las e do soberano que as engendra. Rousseau ilustra seu ponto de vista exemplificando que foi exatamente isso que ocorreu em Roma, na ocasião em que os patrícios, cidadãos que constituíam a aristocracia e vilipendiavam o povo, viram-se obrigados a se sujeitarem ao tribuno, um simples funcionário do povo destituído de *auspícios* e *jurisdição*¹⁴.

Yves Touchefeu (1990) assinala que é importante considerar o caráter abstrato da formulação que tem como finalidade inscrever cada parte do arranjo político em seu devido lugar e asseverar a relação entre elas. Além disso, o teor de concordância da expressão demarca a decisão rousseauísta que enfatiza, de antemão, a função mediadora da instituição, o que nos leva, a princípio, a acreditar que o autor tergiversa acerca do caráter contestador e popular dessa instituição. No entanto Rousseau, ao aludir ao exemplo de Roma, demonstra justamente que o tribunato defendia o povo. Verifica-se que mesmo o cidadão de Genebra sugerindo nos seus princípios do direito político uma abordagem mais consensual, ao evocar os tribunos romanos do povo ele acaba dissipando sua própria sugestão e deixa sua posição clara ao definir o tribunato como o órgão que conserva as leis e o poder legislativo.

Podemos constatar que na percepção de Rousseau o tribunato, quando equilibrado de maneira saudável, consiste em um eixo de sustentação para uma ordem republicana e viabiliza sua estabilidade ao longo dos anos. Ainda assim, cabe a seguinte questão: há algum perigo do tribunato se degenerar? Preliminarmente, entendemos que sim, pois, em nossa compreensão, a instituição que se analisa também corre o risco de ser eivada e metamorfosear-se em tirania em duas conjunturas específicas: primeira, naquelas nas quais emprega ações que visam corromper o poder executivo, quando deveria operar como mediador, e, segunda, em contextos nos quais busca intervir nas leis, sendo que sua função é unicamente a de zelar por elas. Com o intuito de retratar melhor sua perspectiva, Rousseau busca apoio nos protótipos republicanos históricos, deduzindo que:

¹² Lourival Gomes Machado, no mesmo lugar mencionado na nota anterior, advoga que se, de fato, os éforos precisavam conservar a disciplina dos cidadãos, o tribunato operou apenas como um auxílio ao governo diante da tenacidade dos súditos.

¹³ Embora exerça uma função primordial para a sua preservação.

¹⁴ Lourival Gomes Machado nos lembra que a origem plebeia do tribuno na Roma antiga o impedia de ter direito a *auspícios* durante as eleições e também qualquer tipo de *insígnia* relacionada à sua função.

O enorme poder dos éforos, que não constituiu perigo enquanto Esparta conservou seus costumes, acelerou a corrupção uma vez começada. O sangue de Ágis, degolado por esses tiranos, foi vingado por seu sucessor; o crime e o castigo dos éforos apressaram igualmente a perda da república e, depois de Cleômenes, Esparta nada mais foi¹⁵. Roma pereceu ainda pela mesma via e o poder excessivo dos tribunos, usurpado grau por grau, serviu por fim, com o auxílio das leis feitas para a liberdade, como salvaguarda dos imperadores que a destruíram. Quanto ao conselho dos Dez em Veneza, é um tribunal de sangue, detestável tanto aos patrícios quanto ao povo e que, longe de proteger resolutamente as leis, depois de sua degradação não serve senão para desferir nas trevas golpes que não se ousa enxergar. (ROUSSEAU, 1964, p. 454).¹⁶

Por conseguinte, assevera Rousseau, o tribunato, identicamente ao governo, tem a tendência a se depauperar na medida em que aumenta a quantidade de membros que o constitui. O aumento dos integrantes, ao invés de regular uns aos outros, pode ter como resultado exatamente o contrário, a saber, uma dissimetria e conflito de poderes que o inviabilizará de cumprir sua devida função. Em nossa avaliação, a maneira mais eficaz de obstruir as prováveis usurpações dessa instituição é delimitar rigorosamente a sua agenda de ação fixando períodos de pausas nos quais ela estaria suspensa. Com isso, o corpo intermediário não se torna ininterrupto, mas agirá conforme seus compromissos e programação.

Não obstante, as pausas não devem ser longas, pois, em reverso, se tornariam incapazes de impossibilitar que com o tempo as inclinações usurpadoras adquiriam robustez. Convém que tais interrupções sejam estabelecidas pela lei, visto que, desse modo, haverá uma flexibilidade, em situações de urgência, a de se encurtar a pausa à custa da convocação de comissões excepcionais, escreve o pensador genebrino. Complementa, por fim, que tal medida não gera nenhum tipo de prejuízo, uma vez que, como foi definido, o tribunato não constitui uma porção da ordem política, sendo assim, pode ser naturalmente retirado de cena sem causar danos. Essa providência se apresenta como bastante eficiente na medida em que firmará o poder dos magistrados que ocuparão o corpo por tempo determinado; será a lei que lhe fornecerá o poder.

Jean Cousin (1964) explica que ao postular a necessidade de interrupções nas ações do tribunato Rousseau remonta aos riscos que o tribuno romano trazia

¹⁵ Nessa passagem, na interpretação de Halbwachs (frisa Lourival Gomes Machado em nota de rodapé do *Contrato*, edição brasileira), se reconhece o relato de Plutarco no tocante à vida de Ágis. Isto porque ao tentar recriar a antiga lei espartana Ágis acabou sendo assassinado pelos éforos. Posteriormente, Cleômenes foi à desforra e restabeleceu a legislação oferecida por Licurgo.

¹⁶ “L’énorme pouvoir des Ephores qui fut sans danger tant que Sparte conserva ses moeurs, em accélère la corruptions commencée. Le sang d’Agis égorgé par ces tirans fut vengé par son successeur: le crime et le châtement des Ephores hâterent également la perte de la République et après Cléomene Sparte ne fut plus rien. Rome périt encore par la même voye, et le pouvoir excessif des Tribuns usurpé par degrés servit enfin, à l’aide des loix faites pour la liberte, de sauvegarde aux Empereurs qui la détruisirent. Quant au Conseil des Dix à Venise; c’est un Tribunal de sang, horrible également aus Patriciens et au Peuple, et qui, loin de proteger hautement les loix, ne sert plus, après leur avilissement, qu’à porter dans les ténèbres des coups qu’on n’ose appercevoir” (CS, IV, V. OCR3. Tradução nossa).

embutido em seu núcleo¹⁷. Todavia, parece um tanto vago apenas defender que haja tais pausas e não elucidar como elas funcionariam, abrindo margem assim para questões como: o que determinaria o período de cada intervalo? Como seria estabelecido a sua regularidade? São perguntas que o autor do *Contrato* não responde e na mesma medida deixa em aberto, por exemplo, como funcionaria uma nova eleição para escolher os membros que constituiriam o novo mandato desse poder intermediário. A concepção do tribunato, seguramente, não é uma novidade, pois, antes de Rousseau, pode ser detectado em Maquiavel¹⁸; o que, presumivelmente, não seja uma precaução democrática, e tal origem fomenta mais um desconforto em nossa incredulidade do que propriamente uma placidez a nossa convicção.

Cousin acrescenta que Rousseau teria feito uma confusão acerca do tribunato e se a esclarecermos será possível compreender seus desdobramentos. O genebrino correlaciona o “tribuno do povo” com o que na realidade se denominava de “tribuno da plebe”. O intérprete justifica que em Roma a plebe não forma o *populus Romanus*, mas, sim, uma classe social que se diferenciava por suas idiossincrasias econômicas, costumes sociais e convicções religiosas. Diz respeito a uma classe volúvel, seja em relação à sua anuência às riquezas e aos direitos dela provenientes ou no que tange ao seu declínio, à miséria e às suas exigências por conta de seus efeitos.

Na opinião de Cousin, há uma ausência da plebe antiga no *Contrato social* e isso provoca uma série de dubiedades que prejudicam uma melhor definição do tribunato. Sua inferência é a de que a falta de acuidade de Rousseau ao elaborar tal noção foi prejudicada pela influência dos enganos retóricos cometidos por Tito Lívio, os quais o genebrino reproduz. Como consequência, para o comentador, essa carência de melhor formulação conceitual torna a instituição ineficiente para garantir a estabilidade entre os poderes.

Em nosso entendimento, algumas passagens na teoria política de Rousseau, nas quais ele remete às suas influências e notadamente às referências da Antiguidade, encontram-se alguns equívocos, mas esses não chegam a comprometer a fundamentação do seu pensamento. No tocante à confusão de Rousseau acerca do tribuno romano, à qual Cousin elabora sua crítica, julgamo-la razoável. Porém, divergimos sobre a suposta ineficiência do tribunato em impedir e coordenar a tensão entre os poderes, pois compreendemos o tribunato como um dispositivo republicano que, por mais que o filósofo genebrino deixe dúvidas sobre como seriam os intervalos peculiares à sua atuação, não impede a instituição de servir como mecanismo importante no combate à corrupção política e o desempenho de um papel salutar para a durabilidade da República. Dito isso, investigaremos a seguir a segunda instituição elencada.

¹⁷ Isto é, ele considera que o tribuno romano concorria em fornecer a igualdade civil às duas ordens e que essa igualdade existia, ao menos em sua visão, na sociedade na qual o pensador de Genebra vivia.

¹⁸ Como foi explicitado no início desse tópico.

2 A DITADURA

A “Ditadura” na teoria de Rousseau – que tem como modelo a instituição romana de mesmo nome - se inscreve como mais um instrumento para conservar a unidade da República, ao qual se recorre em circunstâncias de emergência. O autor genebrino inicia o seu delineamento concernente a esse mecanismo reconhecendo que frequentemente a severidade das leis pode se tornar um percalço para que elas atendam às exigências oriundas de situações imprevisíveis. Ao longo da história de uma República, podem surgir diversos acontecimentos, inesperados, e é elementar ter a ciência da impossibilidade de se fazer prognósticos acerca de tudo. Em virtude disso, as instituições políticas devem ter flexibilidade¹⁹ para serem suspensas em momentos de crise política e manterem um constante alerta.

Conquanto apenas em cenários de alta gravidade deve-se modificar a ordem pública, nenhuma conjuntura justifica a vedação do poder supremo das leis, exceto em casos extremos nos quais a República corre o risco de ser dizimada. Em tais conjunturas, declara o cidadão de Genebra, a segurança pública deve ser convocada mediante um ato particular que atribuirá ao homem mais honrado a incumbência de solucionar a crise. Tal ato, porém, não institui outra ordenação política ao promover um desarranjo na ordem política original, simplesmente recomenda um chefe de Estado para lidar com o contexto que se apresenta.

Entretanto, como será transmitida essa responsabilidade? O critério que determinará a forma da transmissão do encargo será a gravidade do perigo iminente. E ele poderá ser emitido de duas maneiras: na primeira, pode-se conferir maior atividade ao governo centralizando-o em um único homem ou no máximo em dois. Nesse caso, cumpre esclarecer, não se modifica a soberania das leis, apenas a maneira como ela será administrada temporariamente. Rousseau esquadrinha que era dessa forma que o senado em Roma, em contextos de vulnerabilidade, transmitia aos cônsules a incumbência de redimir a República. A segunda maneira: se a eventualidade se configurar em um fenômeno sem precedentes – uma crise colossal -, tornando o aparato legislativo um verdadeiro entrave, será necessária uma resposta à altura, ou seja, será necessário convocar uma autoridade superlativa que silencie as leis, momentaneamente, e, ao mesmo tempo, interrompa a autoridade do soberano. O genebrino assinala que, nessa circunstância, a vontade geral se expressa claramente pelo desejo do povo de que a República não venha a sucumbir.

A interrupção da autoridade soberana não significa a anulação da vontade geral. Aquele que a silencia não tem poder de fazê-la se pronunciar, a saber, tem poder de empregar várias ações com a finalidade de combater a crise, mas não

¹⁹ Hilail Gildin (1983) discorre que na filosofia rousseauísta há uma defesa: a de que a lei e a ordenação política não sejam tão rígidas a ponto de impossibilitar a declaração de estado de emergência e conferir provisoriamente um poder excepcional a um ditador ou mais homens. Esse procedimento pode ser realizado sem minar o Estado ou as leis se realmente estiver em face de uma conjuntura de gravidade e os poderes cruciais para o enfrentamento dessa conjuntura forem imputados a um ditador por um reduzido intervalo de tempo.

tem o direito de elaborar leis²⁰. Tal medida ocorria no momento em que um dos cônsules admitia um ditador. Essa admissão era realizada na calada da noite e em sigilo, afirma Rousseau, pois o fato de se nomear um homem que devida a circunstâncias se situaria acima das leis, produzia um desconfortável constrangimento entre os membros da ordem republicana. Previamente a esse ponto de vista exposto pelo genebrino, a utilização desse recurso (a ditadura) e o constrangimento por ele suscitado também foi destacado por Maquiavel nos *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Segundo o secretário florentino,

[...] a criação do ditador representava alguma vergonha para os cônsules, que, sendo dirigentes da cidade, passavam a dever obediência como os outros, e pressupondo que daí nasceria algum ressentimento entre os cidadãos, estabeleceram que a autoridade de escolher o ditador coubesse aos cônsules, acreditando que, quando acontecesse algo que levasse Roma a precisar desse poder régio, eles o constituiriam de bom grado, e que, fazendo-o eles mesmos, a dor seria menor. (MAQUIAVEL, 2007, p. 108).²¹

Maquiavel admite que, mesmo gerando constrangimento, certas situações, inevitavelmente, demandavam a nomeação de um ditador. Mas prevendo a possibilidade de que os ditadores extrapolassem os limites de sua autoridade, o autor dos *Discursos* recomendava a constante vigilância da atuação do ditador e ressalta a necessidade de que o período de atuação da ditadura fosse curto, como um pressuposto fulcral para não se tornar prejudicial à República.

Retomando a perspectiva rousseauniana, observa-se que era usual nos primórdios da República, na Roma antiga, valerem-se do artifício da ditadura, principalmente porque os Estados não desfrutavam ainda de condições razoáveis que os permitissem equilibrarem-se exclusivamente à custa da robustez de sua organização. Pelo fato de ser uma prática habitual, não havia o receio de que o ditador violasse os limites de sua autoridade e tampouco que ele se esforçasse em manter-se em seu encargo um tempo maior do que o estabelecido. O que sucedia era justamente o contrário, pois se acreditava que um poder de tamanha responsabilidade significava um ônus imenso para o seu detentor. Com efeito, havia uma premência em revogá-lo o quanto antes, julgava-se que “ocupar o lugar das leis” (ROUSSEAU, 1964, p. 456)²² fosse uma função torturante e arriscada. O

²⁰ Isso significa que a vontade geral ao designar um ditador assume o compromisso de sujeitar-se a ele na qualidade de agente do poder executivo limitado pelo seu mandato. Por conseguinte, a vontade geral mantém a sua singularidade natural: a de ser intransmissível e mesmo silenciada e terá seu poder armazenado para quando for restabelecida, mantendo a possibilidade de ser enunciada novamente. A pedra de toque que diferencia com clareza a noção de ditadura exposta pela filosofia política rousseauniana das ditaduras modernas – em ordens políticas já degeneradas – é que nessas últimas a figura do ditador geralmente emerge como um hipotético representante do povo, uma espécie de “salvador da pátria”, com poderes ilimitados e governa prescrevendo leis discricionárias e a seu bel-prazer. Rousseau, semelhante a Maquiavel, ao remontar à ditadura tem como ponto de partida o exemplo de Roma na antiguidade, essa referência por si só já nos permite compreender a ditadura como uma ferramenta republicana a ser recorrida em episódios adversos. De maneira condensada, o ditador, pelo prisma de Rousseau, é um funcionário público, ligado ao poder executivo que, dada as circunstâncias, é nomeado interinamente para buscar meios viáveis de solucionar a crise, mas não perde o status de funcionário.

²¹ *Discursos*, Livro primeiro, cap. 34.

²² “A place des loix.” (*Du Contract Social, Oeuvres complètes*, v. III. Tradução nossa).

escritor genebrino sublinha, além do mais, que não é o risco de descomedimento que o orienta a advertir acerca do possível uso excessivo desse poder, mas sim que ele viesse a se tornar menos temeroso do que de fato era preciso, e caso incidisse no equívoco de unicamente identificar o desempenho de uma função tão séria e arriscada como uma mera atribuição de pouca importância.

No que tange ao final do período republicano, Rousseau avalia que os romanos tornaram-se mais diligentes e começaram a economizar o uso do recurso da ditadura, porém, o fizeram eximindo-se dos critérios necessários. Essa postura temerária e destituída de preceitos quanto ao uso do recurso da ditadura mostrou-se incongruente, pois um ditador, dependendo da situação, serviria como dispositivo para intervir em favor da liberdade e em tempo algum em oposição à ela. Almejando ilustrar sua argumentação, o filósofo genebrino defende que esse posicionamento deflagrou o equívoco romano de não se designar um ditador no episódio conspiratório de Catilina²³, por exemplo. Uma conspiração que, se fosse confrontada como um assunto interno e tratada por um ditador amparado legitimamente pelas leis, certamente seria, com prontidão, eliminada. Não adotando tal atitude, a conjuração apenas foi contida por obra de causalidades que jamais se deve esperar.

Em contrapartida, explica Rousseau, “o Senado se contentou em conferir todo o seu poder aos Cônsules” (ROUSSEAU, 1964, p. 457)²⁴. Provavelmente isso ocorreu devido a um enfraquecimento do Senado. Reportando-nos à figura de Cícero, apenas com o intuito de abrir um parêntese, podemos atestar que foi devido a uma catástrofe nacional²⁵ responsável por aumentar o custo de vida do povo que se instaurou um cenário propício “para uma sedição, e ele obteve a nomeação de dois tribunos da plebe e pôde assim enfraquecer o poder e a influência do senado” (CICERO, 1994, p. 82)²⁶. Recuperando os apontamentos do parágrafo anterior e a ideia inicial deste, certifica-se que após verbalizar acerca da perda do poder do senado, Rousseau recorre justamente a Cícero. Segundo Rousseau, o pensador romano, pretendendo agir de modo eficaz, viu-se impelido a exceder tal poder em uma situação de extrema gravidade. Sua posição inicialmente foi abonada, não obstante, *a posteriori* sofreu uma reprovação²⁷, o

²³ Salústio narra que, constrangido por dívidas, Catilina ambicionou por uma nomeação no cônsul romano por meio de conjuração e extorsão. Sendo repreendido por Cícero no Senado, Catilina declarou publicamente hostilidade a Cícero e tentou assassiná-lo. Não alcançando seu objetivo, escapou para a Etrúria para comandar seu exército. Posteriormente, Roma o considerou adversário público e sendo capturado teve como punição a pena de morte. A conspiração de Catilina é uma consequência da maneira como a corrupção política havia se alastrado na República, como bem destacou Filgueiras (2008). Salústio frisa que a corrupção, nesse período, já havia se tornado uma prática habitual na política republicana em Roma e o dinheiro e o poder entraram na ordem do dia tornando-se ingredientes fundamentais para a edificação de um governo degenerado.

²⁴ “Le Sénat se contenta de remettre tout son pouvoir aux Consuls.” (*Du Contract Social, Oeuvres complètes, v. III*. Tradução nossa).

²⁵ Trata-se de um momento no qual o senado recomendava um remédio amargo para os cidadãos endividados, isto é, decretava as suas prisões. Contudo, em função dos excessos de um único homem deverdor que insuflou a indignação pública, todos os cidadãos encarcerados por dívidas recobram suas liberdades e a prisão por dívida foi revogada.

²⁶ “Par une sédition, il obtint la nomination de deux tribuns de la plèbe et put ainsi affaiblir le pouvoir et l’influence du sénat.” *La République*. Livre II, cap. XXXIV. Tradução nossa).

²⁷ Lourival Gomes Machado (1997) escreve que os poderes de senador que Cícero assenhorava não abrangiam o direito de sustar a convocação do povo referente a qualquer cidadão que fosse

que não se sucederia caso em seu lugar estivesse um ditador nomeado e detentor fidedigno de plenos poderes. A habilidade retórica de Cícero, contudo, lhe causou tamanho deslumbramento que entre a sua glória e a da pátria optou pela primeira, deixando de rastrear a maneira mais adequada para redimir a República – abdicando de seu poder e sugerindo a nomeação de um ditador – a fim de granjear os louros de uma glória individual. O desfecho foi tal que com enorme justiça Cícero foi exaltado como um verdadeiro salvador de Roma, mas mesmo seguindo os preceitos da justiça sofreu uma penalidade por transgredir as leis.

Jean Cousin (1964) adverte que a interpretação de Rousseau frente à digressão de Cícero registra o interminável embate entre a lei e o estado de exceção. Quiçá, porque há situações nas quais as leis existentes não comportam remédios eficazes para sanar uma dada crise, ainda assim, como não existem leis sem que haja homens para empregá-las, o equilíbrio entre as partes e a instabilidade das forças faz com que amiúde as leis tornem-se ineficientes, pois os próprios homens as impedem de serem aplicadas. Dito de outra forma, pode-se atestar prosaicamente que o problema político também é uma questão social, e igualmente a questão social tem um cunho moral.

A conclusão mais pertinente que Rousseau extrai da experiência romana, em nossa percepção, no que diz respeito à aplicação da ditadura é que, independente da forma e motivos pelos quais a comissão outorgará a função de ditador para um funcionário do Estado, será imprescindível estipular o curto período de sua atuação. Os contextos de crise demandam a instalação da ditadura e nesses casos não existe meio termo: assola-se ou liberta-se o Estado. Transcorrida a fase imperiosa, a ditadura logo deve ser removida, do contrário, sua permanência correrá o risco de se tornar uma tirania.

3 A CENSURA

Considerando que a ditadura, como se viu, se inscreve como um mecanismo com a finalidade de ser acionada em momentos de crise política, a instituição intitulada de “Censura”, delimitada no capítulo VII do Livro quarto do *Contrato social* se apresenta como mais um dispositivo republicano que tem a instituição romana de mesmo nome, como parâmetro, e, igualmente a ditadura se configura em um instrumento que pode contribuir para proporcionar vida longa à República, mas, diferentemente da ditadura, a censura tem uma função assaz particular.

condenado. Por conseguinte, a aplicação do suplício aos conjuradores que apoiavam Catilina se configurou em um abuso da lei. Em face do abuso, Clódio recomendou a criação de uma lei que penalizasse de modo geral cidadãos que perpetrassem abusos e excessos dessa natureza. Consequentemente, Cícero, antecipando-se à votação da lei, expatriou-se. Entretanto, outra lei foi elaborada especificamente para cuidar do seu caso e mediante essa lei no retorno da expatriação ele foi condenado. Jean Cousin (1964), todavia, observa que Cícero não foi condenado à expatriação, tampouco seu retorno foi uma graça como afirma Rousseau, pois não poderia haver graça se havia uma condenação a ser aplicada. Na visão do comentador, o filósofo de Genebra, confunde, nesse caso, o direito e a política, a equanimidade e a passionalidade. Tornando impossível assim extrair do caso de Cícero algo favorável ou em objeção à ditadura, o deslumbramento de Rousseau com o pressuposto da autoridade da lei o conduz a outro problema: o da lisura e suposta pureza da moral política.

Da mesma forma que no pensamento de Rousseau a enunciação da vontade geral pavimenta a elaboração da lei, a enunciação do julgamento público é realizada via censura. Como preâmbulo, tendo em vista que Roma serve de referência no engendramento da referida instituição, devemos recordar que uma das ocupações dos censores romanos consistia em administrar diligentemente os costumes públicos, penalizando atos que mesmo que em termos legais não representassem um delito, poderiam se constituir em uma ameaça para a República. Eis, preliminarmente, a função destinada por Rousseau à censura que, em seu arcabouço teórico, revela-se como suporte basilar – correlata à lei na seara jurídica – que cuida do zelo da opinião pública. A censura se expressa como um tipo de lei consuetudinária, à qual o magistrado incumbido de desempenhá-la utilizará em circunstâncias *sui generis*.

Yves Touchefeu (1990) ressalta que a simetria exposta por Rousseau entre a declaração da vontade geral que se expressará na lei, quando cotejada à enunciação do julgamento público, realizado pela censura, merece um afunilamento para uma melhor compreensão, a qual, em nosso entendimento, faz-se bastante pertinente. Para o comentador, no que tange à expressão da vontade geral, os cidadãos a enunciam diretamente, ao passo que a opinião é engendrada à custa de um processo decisório e o julgamento público exprime uma decisão que sujeita um indivíduo ao julgamento dos outros. Em síntese, nessa situação, o indivíduo é apresentado como alguém passivo.

Segundo o filósofo genebrino, o tribunal censório, de modo geral, não pode ser concebido como um órgão que encarna um modelo para a opinião pública. Ele se postula como um declarador e, caso se desvie de tal encargo, as resoluções que tomar não terão validade. Isso significa que o censor não personifica um moralista responsável por guiar a opinião pública, ao contrário, se ela não ratificar seus atos, esses não terão legalidade e serventia, semelhante à nulidade das deliberações do governo que são destituídas do amparo da lei.

Em conformidade com a interpretação de Hilail Gildin (1983), avaliamos que o censor preocupa-se com a “voz da lei” em uma República. À medida que a lei agrega ao caráter, gostos, costumes, paixões e preconceitos, tais elementos reunidos na lei suscitam as convicções de um povo no que diz respeito ao que é prodigioso ou desdenhável, que é, na leitura de Rousseau, a acepção de opinião pública. Não cabe ao censor fazer com que tal opinião seja a que ele gostaria que fosse, mas sim possibilitar ao povo manifestá-la. O encadeamento da voz da lei do censor é equiparável à correspondência entre a vontade geral e o governo, isto é, o censor fornece discurso à voz da lei e a emprega em oportunidades específicas. Assim, ele outorga a opinião pública um poder que lhe é escasso e torna a opinião pública ciente de seu poder.

Rousseau defende que não podemos diferenciar os costumes peculiares a uma nação dos objetos pelos quais ela tem uma relação afetiva, dado que eles estão intimamente ligados. Em sua perspectiva, é a opinião que determina quais serão os prazeres de um povo, portanto, avalia que:

Melhorai as opiniões dos homens, e seus costumes purificar-se-ão por si mesmos. Ama-se sempre aquilo que é belo ou que se julga belo. É, porém, nesse julgamento que surge o engano, sendo, pois necessário regulá-lo. Quem julga os costumes, julga a honra, e quem julga a honra, vai buscar sua lei na opinião. (ROUSSEAU, 1964, p. 458)²⁸.

O cidadão de Genebra complementa seu argumento, preconizando que a opinião pública que caracteriza um povo é proveniente de sua constituição. Mesmo que a lei não normatize os costumes, a legislação é o fator preponderante para a emanção deles. A saber, a legislação fomentará o alvorecer de costumes saudáveis à República. Por conta disso, a depauperação da legislação repercute na corrupção dos costumes, nesse caso, a missão do censor não terá mais eficiência alguma, uma vez que a própria legislação precedentemente não cumpriu com o esperado. Daí resulta que a censura apenas tem serventia na preservação dos costumes e não em sua restauração. A tarefa dos censores deve ser estatuída no decorrer da vigência das leis e não quando as leis falharem; visto que o malogro das leis tem um efeito cascata, ou seja, implica no insucesso de qualquer órgão alicerçador da ordem política que tenha legitimidade, seja no âmbito jurídico ou moral.

Hilail Gildin (1983) esclarece que no pensamento de Rousseau a censura, à primeira vista, somente surge e tem utilidade em Repúblicas robustas e saudáveis. Essa inferência guia o comentador a propor a seguinte questão: se a censura apenas é útil em Repúblicas com tais características, por que então ela figura-se entre os meios sugeridos para tornar uma ordem republicana resistente? Hilail Gildin julga que independente disso a censura pode contribuir para a preservação do estado, ainda que sua função perca a validade quando o estado já se corrompeu. A censura presta o seu auxílio, similarmente às outras instituições, mais quanto à dilatação da saúde e da força da ordenação política do que na superação de um estágio político degenerado.

Em poucas palavras, entendemos que a tarefa primordial da censura é a de conservar os costumes adequados à manutenção da República e mantendo-os como os asseveradores de sua durabilidade. Essa conservação inibirá a corrupção das opiniões, preservando a sua integridade mediante o uso de medidas sábias e, dependendo da situação, até mesmo as estabelecendo caso os costumes ainda estejam pouco compactados ou frouxos. Rousseau realça que esse mecanismo desconsiderado pelos seus contemporâneos era utilizado em Roma e com mais frequência ainda entre os espartanos. Sob a influência de extratos removidos dos *Ditos notáveis dos lacedemônios*, de Plutarco, e, procurando ilustrar a maneira como a censura operava, o autor genebrino relata que houve uma situação em Esparta na qual um homem de maus costumes sugeriu no tribunal censor uma proposição louvável ao conselho espartano, porém, os éforos, rejeitando a proposta apresentada por esse homem, convocaram um homem considerado de

²⁸ “Redressez les opinions des hommes et leurs moeurs s’épurèrent d’elles mêmes. On aime toujours ce qui est beau ou ce qu’on trouve tel, mais c’est sur ce jugement qu’on se trompe; c’est donc ce jugement qu’il s’agit de régler. Qui juge des moeurs juge de l’honneur, et qui juge de l’honneur prend sa loi de l’opinion.” (*Du Contract Social, Oeuvres complètes, v. III*. Tradução nossa).

bons costumes para anunciar a mesma proposição, sem repreender o primeiro homem ou exaltar o segundo. De modo categórico, esse ato corroborou a reputação de um e o desprestígio do outro. Por meio desse exemplo, pode-se notar a força dos costumes para elaboração da opinião pública e como a conduta pregressa de um homem servia de critério de juízo para o momento presente.

A TÍTULO DE CONCLUSÃO: COMO O “TRIBUNATO”, A “DITADURA” E A “CENSURA” PODEM CONTRIBUIR PARA A CONSERVAÇÃO DA REPÚBLICA?

Antes de confrontar essa última questão - retomando alguns pontos das instituições políticas que nos propomos analisar -, cumpre apresentar algumas palavras que corroborem com a hipótese estabelecida inicialmente²⁹: de que as instituições políticas presentes no livro quarto do *Contrato social* são inspiradas nas instituições romanas no período republicano de Roma. Para tanto, deve-se partir do pressuposto de que uma das peculiaridades que mais se destacam na filosofia de Rousseau refere-se à sua íntima conexão com a Antiguidade. O reconhecimento dessa conexão não se configura em uma novidade, pois encontramos claramente no *Discurso sobre as ciências e as artes* e na própria voz de Rousseau em suas *Confissões* diversas imagens resgatadas do período antigo. Além das obras do próprio genebrino, as interpretações que lemos nos livros *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, de Denise Leduc-Fayette, e, *Men & Citizens – a study of Rousseau's social theory*, de Judith N. Shklar, se inscrevem como um suporte interpretativo fundamental para compreendermos o elo rousseuista com a antiguidade.

Sabemos pelo próprio Rousseau que a sua primeira aproximação com o pensamento político republicano situa-se na sua infância³⁰, quando ele repousou seu olhar sobre as obras de Plutarco e mediante elas defrontara-se com os modelos políticos de Esparta e Roma³¹, e, inevitavelmente com as personalidades exímias presentes nos aludidos modelos. O vínculo com a antiguidade foi crucial para engendrar na teoria política rousseauiana, que atestamos no *Contrato*, o ideal de uma ordenação republicana fundamentada na igualdade, na liberdade, na vontade geral e na lei³², mais do que isso, também se mostrou decisivo para a instauração

²⁹ Embora tenhamos nos empenhado em valorizar as três instituições políticas (tribunato, ditadura e censura), devido a pouca importância dada a elas por parte de relevantes intérpretes; aqui, temos em vista defender a base romana dessas instituições, profundamente analisadas por Rousseau no Livro quarto do *Contrato social*.

³⁰ Lê-se no Livro Primeiro, das *Confissões*, a declaração de Rousseau de que a obra *Homens ilustres*, de Plutarco, era a sua favorita na infância. Foi com ela, que conheceu a figura de Brutus, deleitou-se inúmeras vezes com as narrativas sobre Grécia e Roma e, usufruindo da presença dos seus “homens ilustres” – sendo ele mesmo filho de uma república (Rousseau costumava se autodenominar de “cidadão da república de Genebra”) e de um pai que alimentava uma passionalidade pela pátria e com o qual tinha conversas enriquecedoras a partir dessas leituras, Rousseau constituiu assim o seu “espírito livre e republicano”, altivo e apaixonadamente contrário à servidão.

³¹ Ainda que indubitavelmente a referência à Esparta seja bastante relevante, aqui nos concentraremos apenas em Roma, pois desde o início dessa análise nos serviu de referência. Para um aprofundamento, ver mais em Denise Leduc-Fayette (1974) e Judith n. Shklar (1985).

³² Como se empenharam em demonstrar, Roger Masters (1968) e Newton Bignotto (2010).

de instituições políticas³³ com a finalidade de enfrentar problemas capazes de minar a saúde da República. Entre as referências políticas antigas de Rousseau, aquela que alvorece prematuramente em sua obra e gravita na órbita dos frequentes objetos de seus textos, indiscutivelmente é Roma que ocupa um espaço proeminente.

Semelhante ao subsídio de Plutarco para a construção da imagem histórica de Esparta, Tito Lívio, em sua *História romana*, nos fornece uma contribuição categórica para a produção de uma visão extraordinária da Roma republicana, reconhecida pela liberdade e modo de vida frugal. Tal visão disseminada pelo historiador romano foi determinante para que a “grandeza dos romanos”, seus assuntos habituais e singulares (amor à coisa pública e à liberdade, o respeito às leis e os costumes rigorosos e o desprezo à morte em detrimento da desonra) e a relevância incontestada de instituições políticas (o Tribunato, a Ditadura e a Censura, para a manutenção da república romana), se expandissem até meados do século XVIII. Certamente, Rousseau³⁴ foi um dos filósofos que absorveram essa visão, como se pode verificar nos seus elogios às figuras de Catão³⁵, Brutos e Numa, e, concomitantemente, nos capítulos do Livro quarto d’*O Contrato*, dedicados à perscrutação de instituições políticas influenciadas por instituições republicanas romanas.

Para Jean Cousin, a interpretação de Rousseau concernente ao período republicano de Roma é abarrotada de imprecisões e grande parte das palavras reiteradas pelo autor d’*O contrato* acerca de Roma não passam de fabulações. O estudioso acrescenta que Rousseau deturpa a imagem real de Roma e o que salta aos olhos de Cousin não são apenas as derrapagens cometidas, mas que há silêncios e negligências rousseauísta. Na vertente interpretativa de Yves Touchefeu, observa-se uma ênfase de que embora Roma represente para o pensador de Genebra um perfeito arquétipo de comunidade política, na realidade nela houve uma conjuntura de sucessivas bifurcações internas e que Rousseau tinha pleno conhecimento disso. Mas, optou por erigir uma espécie de alegoria política ímpar tendo como base suas leituras de Plutarco e de toda uma concepção ética e historiográfica que enaltecia a virtude heroica, a robustez das instituições republicanas e o amor à pátria imparcial dos antigos romanos. Tal leitura, porém, ao mesmo tempo, assinala as fortes divergências civis presentes em Roma. Touchefeu sublinha que, assim como Maquiavel³⁶, Rousseau também explicitou a

³³ A saber, as que buscamos examinar aqui.

³⁴ Na opinião de Bignotto, rastreando uma tendência proveniente do Renascimento italiano, Rousseau encontrou em Tito Lívio uma espécie de cicerone pelos séculos esplendidos de Roma.

³⁵ É interessante distinguir os dois Catões admirados por Rousseau. Um foi Marco Pórcio Catão, o Velho (234-149 a.C), mencionado pelo filósofo no *Discurso sobre as ciências e as artes*, e o outro foi Marco Pórcio Catão Uticense (95-46), convencionalmente chamado de “o Jovem” para diferenciar do seu bisavô, a quem temos em vista nesse momento.

³⁶ O diplomata florentino evidencia a importância que as discórdias tiveram para a durabilidade da República romana, principalmente quando examina a célebre questão dos humores e dos tumultos em seus *Discursos*. Como podemos verificar, nos capítulos 4, 5 e 13 do Livro primeiro dos *Discursos*, por exemplo. Para comparar as posições singulares de Maquiavel e Rousseau sobre essa questão, sugere-se como leitura “Maquiavel *versus* Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem-ordenada”. MOSCATELI, Renato. *Trans/Form/Ação*. Marília: Ed. UNESP, Marília, V. 38, 2015.

sua maneira como as discórdias internas foram determinantes para a longevidade da República romana.

Em primeiro lugar, deve-se admitir que, na mesma proporção que seus contemporâneos, Rousseau sofreu uma evidente influência da retórica de Tito Lívio. Tendo em vista suas inexactidões relacionadas a alguns fatos romanos e à efígie mítica propagada, não se pode rejeitar um fenômeno que salta de Roma e impressiona o autor genebrino. Concerne-se ao verdadeiro fenômeno que arrima a República romana, o qual merece ser avaliado: o fenômeno ético³⁷. A imagem romana é especialmente ética. A Roma republicana é um fato historicamente prodigioso, em que há um liame que liga os cidadãos a um império da virtude e ao cultivo da felicidade pública. Tal imagem romana reverbera na prática a busca de realização teórica dos anseios do pensamento político de Rousseau.

Em segundo lugar, analisando os comentários de Cousin e Touchefeu, pode-se dizer que existem ambiguidades e possivelmente equívocos na maneira como o pensador de Genebra descreve o modelo romano e suas instituições³⁸ no *Contrato*. Todavia, entendemos que essa corroboração não extrai a relevância de sua reflexão política, especialmente porque ele busca esteio em Roma com o objetivo de explicitar que em outros tempos havia regimes políticos mais saudáveis do que os do seu próprio tempo. Quem confirma a nossa interpretação é Leduc-Fayette ao sustentar que a abordagem rousseauiana não parte exatamente de fatos, mas toma como referências ordenações políticas antigas para instrumentalizar críticas aos modelos do século XVIII e buscar suporte para a construção de seus próprios conceitos. Robert Derathé (1964), por sua vez, justifica que mesmo quando se apoia no modelo romano, o objetivo de Rousseau é tão somente estabelecer os princípios do direito político³⁹ e não há um claro interesse de sua parte em examinar os pormenores do regime romano, uma vez que essa postura poderia conduzi-lo ao risco de sair do âmbito de um tema geral e abstrato.

Tendo empreendido demonstrar alguns aspectos que denotam a relação de Rousseau com a antiguidade (romana) e como algumas instituições republicanas de Roma servem de amostras para enrobustecer o repertório teórico rousseauísta, dando ferramentas a ela para encarar problemas do seu século, cabe, doravante, recapitular a indagação inicial, isto é, como o “Tribunato”, a “Ditadura” e a “Censura” podem contribuir para a conservação da República? Diante dessa questão, podemos afirmar que, ao longo do *Contrato social*, Rousseau apresenta vários indícios de que a República tende naturalmente a se degenerar ou se

³⁷ Leduc-Fayette preconiza a tese de que o mito romano é primeiramente um mito ético. Segundo a intérprete, para Rousseau ética e política não são dissociáveis. O fenômeno da Roma republicana é um exemplo no qual se pode atestar a confluência entre ética e política.

³⁸ Aqui visamos, evidentemente, aquelas que analisamos nesse artigo.

³⁹ Considerando não apenas os capítulos dedicados às instituições inspiradas em Roma no *Contrato social*, mas, além disso, os capítulos acerca das circunstâncias concretas que afetam a organização do corpo político, por exemplo, os capítulos de 7 a 11 do livro 2 e o capítulo 8 do livro 3, devemos ter em vista os comentários de Salinas Fortes (1976). Em sua percepção, Rousseau não se preocupou somente com os “princípios do direito político” entendidos como direito em si, já que com ele se ocupou, de modo significativo, como terreno de possibilidades do direito. Esse terreno – condições peculiares de existência de povos empíricos – é primordial para o êxito do trabalho do legislador que lança as bases da República.

corromper. Essa convicção faz com que a busca pela durabilidade da ordenação republicana entre na ordem do dia da reflexão política rousseauiana. A durabilidade é justamente o que mobiliza o escritor genebrino a expor no livro quarto do *Contrato* uma série de instituições que podem ser compreendidas como ferramentas que contribuirão para preservar a República diante das intempéries políticas do tempo.

Embora Rousseau, por exemplo, ao reportar ao tribunato romano compartilhe claramente com a interpretação de Montesquieu de que os tribunos romanos desempenharam de maneira inadequada a sua função, usurpando os poderes que deveriam tão somente regular, de maneira geral, o seu poder descomedido colaborou frontalmente na elaboração de leis eficientes na garantia da liberdade julgava que a instituição do tribunato possuía validade, evidentemente que, para tanto, o seu exercício deveria se manter em conformidade com os propósitos favoráveis ao bem-estar da ordem política. Provavelmente, por conta disso, no *Contrato* o tribunato é postulado como um mecanismo de importância irrefutável para, como se viu, garantir um nexos apropriado na relação de forças entre os membros que constituem a ordenação política. Visto que, como enfatiza Rousseau, quando o tribunato age com sensatez ele personifica um suporte resistente na sustentação de uma constituição. Ao operar como ponto de equilíbrio entre os poderes (soberano e governo), o tribunato assegurará os direitos de ambos e atuará como verdadeiro guardião das leis contribuindo assim indubitavelmente para a preservação da República.

Se o tribunato pode ser entendido como uma instituição que assume a incumbência de preservar as leis, a ditadura, por sua vez, refere-se a uma magistratura a ser utilizada em situações emergenciais, mas que só poderá desempenhar a sua função se lhe for outorgado o direito de executar atos que, em conjunturas habituais, seriam facilmente identificadas como violações das leis. Em tais situações, um cidadão adquire um poder magnífico buscando o que Rousseau denomina de “salvação da pátria”. O emprego desse poder por um cidadão fará com que as leis sejam silenciadas e a autoridade soberana seja momentaneamente interrompida. Considerando a concentração, praticamente irrestrita, dos poderes no que se refere à aplicação do instrumento da ditadura, Rousseau deixa claro que a duração no uso desse instrumento necessita ter um tempo bastante curto e deve-se impedir que seja prorrogado. É interessante registrar que em circunstâncias nas quais o ditador não consegue realizar a sua faina no tempo estabelecido, isso expressa que ele é destituído de capacidade para cumprir a atribuição que lhe foi determinada ou a crise se mostra com tamanha gravidade que mesmo alguém concentrando poderes excepcionais não conseguirá solucioná-la. Independente dos fatores, prolongar a duração da vigência do ditador representaria uma abertura para algo bastante temerário, isto é, para o fato de o poder se debruçar nas mãos de um usurpador. O que Rousseau revela ao colocar a ditadura no rol das instituições viáveis para a manutenção da República é que ela deve ser compreendida como um medicamento amargo a ser recomendado somente quando os demais paliativos para combater uma doença (crise) que acometa a República não surtirem o efeito desejado. A ditadura, em nossa leitura,

pode contribuir para a longevidade da República, todavia só deve ser convocada em circunstâncias extremas e suas doses devem ser em pequenas medidas como forma de proteger a ordem política de uma falência definitiva.

Tendo em vista as funções do tribunato e da ditadura na preservação da República, a censura pode ser reconhecida como um mecanismo exequível na manutenção da ordenação republicana em longo prazo, mas ao reverso das outras instituições tratadas, ela tem um papel bastante peculiar, ou seja, ela versa a respeito da alçada dos costumes na política. Sob a pena rousseauísta, verifica-se que uma ordem política saudável demanda, além de um arranjo jurídico apto em fomentar meios para garantir a liberdade de seus partícipes, concomitantemente, os costumes adotados com o intuito de conduzir o comportamento dos cidadãos devem ser propícios para a realização de seu objetivo. Rousseau, convencido da relevância que os costumes têm para a liberdade de um povo, defende no capítulo sobre a “Divisão das leis” no livro segundo do *Contrato*, que eles são como leis, mas leis gravadas “nos corações dos cidadãos; que faz a verdadeira constituição do Estado” (ROUSSEAU, 1964, p. 394)⁴⁰. Desse modo, enquanto as leis caducam, os costumes as reavivam e influenciam diretamente para “conservar um povo no espírito de sua instituição e insensivelmente substitui a força da autoridade pelo hábito” (ROUSSEAU, 1964, p. 394)⁴¹. Assim, quando um povo adquire costumes oportunos para enrobustecer o pacto social, os vínculos que ligam seus integrantes tendem a permanecer com a passagem do tempo e servirão como base fidedigna da República.

Ora, constata-se que no *Contrato* o cidadão de Genebra assinala a função decisiva da censura na manutenção da integridade dos costumes. Deve-se lembrar, como se viu, que a censura igualmente opera como uma entidade responsável por apresentar “a declaração do julgamento público” o que significa dizer que é encarregada de executar a “lei da opinião pública”, como esclarece Moscateli (2010), em circunstâncias específicas que surgem cotidianamente na República. Contudo, convém recordar ainda que a censura não se configura em um juiz que avaliará a opinião pública, mas sim em um tipo de ferramenta a ser empregada quando for imprescindível evidenciar a opinião pública. Segundo Rousseau, a censura pode ser profícua na conservação dos costumes e eficaz em impedir o advento da corrupção dos costumes fundamentais para a manutenção da República.

Pode-se afirmar ainda, mediante a análise realizada, que as três instituições examinadas – cada uma à sua maneira – podem contribuir claramente para asseverar a longevidade da República. Ao inscrever a necessidade dessas instituições em uma ordenação republicana, Rousseau expressa uma preocupação atemporal com o alvorecer de problemas políticos iminentes e talvez inevitáveis ao regime republicano, ao mesmo tempo em que busca apresentar instrumentos para confrontá-los e possibilitar assim uma vida longa à República.

⁴⁰ “Dans les coeurs des citoyens; qui fait la véritable constitution de l’Etat.” (CS, XII, II. OCR3. Tradução nossa).

⁴¹ “Conserve un peuple dans l’esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l’habitude à celle de l’autorité” (CS, XII, II. OCR3. Tradução nossa).

REFERÊNCIAS

- BIGNOTTO, N. *As aventuras da virtude – as ideias republicanas na França do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- CÍCERO, Marco Túlio. *La République*. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *On the commonwealth and on the laws*. New York: Cambridge University Press, 1999.
- COUSIN, J. *Rousseau interprète des institutions romaines dans le Contrat Social*. In: Etudes sur le Contrat Social de Jean-Jacques Rousseau, Actes des Journées de d'études tenue a Dijon. Paris, 1962.
- DERATHÉ, R. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: VRIN, 1950.
- _____. *L'Homme selon Rousseau*. In: Études sur le Contrat social de Jean-Jacques Rousseau: Actes des journées d'études organisées à Dijon pour la commémoration du 200e anniversaire du Contrat social: Dijon, 1964, 203-2017.
- FILGUEIRAS, F. *Corrupção, democracia e legitimidade*. Belo Horizonte, UFMG, 2008.
- GILDIN, Hilail. *Rousseau's Social Contract – The design of the argument*. The University Chicago Press. Chicago and London, 1983.
- LEDUC-FAYETTE, Denise. *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*. Paris: VRIN, 1974.
- LÍVIO, Tito. *História romana*. São Paulo, Paumape, 1990. (6 volumes).
- LOBRANO, Giovanni. Dottrine dela 'inesistenza' dela Costituzione e il "modelo del diritto pubblico romano". *Diritto@Storia: Rivista Internazionale di Scienze Giuridiche e Tradizione Romana*. Sassari, ano 5, n. 5, nov. 2006.
- MACHADO, Lourival Gomes. *Homem e sociedade na teoria política de Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: EDUSP, 1968.
- MAQUIAVEL, N. *Discurso sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- MASTERS, R. *The political philosophy of Rousseau*. Princeton: University Press, New Jersey, 1968.
- MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e da sua decadência*. São Paulo: Saraiva, 2005.
- _____. *O espírito das leis*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores).
- MOSCATELI, Renato. *Rousseau frente ao legado de Montesquieu – história e teoria política no Século das Luzes*. Porto Alegre, EdiPUCRS, 2010.
- _____. Maquiavel versus Rousseau: as divisões sociais e seu papel em uma república bem-ordenada. *Trans/Form/Ação*. Marília: Ed. UNESP, Marília, V. 38, 2015.

PLUTARCO. *Les vies des hommes illustres*. Amsterdã: Zacharie Chatelain, 1735, tomo 1.

ROUSSEAU, J.-J. *Oeuvres complètes*. Paris, 1959-1995. (5 Volumes).

_____. *Confissões*. São Paulo. Edipro. 2008.

_____. *Do Contrato Social*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores). Notas de rodapé de Lourival Gomes Machado.

_____. *Discurso sobre as ciências e as artes*. São Paulo: Nova Cultural, 1997 (Os Pensadores). Notas de rodapé de Lourival Gomes Machado.

SALINAS FORTES, L.S. *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática. 1976.

SHKLAR, Judith N. *Men & Citizens – a study of Rousseau's social theory*. Cambridge University Press: New York, 1985.

TOUCHEFEU, Yves. *L'Antiquité et le cristianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*. Oxford: Voltaire Foundation, 1990.

VAUGHAN, C. E. Leading ideas of the *Contrat social*, as modified by the influence of Montesquieu. In: ROUSSEAU, J.-J. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915. 2 V. v. 1.

_____. Footnotes for *Du contrat social*. In: ROUSSEAU, J.-J. *The political writings of Jean-Jacques Rousseau*. Cambridge: Cambridge University Press, 1915 (a). 2 V. v. 2.

Recebido em: 22-08-2018

Aceito para publicação em: 26-11-19

HEIDEGGER E A FILOSOFIA DO SALTO

HEIDEGGER AND THE PHILOSOPHY OF THE LEAP

RODRIGO AMORIM CASTELO BRANCO¹
Universidade de Brasília (UnB) – Brasil
rodrigocasbranco@gmail.com

RESUMO: O intuito deste texto é fazer uma abordagem fenomenológica a respeito da terceira juntura (*Fügung*) das *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Buscamos discutir de que modo o salto (*der Sprung*) é uma forma de passagem do primeiro princípio do pensamento (filosofia como metafísica) ao outro princípio do pensamento (meditação filosófica acolhedora do ser (*Seyn*) em seu profundo velamento). O salto é irrepresentável, não é passível de ser modulado por nenhum cálculo ou representação do ente, uma vez que saltar, segundo as meditações de Heidegger, indica lançar-se em uma via totalmente outra do percurso ôntico seguido pela metafísica em toda a história ocidental. O salto é o deslocamento do ser-aí (*Da-sein*) da zona da entidade rumo ao acolhimento da recusa do ser. Nesse sentido, o ser-aí recebe o fundamento na sua mais singela e profunda vigência, isto é, como o Nada do ente e como fosso abissal (*Ab-grund*).

PALAVRAS-CHAVE: Heidegger. Salto. Ser. Ser-aí. Nada.

ABSTRACT: *The purpose of this text is to make a phenomenological approach to the third juncture (Fügung) of Contributions to philosophy (Of the Event). We seek to discuss how the leap (der Sprung) is a form of transition from the first principle of thought (philosophy as metaphysics) to the other principle of thought (welcoming philosophical meditation of being (Seyn) in its profound veiling). The leap is unrepresentable; it cannot be modulated by any calculation or representation of the entity, since leaping, according to Heidegger's meditations, indicates launching into a path totally different from the ontic path followed by metaphysics throughout Western history. The leap is the displacement of the being-there (Da-sein) from the zone of the entity towards the acceptance of the refusal of being. In this sense, the being-there receives the foundation in its simplest and most profound validity, that is, as the Nothing of the entity and as abyssal moat (Ab-grund).*

KEYWORDS: Heidegger. Leap. Being. Being-there. Nothing.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este trabalho demarca *o salto (der Sprung)* como questão fundamental a ser discutida durante todo o percurso do texto. Escolhe-se essa temática porque se trata da juntura (*Fügung*) essencial meditada por Heidegger nas *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)* [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-38, GA 65], que permite mirar, originariamente, o primeiro princípio do pensamento como metafísica, este calcado em elementos como presença, entidade, representação e maquinação.

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade de Brasília (UnB).

O salto, aqui meditado, indica a possibilidade do ser, por si mesmo, doar-se ao ente, deslocando-o do mundo do nivelamento técnico-metafísico. Nesse sentido, as reflexões deste texto visam, a partir das meditações de Heidegger, discutir acerca do grau de estranheza que o ser gera no ente por ser abismal, vindo à tona em caráter de Nada anulador (*nichtiges Nichts*). O que é anulado não é o homem: a sua maquinação (conceituação) é o que se torna falível perante o Nada. Importa dizer, a partir desse anúncio, que saltar significa rumar para um modo cuidadoso de acolhimento do mistério irrepresentável que o Ocidente, durante milênios, não experienciou, dado que esteve retido no mundo da presença. Fica esclarecido, assim, que o outro pensamento que Heidegger busca (o pensar que salta) não é uma continuidade da Mesmidade (estar em meio ao ente total e em suas representações). O referido autor tenta a via fenomenológica que deixa o fundamento se doar e trazer uma dádiva ao ente humano: o simples pensar, de outro modo, além da representação ôntica.

A obra de Heidegger que mais auxilia nas reflexões aqui propostas tem como título, em tradução portuguesa, *Contribuições à filosofia*. Ela declara que o salto é um evento da história do ser (*Geschichte des Seyns*) que se dá ao ser-aí (*Da-sein*) e que desponta para a transição do primeiro princípio (filosofia como metafísica) à profundidade abismal do outro princípio do pensamento (meditação que acolhe o ser (*Seyn*)² em seu singelo velamento). Isso significa que o homem ingressa em um momento que até então não tinha se dado na história. Ele se encontra em uma instância inteiramente distinta das épocas que já ocorreram.

Nessas considerações iniciais, indica-se um certo cuidado. Que não se confunda salto como fim abrupto da metafísica, isto é, como fim imediato do primeiro princípio (*der erste Anfang*), porque este ainda estará presente por certo tempo na transição e, possivelmente, até mesmo no outro princípio (*der andere Anfang*). O que está em processo de transição é desconhecido, pois se trata de um princípio não elucidado pela racionalidade, e tampouco se dá como um evento humano. Assim, todos aqueles muito “próximos da vida”, como diz Heidegger, não pressentirão ou compreenderão o advir do ser (*Seyn*), dado que o vitalismo, o biologismo, o antropologismo, o tecnicismo e tantos outros vários -ismos nos quais o homem está inserido ainda obstruem e interditarão o espaço para o acontecimento apropriador, isto é, para o Nada. De toda forma, o ser acontece e apropria o homem, este queira ou não, uma vez que aquilo que não lhe convém chega, o perpassa, porque a essência, anuncia Heidegger, é vizinha e íntima do ser-aí (*Da-sein*). Tal intimidade é a questão discutida na primeira seção deste trabalho, ingressando e sendo debatida, também, nas partes subsequentes deste texto.

² Não escrevemos *Sein*, mas *Seyn* como “y” para indicar que o ser do qual falamos é o fundamento diverso de qualquer representação ôntica. *Seyn*, portanto, é o Nada do ente que não se deixa calcular por predicções. Na língua inglesa, assim como no idioma alemão, substitui-se a vogal “i” pelo “y” para grafar o ser como *beyng*. No português, Marco Antônio Casanova traduz *Seyn* por “seer” em *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. No artigo aqui em questão, decidimos continuar com a palavra ser em sua forma usual no português, mas sempre nos referindo à total diferença ontológica e abismal entre ser e ente. Nas citações, claro, mantivemos a grafia “seer” do tradutor.

I O NADA (*SEYN*) SE AVIZINHA AO SER-AÍ (*DA-SEIN*)

Podemos iniciar esta seção do trabalho anunciando que o salto é a mais pura intimidade do ser (*Seyn*) com o ser-aí (*Da-sein*). É no salto, este evento impossível de ser mensurado ou calculado pelo “poder” representativo da razão, que o Nada se avizinha e o ser-aí pode se tornar o seu preservador. Suspende-se, nessa perspectiva, qualquer vontade de domínio sobre o mistério escapante do ser, desejo este de cálculo que perdurou durante séculos no Ocidente desde a filosofia platônica.

A questão precípua da transição ao salto é a preparação para a de-cisão (*Entscheidung*) fundamental, haja vista que se trata de uma mudança de rumos e de outra estruturação de mundo não condicionada pela vontade de poder humana. Trata-se do ou-ou do qual o homem não pode se desviar, porque o evento do ser que se apropria dos entes na história atual não deixa restar esconderijos ou regiões para desvios. O não-desvio do ou-ou acontece porque a nadificação do ser, isto é, a sua essência atinge o homem, fazendo-o se posicionar, de uma forma ou de outra. Nesse sentido, o ente humano decide porque foi arrebatado pela doação fundamental do ser. Aqui emerge a de-cisão geradora de uma cisão ou não. Não há cisão se o homem insistir no primeiro princípio em que impera a metafísica. A de-cisão se dá entre dois caminhos: ou se estabiliza no processo de modulação metafísica ou, seguindo outro caminho, ruma-se ao outro princípio e decide-se pela sua paulatina e longa preparação. Trata-se de “um salto da confrontação (conexão de jogo) com o primeiro início³ e sua história” (HEIDEGGER, 2015, p. 226).

A história da metafísica (*die Geschichte der Metaphysik*), entendida por Heidegger como a história do primeiro princípio (*die Geschichte des ersten Anfangs*), “experincia” o ser como *essentia*, ἰδέα (*idéa*), isto é, como o *a priori* – o extra-fundante, o que há de mais vigente. A essência, amiúde sob a égide do conceito, foi compreendida a partir da entidade do ente. Ela, ao mesmo tempo em que ser esteve “além” do ente, tornou-se o mais comum e o mais conhecido, porque foi re-presentada como o absoluto pela tradição filosófica. Nos diversos posicionamentos ontológicos dos ocidentais, o ser esteve a serviço do ente como a *causa prima* passível de ser conhecida. Em perspectiva de virada e de mirada originária na “relação” com o ser, Heidegger anuncia, nas *Contribuições à filosofia*, o outro princípio do pensar (*andere Anfang*) no qual o ser-aí (*Da-sein*) é aquele que não mais violenta o fundamento com modulações, mas é aquele que suporta a clareira (*Seyn*) na qual, desde sempre e de novo, está imerso serenamente. Esta clareira vige como *Lichtung*, que se encobre no seu modo de *Ereignis*. O ente já não tem mais a primazia, porque “No outro início, todo ente é sacrificado pelo seer⁴ e, a partir daí, o ente enquanto tal obtém, pela primeira vez, a sua verdade”

³ Marco Antônio Casanova traduz os termos *der erste Anfang* da obra *Beiträge zur Philosophie* por “primeiro início”. No entanto, optamos pela tradução “primeiro princípio” durante todo o artigo, já que Heidegger diferencia início (*Beginn*) de princípio (*Anfang*). *Anfang* indica o instante principal que funda épocas e permanece vigente na história. *Beginn* evidencia o momento inicial de um caminho já principiado. Do mesmo modo, traduzimos *der andere Anfang* por “outro princípio”.

⁴ Como salientamos anteriormente, Marco Antônio Casanova traduz *Seyn* por seer nas *Contribuições à filosofia*.

(HEIDEGGER, 2015, p. 226). Eis, aqui, o grande salto: o ente que está ingresso na dimensão da senda originária não por vontade de poder, mas por convocação do ser mesmo.

Heidegger é um pensador vinculado ao outro princípio do pensamento. A metafísica que investigou o ente enquanto ente não meditou sobre a não-entidade do fundamento. Nesse sentido, o ser não-ôntico anunciado por Heidegger é visto como um mistério, uma estranheza pela ontologia tradicional e por toda e qualquer forma de maquinação⁵ (*Machenschaft*) acostuada ao mundo da presença. Mas por que tal estranhamento na juntura (*Fügung*) do salto? Gadamer nos auxilia a compreender essa questão:

O *logos* não pode mais ser pensado como tornar aquilo que está presente manifesto, o “ser” não mais como algo supremo ou inferior presente e como algo presente para si mesmo. Ao contrário, o ser não é nada assente, *no-thing* [...] Isso implica que o “mundo” não seja, então, a totalidade de todo ente [...] Ele [ser-aí] é muito mais um projeto jogado antecipativamente a si mesmo, ser como tempo (GADAMER, 2007, p. 36).

A filosofia do salto, em Heidegger, declara que o “saltar” não está situado na mera de-cisão do próprio homem em, na época em que se encontra, acolher o ser como não-ente. É a própria essência que se re-vela como não-ôntica. Esse modo de des-velamento e acolhimento do ser indica a “saída” do horizonte das modulações metafísicas. A racionalidade da tradição, a respeito do entendimento de ser, não é suficiente para a meditação acerca do salto (*Sprung*). Enquanto a tradição entende o ser como presença manifesta ou como entidade superior, as *Contribuições à filosofia* e a indicação de Gadamer meditam sobre o ser (*Seyn*) como não-coisa, não-ente, não-objeto, *no-thing*, *ni-enté*⁶. Assim, o mundo histórico e o próprio homem não são a partir do reino do ente. Pelo contrário, “o mundo munda” (*die Welt welte*) porque o acontecimento vigente (*Ereignis*) abre a história e, a partir disso, o ser-aí conquista o seu ser-si-mesmo como guardião (*Wächter*), acolhedor da verdade do ser e, a cada vez, é um projeto lançado no tempo, no mundo que munda para os entes. Em prisma fenomenológico heideggeriano, o salto é um acontecimento que a lógica científica não consegue tratar com a devida deferência, tendo-se em vista que ele escapa ao domínio do ente. Esse evento fundante é o modo de nadificação do próprio ser, que passa ao largo de preceitos dados à mão.

⁵ *Machenschaft* é traduzida por maquinação. Tal termo almeja trazer à tona o mundo da totalidade do ente, inserido na totalização do real, isto é, na dimensão da “fazeção”, da factibilidade constante na qual o Ocidente está inserido em contraposição ao silêncio e à quietude de uma espera sem expectativa.

⁶ De acordo com o texto *Antologia Bilíngue*, em língua italiana, “Para a negação se usa: *nulla, no, niente, né* [nada, não, nada, nem] (2012, p. 67). Como se pode notar, *niente* é traduzido, em português, por *nada*. Quando fazemos a relação do termo com o ser, em perspectiva heideggeriana, queremos demonstrar que o fundamento é nulo, é ileso à metafísica, porque não pode ser presenciado ou representado. Nessa chave de leitura, fazemos uma espécie de jogo linguístico com o termo *ni-ente* para anunciar ser como nada, ausente de conteúdo, não-dado, enfim, como o que escapa à totalidade do ente.

No parágrafo anterior foi dito que o ser-aí conquista a sua singularidade no salto. É um ponto crucial na filosofia de Heidegger não identificar ser-aí com o homem. Ao humano pode ser permitido ser-aí na medida em que ele se converte em guardião do ser, ou seja, quando não rejeita a suspensão de si em meio ao Nada. No texto *O que é a metafísica?* [*Was ist Metaphysik?*, 1929, in *Wegmarken*, 1919-1961, GA 9] Heidegger elucida essa questão significativamente (2008, p. 125): “Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada. Retendo-se no nada, o ser-aí está sempre para além do ente na totalidade. Esse estar para além do ente, nós designamos a transcendência”. Ser para além do ente na totalidade significa ser-aí, transcender o mundo do nivelamento cotidiano. Ser-aí, portanto, insinua uma abertura aos toques do Nada, pensamento acolhedor este que o homem da maquinação desconhece.

Aquele que acolhe o principal pode se singularizar. Aqui reside a abertura para o acontecimento apropriador (*Ereignis*), que prenuncia a prontidão ao silêncio e à quietude, modos pelos quais o ser-aí mais pode receber o que ele não pode calcular. Trata-se do próprio destino do ser se dando na dimensão dos entes. Quanto a essa questão, Heidegger pronuncia, na conferência *O princípio do fundamento* [*Der Satz vom Grund*, 1955-56, GA 10]:

Na medida em que o destino do ser toma a essência pensante do homem histórico na reivindicação destinável, apoia-se a história do pensamento no destino do ser [...] O destino do ser permanece, em si, a história essencial do homem ocidental, na medida em que o homem histórico é necessário no habitar edificante da clareira do ser (HEIDEGGER, 1999, p. 137).

Note-se como no salto não é o homem que salta. Acontece, de modo enigmático, que o ser salta, isto é, atravessa e toma a consciência do ser-aí, conduzindo-o ao pensamento. É o que Heidegger chama de reivindicação destinável, já que o acontecimento apropriador funda a historicidade, a estrutura de uma época e, assim, singulariza os humanos. Nessa ótica, para o autor, a história do Ocidente é a história do ser em seus envios essenciais para apropriar a vida. Essa visita ontológica indica que o ente não pode ser explicado e derivado a partir de uma entidade dada. O homem só pode ser compreendido e fundado a partir da verdade do ser.

Embora a destinação do ser seja reivindicar o homem, incumbindo-o na existência, fortuitamente este último avança no caminho do ponto fulcral dessa verdade. Isso se dá porque facilmente a humanidade se deixa satisfazer pelas modulações ônticas, sendo desapropriada do fundamento. Mas Heidegger insiste (2015, p. 230) que a transição, o salto como “transposição para a essência do ser”, é distinta de todo acesso representativo do ente. A verdade, assim, só pode vigor na insistência do ser-aí, na experiência do caráter de lançado no aí (*Da*), onde ocorre o acontecimento apropriador. É na temporalidade do ser-aí em que se doam os sentidos fundamentais da existência.

É na temporalidade do ser-aí que há em vista a unidade essencialmente originária do acometimento extasiante manifesto como clareira e, ao mesmo

tempo, como velamento, oferecendo o fundamento mais próximo para a fundação do ser-aí. “O tempo aqui [...] possui um significado completamente diverso, a saber, o significado da fundação dos sítios abertos da instantaneidade para um ser histórico do homem” (HEIDEGGER, 2015, p. 231). Mas, antes, a meditação aqui em vigor por Heidegger busca a permissão para um espaço de de-cisão (*Entscheidung*). O homem precisa experimentar a ausência de indigência (*Not der Notlösigkeit*) para compreender de que forma o ser o abandona e de que modo ele abandona o ser quando se petrifica na maquinação, isto é, na técnica. Esse espaço técnico do ente permite – compreendido em termos da própria história do ser em seu primeiro princípio – o abandono do ser e a elevação da carência de indigência.

O salto como o avizinhamiento originário, que pode romper com a carência de indigência do ente, não implica na divulgação de novas doutrinas para promover o progresso das engrenagens humanas ao ápice da evolução da cultura e de seus valores. Mais profundamente, zela-se por um deslocamento radical do homem ao interior de sua pobreza (*Armut*), a fim de que ele visualize a indigência na qual, desde sempre, esteve contido.

Na meditação 120 das *Contribuições* o salto indica – para clarear a condição do homem situado na carência de indigência – que o fundamento não é ôntico. No entanto, o ente nunca ficou aquém ou além do ser, posto que já se decidiu pela essência do acontecimento primordial. Isso significa que o homem, em todas as suas de-cisões, esteve imerso no aberto essencial. Por isso o salto: “o re-saltar da prontidão para o pertencimento ao acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 232). É aqui, nesse sítio clareante-ocultante que é possível compreender a acessibilidade (*Zugänglichkeit*) e a constância da abertura do fosso abismal (*Ab-grund*) no ser-aí (*Da-sein*). O ente só se torna histórico graças à apropriação por meio do evento nadificador que exige, de uma forma ou de outra, o ser-aí como suporte de doação. Mas por que a apropriação do ser é um evento originário em recusa (nadificado)? Para Heidegger, é justo esse caráter niilista do ser que o torna livre perante as re-presentações do ente. O ser como Nada não pode ser dominado (presenciado). A perspectiva do não domínio é o que faz ser “vir” como recusa. O saltar do ente implica em reconhecer que o ser avizinjado é escapante, estando sempre longínquo.

O salto faz com que se experimente, na história do Ocidente, a urgência de um outro modo de pensar que se subtraia às representações do ente. Poucos são os que chegam a essa altitude. E se o permitem fazê-lo, esses raros saltam por sendas distintas. Essa vereda transitiva é o que permite a fundação e o sacrifício do ser-aí. O ente renuncia ao seu “poder” de judicação para poder guardar, com deferência, os traços ontológicos provocados pela apropriação originária. A senda a partir da qual o ser acontece em intenso velamento, em um enlevo extasiante profundo traz à tona uma singularidade não-maquinal que permite a diferença. Trata-se do arrebatamento (*Entrückung*) abissal do Nada re-velador. Nesse sentido, salienta Heidegger:

Clareira e encobrimento, constituindo a essência da verdade, nunca podem, por isso, ser considerados como um transcurso vazio

e como objeto do “conhecimento”, de uma representação. Clareira e encobrimento são arrebatadores, de maneira extasiante, que voltam para o interior do próprio acontecimento apropriador (HEIDEGGER, 2015, p. 233).

O salto é o estranho caminho para dentro do sítio do acontecimento fundamental, dessa clareira (*Lichtung*) que se encobre. Não é o homem que vai para este “dentro”: ele é lançado nesse meio inabitual. Trata-se de uma balança que pesa para o imponderável, que coloca o *sendo* do ente (contíguo e habitual) no antes nunca experienciado. O salto é um direcionamento para as veredas mais misteriosas, silenciosas e estranhas a serem “vistas” pelo homem, a fim de incliná-lo para fora do habitual das metas e dos propósitos da cotidianidade. O saltar indica o próprio afetamento da verdade do ser como abertura de possibilidades históricas, de tal forma que o ser-aí, que está nessa conexão de jogo, no passe do primeiro princípio ao outro princípio do pensar, joga o projeto dessa verdade como projeto lançado (*Geworfenheit*), como aquele que é fundado pelo deixar-ser do fundamento. É nesse lançamento que o ser-aí pode experimentar a essênciação como abertura originária e se tornar partícipe do mistério.

Segundo Heidegger, o caráter de lançado do ser-aí só pode vir à tona nos acontecimentos fundamentais da história encoberta, quando o homem se perceber como indigente por estar perante o Nada do ser, o que o fará sentir a necessidade da de-cisão pelo não-necessário. Acontece que aquele que está em conexão de jogo (entre metafísica e salto no ser), originariamente, é jogado e projetado, é fundado e realizado. “Na medida em que aquele que joga, projeta, fala de maneira pensante ‘sobre o acontecimento apropriador’, desentranha-se o fato de que ele mesmo, quanto mais projetante ele se torna, tanto mais jogado aquele que é jogado já é” (HEIDEGGER, 2015, p. 236). Ora, aqui se aprofunda a meditação de que o ser-aí nada mais realiza autonomamente. O que ele possibilita, na sua facticidade de jogador jogado, é partir para se tornar si mesmo: “o que guarda o projeto jogado, o fundador fundado do fundamento” (HEIDEGGER, 2015, p. 236, grifos do autor). Quanto mais o ser-aí joga o jogo da verdade, sendo interpelado a saltar e salta, mais se vincula, adentra e se mistura a uma vigência ontológica.

Por que acontece o adentrar de uma instância (ser/*Seyn*) na outra (ser-aí/*Da-sein*)? Heidegger toca na questão do *comum-pertencimento* entre ambos e o fragmento textual de Luciana Ferreira esclarece essa questão:

Para o ente humano, o seu ser não é senão um *poder-ser* e, portanto, *possibilidades*. Assim, o ser não possui a forma de uma identidade [...] Pura abertura de possibilidades, o ser é ausência – um nada significante que fala, por meio do ente, os seus modos próprios. Embora diferentes, ser e ente se *copertencem*, ou seja, partilham a possibilidade do comum-acontecimento sem que um se identifique com o outro – o ente na luz e pela luz do ser, o ser na expressão do ente. Ambos íntimos e, contemporaneamente, distintos (FERREIRA, 2010, p. 41, grifos da autora).

O ser é compreendido como o aberto que se essencializa. É justamente por isso que ele não tem identidade, por ser pura abertura de possibilidades não calculadas ou determinadas. Trata-se de um Nada fundante, que muito diz por meio do ente, no entanto, aos seus próprios modos. É esse copertencer (*zusammengehören*), essa partilha que possibilita com que ser se anuncie no ser-aí, sem, com isso, haver identificação entre o fundador e o fundado. Acontece que o homem é aquele que é clareado pela essencialização originária e, assim, pode se expressar. Há uma intimidade entre as duas esferas, mas em cada época em que o principal se dá, a diferença ontológica é o que marca a íntima relação entre ser (*Seyn*) e ser-aí (*Da-sein*). No acontecimento apropriador há o estremecimento insondável que acontece quando o fundamento, em recusa, adentra no ente. O ser mesmo estremece e arrebatava o ente com o seu dizer essencializante.

O sentido do ser como recusa não deve nos inclinar a pensá-lo como simples recuo de uma partida iniciada. Contrariamente a isso, a recusa fundamental é a intimidade que atribui e demanda a vida. No estremecimento causado pelo fundamento, é atribuído ao ser-aí (*Da-sein*) se lançar no mundo para ser fundado essencialmente. É desse modo que o ente é convocado à verdade, é escalado originariamente. “O homem é requisitado por meio dessa requisição do próprio seer como o guardião da verdade do seer (ser homem como ‘cuidado’, fundado no ser-aí)” (HEIDEGGER, 2015, p. 237). A recusa ontológica é um modo próprio de convocação profunda do ser, que anuncia e aponta para a necessidade de enraizamento no elementar.

O “ser é como a recusa atributiva, o acontecimento da apropriação do ser-aí” (HEIDEGGER, 2015, p. 237). Esta meditação aqui anunciada faz ver como a fenomenologia heideggeriana é um manancial de ambiguidades. O caráter ambíguo dessa filosofia não traz dano ou perda de sentido. Pelo contrário, permite significados para além das modulações ônticas, técnicas ou calculantes. O pensamento de Heidegger acerca da vigência do ser tenta meditar sobre o principal de forma não-representativa, isto é, não violenta. A ambiguidade aqui se encontra nas palavras “recusa atributiva”, buscando pensar sobre o modo peculiar do acontecimento apropriador. Aqui surge a grande aporia em que a lógica ou a ciência não conseguem adentrar, uma vez que a essência que se apropria do homem rompe com o recorte racional do mundo maquinal. A técnica não entende como o ser pode perpassar a existência como recusa. Isso é ilógico e impossível para ela. Mas o que Heidegger quer dizer é: a nadificação do ser (sua recusa essencial) é o modo pelo qual o Nada mais apropria e atribui (demanda) o ente.

Apropriação aqui se entende como evento que gera guarda, que faz ver o ser-aí como a (de)morada do fundamento. O cuidado (*Sorge*) do ser-aí precisa edificar, cuidar do inabitual e da simplicidade reluzentes. A mediação metafísica, que busca se posicionar determinadamente acerca do ser, não tem tal cuidado. Ela, ao cercar o ente à zona da subjetividade, propicia, ainda mais profundamente, o abandono do ser (*Seinsverlassenheit*) e, com isso, há o maior esquecimento do sublime na era da maquinação, onde o cálculo se torna a própria verdade. Por isso, para Heidegger (2015, p. 237), a necessidade da viragem, posto que “É

somente por meio da queda e da reviravolta do ente que o ente bifurcado em maquinação e vivência e já calcificado [...] chega a ceder diante do seer”.

Cuidado implica em aguardar o envio insigne. De acordo com Heidegger, esse envio se dá atributivamente como retração, que apela ao silêncio, no qual a sua verdade pode ser compreendida como a clareira para o velamento. O desvelar-se é o desencobrimento da recusa, pois indica o seu próprio modo de se dar no mundo: uma doação retraída. Por isso, o acontecimento apropriador (*Ereignis*) é um evento estranho do outro princípio, porque, na medida em que acontece na história, denuncia-se, convoca o homem, mas essa requisição parte de um *não*, de um chamado invisível ao olhar maquinal, um Nada fundamental que muito fala, mas que raros o escutam.

A grande questão aqui é a ousadia do ente, suportada pela tonalidade afetiva essencial (*Grundstimmung*) da retenção (*Verhaltenheit*), a partir da qual o reconhecimento da pobreza e, conseqüentemente, da indigência ontológica, provocaria, nesse ente, o estímulo para o acolhimento da “voz” não-maquinal. Dessa forma, haveria espaço para o arrebatamento extasiante, que clareia o ser-aí, indicando, a ele, caminhos e possibilidades. Como essa vigência originária não pode ser comprovada por sistemas científicos, pelas induções e deduções do ente, ela é vista como um nada sem sentido. Por outro lado, Heidegger pensa tal vigor primordial, que funda entes e épocas, não apenas como algo que tem sentido, mas como a origem sustentadora de todos os significados da existência.

Heidegger apresenta, nas *Contribuições à filosofia*, a noção de extração acometedora⁷, que se dá àquele que se torna insistente (força) a ponto de pensar o originário e que possui seriedade para decidir e cindir a caminho de um outro princípio da história. Força e seriedade aqui não podem ser entendidos como o que se depara com a noção de bom e mau, derrocada ou redenção da tradição, filantropia ou hostilidade. Em outro horizonte de pensamento, Heidegger quer demonstrar que a inessência vigora como essencialmente necessária. A saída do inessencial (maquinação) está em direção ao mistério do ser a partir da força e da seriedade (cuidado e guarda) do ser-aí. O pensador anuncia:

Ser e tempo não é nenhum “ideal” e nenhum “programa”, mas o início que se prepara da essência do seer mesmo; não aquilo que *nós* repensamos, mas o que, contanto que tenhamos nos tornado suficientemente maduros, *nos* impõe a entrada em um pensar que nem fornece uma “existência”, mas que, ao contrário, “apenas” funda a verdade como o campo de jogo temporal no qual o ente uma vez mais pode ser sendo, isto é, pode se transformar na guarda do seer (HEIDEGGER, 2015, p. 239).

O prenúncio da abertura do ser em *Ser e tempo*, essa questão tão meditada nas *Contribuições à filosofia*, não é fruto de uma receita bem construída da

⁷ Termo presente na seção 125 *Ser e tempo* das *Contribuições*, p. 239. Trata-se de um acometimento originário e fundamental do ser (*Seyn*), que permite ao ente acolher e hospedar uma outra tração, uma *tração extasiante*. Assim, ele pode se repensar como projeto lançado, eks-tático em meio a possibilidades. É nessa forma de apropriação que o ser-aí passa a ver o mundo e a si mesmo a partir do mistério da essência do ser.

subjetividade da vontade, tampouco pode ser dita por um programa de pesquisa ou por um sistema: é um aceno do ser (*Seyn*) em sua própria vigência. É a maturidade do ser-aí, cunhada pela serenidade (*Gelassenheit*), que o permite reconhecer a sua indigência perante o Nada que o funda. Tal reconhecimento é o que faz do ser-aí o custódio (*Wahrer*) do fundamento.

Como vimos até aqui, a “relação” entre ser e ente é de complexa abordagem porque se trata de um copertencimento em choque – eclosão, mas retração do fundamento (ser) no ente fundado. Esse comum pertencimento, no primeiro princípio do pensar, foi visto sob a ótica ôntica, onde o ser se tornou a entidade máxima produtora do real. Todavia, aqui acontece um desvio acerca da questão do ser (*Seynsfrage*), pois, como afirma Heidegger (2015, p. 240, grifo do autor): “O seer só alcança sua grandeza se ele é reconhecido como aquilo de que o deus dos deuses e de que toda deização *precisam*”. Ora, o historicamente “usado” (“ser” como entidade), no salto, opõe-se a toda utilização, dado que, anterior a qualquer posição metafísica que queira definir um ente supremo como *causa prima*, o acontecimento apropriador acomete os “fundadores” de deuses.

O salto meditado por Heidegger é para o interior do abandono do ser que, no primeiro princípio, permaneceu inquestionado. Elucida-se a abertura do fosso abissal como o desdobramento da intimidade do ser com o ente, na medida em que todo ente o experimenta como recusa. A recusa aqui se dá por meio da vigência principal, esse evento que provoca, em termos kierkegaardianos, *temor e tremor*⁸, o estremecimento essencial a partir do momento em que ser ou o Nada se apropria da vida. No entanto, como o ente pode compreender esse Nada? É possível experienciá-lo, sendo que, do nada, nada emerge, como disseram os primeiros gregos? Heidegger (2015, p. 241, grifos do autor) nos responde: podemos compreender o Nada “*Como o excesso da pura recusa. Quanto mais rico o ‘nada’, tanto mais simples o seer*”. O Nada aqui não deve ser entendido na dimensão da nadificação vazia, pelo contrário, cuida-se para compreendê-lo como o que, em sua abundante recusa, a sua simplicidade diz e anuncia com fartura de sentidos, que podem ser escutados pelo mais profundo silêncio. Reiteramos: o Nada é a significância mais elevada, que muito se pronuncia na quietude. Acerca do dizer da quietude, Heidegger evidencia, no texto *A caminho da linguagem* [*Unterwegs zur Sprache*, 1950-59, GA 12]:

A consonância do quieto não é nada humano. Ao contrário. Em sua essência, o homem é como linguagem. A expressão “como linguagem” diz aqui: o que se apropria pelo falar da linguagem. O que se apropria, a essência do homem, é trazido pela linguagem ao seu próprio de maneira a permanecer uma propriedade da essência da linguagem, ou seja, da consonância do quieto. Essa apropriação se apropria à medida em que a *essência* da linguagem, a consonância do quieto, faz uso da fala dos mortais, no intuito de torná-la sonora como consonância do quieto para a escuta dos mortais. Somente porque os homens pertencem à consonância do quieto, os mortais têm a capacidade de, a *seu* modo, falar emitindo sons (HEIDEGGER, 2003, p. 24, grifos do autor).

⁸ Cfr. KIERKEGAARD, Søren. *Temor e tremor*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

Essencialmente, o ente humano é linguagem e só pode expressá-la porque, antes de tudo, é hermeneuta, naturalmente intérprete do mundo circundante repleto de significados. Contudo, por que o homem pode interpretar? De onde advém a fonte de suas interpretações? Qual é o fundamento hermenêutico que o torna um hermeneuta? Justamente o que não é humano é o que humaniza o homem, fazendo dele um ser imbuído de sentidos a serem expressos. A linguagem, embora expressa pelo ente, só pode vir à tona porque esta entra em intimidade, em consonância com a quietude (recusa originária), que se essência entre os mortais. A linguagem é um modo do acontecimento apropriador que se dá ao homem, para que este, ao seu próprio modo, possa se pronunciar. Os mortais dizem porque o não-dito advém, eles expressam sentidos e significados, porque são guardas do mistério e, desse modo, a essência da linguagem os acomete de forma vigorosa. Surgem edificações semânticas e hermenêuticas no mundo a partir do evento fundamental que se chama acontecimento apropriador (*Ereignis*). É aqui que há o pressentimento do ser (*Ahnung des Seyns*), porque este se apropria profundamente do homem. O acontecimento apropriador necessita de um si-próprio, de um si mesmo, isto é, daquele que pode sustentar, insistentemente, a simplicidade silenciosa do dizer primordial.

Na próxima seção deste artigo, o escopo é discutir justamente acerca do apelo essencial que convoca o ente, deslocando-o da unidimensionalidade do real. A argumentação, a seguir, gira em torno do advir ontológico nulificador (ser em caráter não representativo) que incumbe o ser-aí à proteção da verdade, ou seja, que o torna defensor do Nada frente às maquinações de um mundo técnico, o qual podemos chamar de esfera do *sim*, da correção e da certeza do ego.

2 O SER (NADA) SE DOA EM APELO AO ENTE E NÃO SEM ELE

Na seção anterior foi exposto, a partir da meditação de Heidegger sobre a juntura do salto, que o Nada se avizinha na temporalidade do ente. O que se busca refletir nesse momento de discussão é o porquê desse avizinhamo nadificante. Uma resposta simples, que será retomada durante toda esta fase do texto, revela-se: o Nada não acontece sem o elemento ôntico chamado ente.

O ser “é visto” a partir do ente, mas não é o ente. Aquilo que “não é”, é, de acordo com o pensamento nivelado do cotidiano, o nada. Essa posição negativista do nada o nulifica pejorativamente, tomando-o como um vazio que deve ser rejeitado. Nessa concepção habitual, não se vê a copertinência entre ser e Nada de forma mais originária. Ora, se o ser mesmo é o que se subtrai e se essência como recusa, é isso que permite a singela nulidade, a insigne doação do fundamento. É por meio dessa negatividade do ser que o Nada ganha a plena consistência de todo criar. No entanto, se o *sim* da factibilidade e das vivências define a realidade do ente, o *não* da negação é reprovado pela entidade. Seria, dessa forma, o *sim* corrente se elevando e emprestando medida a todo *não*. Mas a viragem do pensamento, nas *Contribuições à filosofia*, não almeja continuar no asseguramento do *sim* da tradição ontológica, pelo contrário, tem como escopo a apresentação

do acontecimento apropriador fundante do ser-aí, este pertencente à verdade (clareira ocultante), que é a essência própria do ser.

Na viragem do pensar das *Contribuições à filosofia*, emerge a essência originária que pensa o verdadeiro e, também, o ente. Nesse outro caminhar meditativo, o ser advém ao modo de um salto para o ente e essa experiência transmuta as antigas referências tidas acerca da entidade. Por conseguinte, o ser-aí e os raros de seu traço são levados a se posicionar a partir da instância do mistério para “fundarem” outra história. Mas que história é essa? Uma história do ser em caráter nulo para o ente e que provoque efeitos no ente. Nesse sentido, Heidegger diz:

Não é possível calcular se terá sucesso esse revolvimento do homem até aqui, isto é, a fundação anterior da verdade mais originária no ente de uma nova história. Ao contrário, tudo depende da doação ou da subtração do próprio acontecimento da apropriação; e isso mesmo se a essenciação do ser já tiver previamente pensada na meditação atual e se ela tiver se tornado consciente nos seus traços fundamentais (HEIDEGGER, 2015, p. 244).

Como o salto para o outro princípio não pode ser previsto por um sistema ou programa que gere uma receita precisa de como se dará a história vindoura, não há certeza alguma sobre o que acontecerá a partir do revolvimento do homem à guarda da verdade. E como a origem de todo *sendo* do ente está referida à própria abertura do ser, em doação velada do acontecimento apropriador não humano, a racionalidade não pode precisar esse evento essencial. Tal acontecimento apropriador que funda o aí (*Da*) exige que aquele que pode ser acometido pela essenciação dessa apropriação vá ao encontro dessa abertura. Trata-se de uma recepção humana ao toque inumano para se sair do estado atual maquinal, que nega a história do ser e que o esquece fixamente. É por isso que o deslocamento do homem, essa ida ao encontro do fundamento exige a mais intensa diligência para a verdade, solicita-se presteza frente a essência do verdadeiro. Deve surgir a prontidão para recusar os esteios fixos nos domínios da correção e da reificação maquinais e, assim, o ente não será mais o normativo para o ser. Faz-se mister, para Heidegger, o lançamento do pensamento tão para o interior do aí, que a verdade do ser passe a se clarear originariamente.

Embora ser e ente permaneçam copertinentes, no salto, o primeiro continua estranho ao segundo e a fundação da verdade do ser eleva ainda mais a sua estranheza, fazendo desse fundamento um solo estrangeiro ao ente graças à diferença ontológica entre ambos. A distinção aqui acontece porque há a medida excessiva na essência do ser, que não indica nenhuma demasia ou imoderação, mas demonstra o subtrair-se a toda avaliação e cálculo no qual o entitativo se pauta para o “progresso”. “A medida excessiva não é, naturalmente, o além de um supra-sensível, mas, enquanto acontecimento da apropriação, a coação do ente” (HEIDEGGER, 2015, p. 245). Heidegger não pensa essa medida como qualificação do superior sobre o inferior na categoria de nivelamento ou de hierarquização, por isso ser não é um além-φύσις (além-*physis*) ou é superior ao εἶδος (*eidos*). Bem

mais profundo do que essa noção, trata-se do acontecimento fundamental que constrange e impele o ente a ser si mesmo no próprio plano da imanência, no âmbito mesmo finito e pobre da conjuntura humana.

O que a medida excessiva deixa acontecer é a subtração da mensuração, permitindo a abertura do espaço contencioso entre ser e ente, no qual se dá o encobrir-se do fundamento em toda retenção ôntica, pois é desse modo que o ser-*aí* pertence, originariamente, ao seu apropriador. Dá-se o acontecimento da apropriação, esse subtrair-se (*sich entziehen*) que se entrega. Ele se oferece como uma dádiva vigencial, um encobrimento carecedor de guarda. O ser carece do ente para que se essencie e, intimamente, o ente se afina (pertence) ao ser. É nessa afinação que o homem se consoma enquanto ser-*aí*. Esse pensamento se confirma quando, na preleção *O tempo da imagem do mundo* [*Die Zeit des Weltbildes*, 1938, GA 5], Heidegger (1998, p. 93) declara a importante passagem: “[...] o ser é apelo [*Zuspruch*] aos homens e não é sem eles”.

Acontece que há um impulso recíproco do carecer e do pertencer mesmo onde há a diferenciação na diferença ontológica, que assegura a verdade do ser diante de toda mistura com o mundo vitalista do ente. A diferenciação apresentada em *Ser e tempo* [*Sein und Zeit*, 1927, GA 2], nesse sentido, apela para a recusa do hábito de objetivação que buscamos instaurar acerca da essenciação do ser. Solicita-se, dessa forma, o recuo do hábito que, arbitrariamente, busca representar o principal. Daí a força do salto para que o ser-*aí* proteja a oscilação no seu pleno vir em retiro. Assim, *Ser e tempo* começa a evidenciar que, de modo algum podemos alcançar o derradeiro, o absoluto, mas temos a possibilidade de saltar para o de-cisivo, para a mais profunda essenciação silenciosa. Tal anúncio demonstra o abismal da finitude como a grande vereda do fundamento que nos fundamenta, como a amplitude aberta do acontecimento que de nós se apropria. Vê-se que há “unicidade do seer (como acontecimento apropriador), a irrepresentabilidade (nenhum objeto), a mais elevada estranheza e o essencial encobrir-se” (HEIDEGGER, 2015, p. 248, grifos do autor).

Se desconsideramos o caráter estranho e unitário do ser, desconhecemos a sua incomparabilidade com o ente e, a partir disso, podemos cair no mundo das modulações modernas, que traz a noção dual entre sujeito e objeto. Mas, na tonalidade afetiva fundamental da retenção (*Grundstimmung der Verhaltenheit*), o ente pode escutar o silêncio ressonante do mistério, este que supera a subjetividade como o aspecto fundante do humano, que suplanta, igualmente, a perspectiva de ser como mero objeto representável contraposto ao sujeito que o representa. Assim, para Heidegger, o ser-*aí* é aquele que custodia a doação do ser (*Geschenk des Seyns*) e a compreende em sua estranheza e unicidade. Aqui, só há essa compreensão fundamental porque a questão acerca da verdade do ser é renunciada como mero cálculo do ego.

A vigência do acontecimento fundante encerra em si o evento da apropriação a partir do qual o ser-*aí* é afinado e, nessa apropriação, acontece a sua fundação. No entanto, esse discurso não pode induzir ao erro e deixar sugerir que o ser se essencia por si só enquanto o ser-*aí* acolheria essa essenciação realizada em uma ligação com o ser. “A ligação do ser-*aí* com o seer pertence à

essenciação do próprio seer” (HEIDEGGER, 2015, p. 250, grifos do autor). Isto é, a ligação do ser-aí é com o ser (*Sein*), tendo em vista que essa essência não se doa de forma alguma sem o carecedor que permita o acontecimento apropriador. A essenciação do ser é do ser, mas na zona do ente. Essenciação indica a íntima ressonância do fundamento a partir da retenção do fundado.

Como o ser é o que há de mais raro e único, o ente não tem a capacidade de apreciar os pontos instantes nos quais ele gera sendas e funda, para si, um sítio de essenciação. Todavia, essa afirmação não significa que o ente perde firmeza. Ele ainda está no âmbito de de-cisão a fim de se converter em destinatário das doações ontológicas. Como expõe Heidegger:

A experiência do seer, o suportar a sua verdade, traz [...] o ente de volta para as suas barreiras e retira dele a aparente unicidade de seu primado. No entanto, assim ele não se torna menos assente, mas, ao contrário, mais assente, mais essencial na essenciação do seer (HEIDEGGER, 2015, p. 251).

É a doação do ser, não decidida pelo ente, que revela a amplitude de possibilidades na qual o ser-aí é inserido a cada abertura de senda essenciante. No outro princípio que agora se prenuncia no pensar heideggeriano, a estranheza do ser em sua própria essenciação deve ser alcançada como elemento principal e essencial. O ser não é o familiar (representado), não é visualizado como uma determinação maximamente assente e universal; não se identifica como gênero superior, não é causa que completa o ente; não é o amplo componente que se encontra aquém ou além do ente, tampouco é um adendo ou adorno de qualquer entidade. Nas meditações de Heidegger, o fundamento é a essenciação – verdade pertinente como encobrimento-clareador –, que se desvela no abrigo do ente, tornando-o existente. É por meio da morada originária que emerge, historicamente, o ente e a verdade do ser é guardada na insistência do ser-aí em relação ao aberto. Aqui é levado a termo a ligação entre ser-aí e o fundamento. Esse evento acontece no tempo-espaço, no aí (*Da*) do ser-aí (*Da-sein*), onde há a região querelante, porque quando ser se dá no ente, emerge daí o arrebatamento (*Entrückung*) extasiante e reluzente da verdade.

Se a história do primeiro princípio é a história do Ocidente na normatividade da interpretação do ente, que define o tempo como presentidade e o espaço como lugar, como o aqui e o lá, Heidegger compreende tempo-espaço como a região na qual há a reunião fugidia entre ser e ser-aí. É no tempo-espaço “onde” acontece o apelo. A verdade do ser só pode viger *onde* e *quando* se dá o ser-aí. O ser-aí é o *onde* e o *quando* do qual o fundamento se apropria. “O acontecimento apropriador funda, em si, o ser-aí. O ser-aí funda o acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2015, p. 257). Essa junção e os dois mesmos só se tornam íntimos e acessíveis no *Ereignis*.

O ser vige no tempo-espaço como o entre (*zwischen*), que jamais pode ser fundado no ente presentificado, mas apenas se funda no ser-aí. Aquele que, insistentemente está para a verdade, está como ser-aí no mundo. Ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) não indica que é pela graça do homem que o fundamento se

essencia. Acontece que ser se doa na medida em que o ser-aí é acenado para se tornar o guardião da verdade. Eis o sítio contencioso em virtude da intimidade do *não* do ser. É da doação primordial, do *não* originário que ocorre a intimidade com o fundado (ser-aí). Eis o paradoxo, a ambiguidade fundamental em Heidegger: é esse insistente que, quanto mais originariamente se torna singular, mais abundantemente se volta para fora (para além do seu ego calculante). Sempre e de novo está em meio à vigência principal e é fundado pela eclosão do que há de mais singelo. Logo, o íntimo fundamento é o aberto que, por mais que não seja humano, carece do ser-aí para se doar.

Quando falamos em doação do ser (*Seyn*), referimo-nos, outrossim, à convocação do Nada. Essa questão não indica que o Nada seja negativo no sentido habitual do termo. De outra forma, a nadificação aqui indica o próprio estremecimento fundamental do ser. É por esse motivo que é tão penoso, nos tempos de hoje, o despreendimento do pensar tradicional do Ocidente, que entende o Nada a partir da instância da qualificação e da hierarquização, não percebendo que ele “é” mais insigne do que o “positivo” e o “negativo” da zona do ente. O questionar pensante só pode bem indagar acerca dessa questão se se lançar na originariedade que vá além da confiança nos sistemas e nos dispositivos calculantes modernos. Assim, o homem, para saltar rumo ao outro princípio deve

[...] ser forte o suficiente para experimentar o elemento niilizador no próprio seer, que nos *es-panta* como a mais velada doação. Nesse caso, então, reconhece-se que o nada jamais se deixa computar e calcular *contra* o seer, porque o seer (e isto significa o nada) é o entrementes para o ente e para a deização e nunca pode se tornar “meta” (HEIDEGGER, 2015, p. 262, grifos do autor).

Depreende-se da indicação que o *não* do ser rompe com o conceito comum de vazio (perda, ausência do objeto desejado). A niilização fundamental – a dotação do caráter de *não* do ser – em hipótese alguma indica o Nada como se este fosse um representado, que diz: o Nada não é, porque não está (não é algo). Na visão de Heidegger, o Nada não é, porque não é ente. O *não* principal é nadificação de si, que se subtrai ao cômputo da maquinação. Ele pertencente à essência do acontecimento apropriador e tal acontecimento pertence ao *não*. Tendo-se isso em vista, o ser se essência *não sendo* ente, mas *se dá no* ente como renúncia hesitante, como generosidade de um *não* que possibilita multiplicidade de sentidos. A maturidade do ser-aí espera pelo *não* originário, pois é a partir desse evento niilizante que o ser se essência ao modo de *Ereignis*, deixando e fazendo ver novas possibilidades de ser-no-mundo. O maduro é sensato, é sereno. Essa serenidade, se podemos nomeá-la, cuidadosamente arriscamos dizer que ela é poesia.

Maduro é aquele está aberto ao abismo (*Abgrund*), à verdade mais rara e singela. Para Heidegger, Hölderlin estaria ingresso na maturidade, uma vez que versa e poetiza assumindo os seus limites de homem e, por conseguinte, as possibilidades que advêm do que o ente não pode calcular. O abismo acolhido tanto por Hölderlin como por Heidegger é o tempo-espaço do ser, é a sua vigência

mesma no acontecimento apropriador. O abissal entra em copertencimento ao ser-aí. É nesse aí (tempo-espço do ente) onde se dá o sítio acontecencial e onde o ser-aí, insistente na essenciação, é apropriado em meio ao acometimento do aberto. Todavia, para isso, o ente necessita ser recuperado de uma moléstia: a vontade metafísica de domínio sobre o real. A simplicidade, a partir da quebra com a prepotência (*Übermacht*) do homem, pode se clarear. Mas o simples só pode ser “avistado” na medida em que o deixamos ser livremente, sem a procura de clareza e de evidência.

No incalculável do acontecimento apropriador, o ser-aí é fundado abissalmente e lançado na sua mais íntima finitude. Aqui acontece, apropriadoramente, a ausência, o velamento acometedor como o dar-se radical do fundamento. Por parte do ente, há retenção da ressonância e a liberdade do acolhimento. Isso sinaliza que o ser não precisa de poder compulsório ou de qualquer tipo de violência para acometer o ente. A sua essenciação permanece mais fundadora do que a ação pelos moldes da força.

O poder é a possibilidade do acesso a uma posse por meio da força. A violência é uma irrupção de poder que visa transformar o ente pelo ente. No entanto, poder e violência buscam acessar posses e transformar realidades sem o salto à interioridade da abertura originária, porque estão amplamente no íntimo da maquinação. Como salienta Heidegger (2015, p. 277): “Por toda parte, onde o ente deve ser alterado pelo ente (não a partir do seer), a violência é necessária. Todo ato é um ato violento, de tal modo que aqui a violência é dominada em consonância com o poder”.

O salto visa trazer à tona uma filosofia da não-violência ao demonstrar que a estranheza do ser reside no fato de não estar acessível ao domínio do ente. O homem analisa esse “estranho outro” com olhos irados, porque não pode cerceá-lo pela representação. Essa inabitualidade reside no estranhamento que o incomum (*Seyn*) mesmo deixar aparecer. O evento fundante é único, inabitual e ininteligível à vontade de cálculo do ente. O mistério da clareira surge com agudeza única. É somente ao ser-aí – a esse transformado naquele que procura e que guarda o fundamental – que a verdade primeva, essa estranheza, pode se fundar. “Na inabitualidade e na unicidade [...] abre-se o que há de mais inabitual em todo ente, o próprio seer, que se essencia como estranhamento” (HEIDEGGER, 2015, p. 278).

Para ser possível o pressentimento da originariedade a partir do habitual (ente), faz-se mister que o ser-aí esteja aberto a possibilidades, a nadificações não previstas. Essa abertura não pode ser compreendida como o alcance do Nada, mas, de outro modo, trata-se de acolher os encaminhamentos que o ser pode “indicar”. Aqui a subjetividade perde sua força, é passiva diante do mistério essencial. A reflexão fenomenológica de Heidegger, como se vê, como mirada originária sobre o que nos singulariza na existência, passa ao largo de termos morais e valorativos, considerando-se a questão sobre o ser a partir do vir-ir-embora do ser mesmo.

A nossa discussão demonstrou que o ser-aí é fundamentado pelo que constantemente se retrai. Isso indica que ele é um ser para o Nada, aqui residindo a sua essência. No entanto, o importante não é diluir o ser do ente no Nada e

determiná-lo como uma simples nulidade. Aqui se busca demonstrar como a ausência apropriadora está intimamente ligada ao ser-aí para evidenciar as possibilidades do projeto humano. O Nada, como salienta Ramos (2015, p. 320), “não é irremovível agulhão, mas justamente aquilo que remove o humano do domínio das presenças, no sentido usual de efetividade, e o faz revolver-se para aquela ausência, a essencial nulidade do ser (*Seyn*)”. Nesse sentido, é insistindo na estranheza do ser que o ser-aí concede espaço à abertura do fundamento, tornando-se o lugar maduro para o desvelamento da essência originária. Havendo essa intimidade nulificadora entre Nada e ente, há, pois, o salto em vista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso de reflexão até aqui teve como questão central discutir o salto em Heidegger como o deslocamento que atinge o ser-aí a partir de um mistério donativo (Nada anulador). Houve a tentativa de demonstrar que o salto instaura a possibilidade de que o ente reconheça a sua finitude perante o ser que o funda a cada vez. Por vias fenomenológicas, discutiu-se o quanto as maquinações humanas, não reconhecedoras de sua finitude, passam ao largo da essência do Nada, pois esta não se identifica a qualquer predicação, uma vez que é estranha à técnica e, portanto, ilesa à representação. O ser, nesse sentido, como diferença originária, está fora do panorama lógico-conceitual do ente e de seus artifícios por ser abissal, o fundamento nulo que faz a história seguir seus próprios e peculiares caminhos.

Explicou-se a tarefa do salto, o impulso para a viragem do pensamento em deferência à essência do ser no ente, este último como o sítio no qual o fundamento se dá como clareira (*Lichtung*). O salto, nas meditações de Heidegger, passa a ser “visto” como o acontecimento essencial para o interior do ser-aí (*Da-sein*) por meio da apropriação do homem, fazendo-o ter conhecimento da vigência ontológica do Nada. Embora o vigor do ser não possa ser representado, ele só pode ser experienciado quando o seu mistério perpassa a existência. Em outros termos, no salto reside o “contato” com o elementar. A apropriação se torna o “lugar temporal”, âmbito no qual o ser-aí custodia o acontecimento que se dá no outro princípio do pensar. Trata-se de um evento vigoroso que impacta e estremece o tempo-espaço (*Da/aî*) do ente e, de súbito, recolhe-se. É justamente o recolhimento do ser e apenas a acolhida de sua recusa que deixa a entidade *sendo*, não podendo apreender a essência por objetivações, mensurações e por táticas de controle. O salto quer demonstrar a fenda abissal na qual se encontra o homem, este sustentado no Nada. O Nada aqui, além de representar o fundamento como não-ente, é o modo do ser se essencial, dado que permanece vigorando em subtração, vigendo como recusa.

Dito de modo mais claro, o Nada, a recusa do ser é uma retirada que deixa o ser-aí a-fundamentado (facticamente lançado na existência), todavia, com rastros que o permitem se situar no mundo. Em seu velamento, o ser se oculta, mas, ao mesmo tempo, deixa um traço ontológico de possibilidades que podem fazer do ser-aí um ser histórico. É justo o acolhimento do mistério em caráter de ausência

que permite ao *Da-sein* ser-si-mesmo, isto é, elevar-se à singularidade criativa. Nesse sentido, pode-se dizer que, nas meditações de Heidegger, a doação fundamental do Nada passa a ter mais robustez do que qualquer presença ôntica que se encontra nas representações da cotidianidade média.

Se o que arrebatava e funda o ser-aí é a robustez do Nada, então ele é lançado no mais profundo fosso abismal (*Ab-grund*). O fundamento é o abismo que acomete o ser-aí e o deixa perante o Nada, iluminado pela ausência elementar. Quando o ser-aí reconhece a finitude de sua facticidade, ele abre os olhos para a sua carência essencial: a sua necessidade do não-necessário, isto é, dos acenos e dos toques do ser para que tenha outras possibilidades de ser-no-mundo, possibilidades estas distintas da violência do ente, diversas do poderio maquinal que a tudo busca modelar.

O que o homem parece necessitar é de paciência e de silêncio para custodiar a ressonância do Nada. O florescimento de outra postura no ente depende do reconhecimento de sua carência de ser. Heidegger anuncia, nas *Contribuições à filosofia*, a pobreza e a finitude do homem perante o seu fundamento. O referido autor traz à tona maturidade e serenidade meditativas que respeitam o ser como diferença e, por isso, podemos dizer que as suas reflexões podem nos inclinar, no desenvolvimento de outros trabalhos, a pensar uma filosofia da não-violência. Essa hipótese ocorre na medida em que o pensamento heideggeriano ultrapassa o mundo da prepotência representacional do ente, tendo como perspectiva o acolhimento do Nada. Esse ir além da violência ôntica indica o saltar no salto (essenciação) do ser.

REFERÊNCIAS

- FERREIRA, Luciana da Silva Mendes. *O “Outro” em Heidegger é o “Mesmo” em Lévinas?: uma defesa da alteridade na ontologia fundamental*. Brasília: Universa, 2010.
- GADAMER, Hans-Georg. Fenomenologia, hermenêutica e metafísica. *In: Hermenêutica em retrospectiva: vol. II – A virada hermenêutica*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. A linguagem. *In: A caminho da linguagem*. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- _____. O que é metafísica? *In: Marcas do Caminho*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- _____. *Contribuições à filosofia (Do acontecimento apropriador)*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- _____. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- _____. O tempo da imagem do mundo. *In: Caminhos de Floresta*: Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- RAMOS, Daniel Rodrigues. *O Ereignis em Heidegger*. Teresópolis: Daimon, 2015.

ROMANELLI, Sérgio (Org.). *Antologia Bilingue*. Tubarão: Copiart; Florianópolis: PGET/UFSC, 2012.

Recebido em: 27-09-2019

Aceito para publicação em: 18-02-19

VOLTAR À ANTIGUIDADE? A VISÃO HOLÍSTICA DO HOMEM, SUA PERDA, SUA RETOMADA

*RETURN TO ANTIQUITY? THE HOLISTIC VISION OF THE MAN, HIS LOSS
AND HIS RESUMPTION*

KARLA VASCO COTTA¹

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) – Brasil
karlacotta@terra.com.br

RESUMO: Neste estudo abordaremos algumas etapas da concepção holística que caracteriza as relações entre o homem, o cosmo e a sociedade na época das Antiguidades Arcaica e Clássica; a transformação da visão holística como consequência da alteração da concepção do homem ao longo da época moderna; para terminar com uma reflexão que destaque a necessidade de voltar à humanização. Na primeira parte nossa atenção estará direcionada, especificamente, para a perspectiva holística com a qual a filosofia e a medicina inauguraram o estudo propriamente antropológico. Em seguida, será examinado o momento de passagem da visão holística para uma concepção mecanicista do homem e das práticas sociais que o veem como objeto de estudo e de cuidado. Por fim, gostaríamos de destacar os esforços que estão sendo efetuados para voltar a uma visão global na qual o homem, a sociedade e a natureza fazem parte de um único e mesmo sistema orgânico.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia. Medicina. Holismo. Mecanicismo. Globalidade.

ABSTRACT: *In this article we'll analyze some effects of the holistic conception that characterizes the relationship between human beings, Kosmos and society in the Archaic and Classic Ages; the transformation of the holistic view as a consequence of the new conception of man in the Modern Age; and finally the need to return to promoting humanization in the context of the area of medicine. In the first part, our attention will be specifically addressed to the holistic perspective with which philosophy and medicine inaugurated the anthropological study. Then we'll examine the moment of transition from the holistic view to a mechanistic conception of man and social practices that investigates human beings as an object of study. Finally, we'll show the effort made to return to a global vision in which man, society and nature are part of one and the same organic system.*

KEYWORDS: *Anthropology. Medicine. Holism. Mechanics. Globality.*

INTRODUÇÃO

Nas primeiras páginas do diálogo platônico *Carmides* Sócrates se pronuncia a favor de uma prática médica que não esteja restrita apenas ao particular, transcurando a totalidade do paciente para se concentrar apenas no sintoma que é preciso curar. Os medos que Platão nutria em sua época concretizaram-se na prática médica contemporânea. Quem procura um médico para indagar uma dor em um órgão corpóreo enfrenta um especialista que não está interessado no vivido

¹ Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

do paciente, visto que o aspecto íntimo do sujeito não levará o médico a ter mais conhecimentos acerca dos sintomas envolvidos. No momento em que o paciente se direciona ao médico, sua mente elimina automaticamente os dados que considera inúteis para se concentrar apenas nos pormenores nosológicos. Do ponto de vista profissional, o médico não está interessado no homem como pessoa, mas na doença que deve ser sanada.

O fundamento da medicina na Antiguidade Clássica move os passos a partir de pressupostos de tipo holístico que não consideram apenas a importância do bem-estar do corpo, mas leva em conta também o vivido do paciente, considerado um possível responsável por ter desencadeado a nosologia. Como diz Platão, não é possível cuidar dos olhos se, anteriormente, não se cuida da cabeça, e é necessário considerar o bem-estar do corpo e, antes dele, o bem-estar da alma (*Carmides* 165e).

A visão holística da medicina hipocrática e platônica foi se perdendo ao longo da Idade Moderna e na medicina contemporânea, devido ao advento da visão cartesiana do homem – máquina. Este tipo de perspectiva filosófico-científica, de um lado, abriu novas descobertas no âmbito científico e médico, de outro, contribuiu para uma visão reducionista do homem que se sente rebaixado ao nível de um objeto e de um conjunto de peças mecânicas trocáveis.

Nas últimas décadas, porém, os limites da concepção mecanicista vieram à tona e se abriram debates para problematizar o uso excessivo de meios tecnológicos nas práticas do cuidado humano, ao ponto de se perguntar se uma volta à medicina holística não traria benefícios, não apenas para o paciente, mas também para os profissionais envolvidos nas práticas médicas, científicas e sociais.

Em vista de apresentar e problematizar esta situação, percorreremos as seguintes etapas ao longo do presente texto: a) destacaremos algumas características que marcaram a visão holística nos tratados de medicina hipocrática e na antropologia platônica do *Timeu*; b) abordaremos, em seguida, a ruptura do vínculo entre cosmo e homem provocado pela irrupção da filosofia moderna com o advento do mecanicismo e o domínio da filosofia cartesiana. c) evidenciaremos as consequências da revolução científica, os prós e contras deste cenário com relação ao cuidado humano; d) finalizaremos o estudo com uma breve análise do projeto de voltar para uma visão global nas relações entre o homem e a sociedade.

I A ORIGEM DO PENSAMENTO HOLÍSTICO

Nos séculos V e IV a.C. a análise da natureza humana é realizada em conjunto com a descrição da constituição cósmica. Tanto os médicos quanto os filósofos descrevem, em um primeiro momento, o horizonte no interior do qual será colocada a reflexão antropológica: o cosmo.

As teorias fisiológicas estão fortemente ligadas às teorias cosmológicas dos séculos VI e V a.C. Os elementos constituintes do corpo humano refletem os constituintes cósmicos. Os quatro elementos definidos pela primeira vez por Empédocles, ar, água, terra e fogo, encontram correspondência com os quatro

humores, sangue, fleuma, bile amarela e bile negra, e nas respectivas características, úmido quente, úmido frio, seco quente e seco frio. Os componentes elementares são o fogo, seco e quente e a água, úmida e fria. Os alimentos compartilham as mesmas características dos elementos humanos (quente, seco, úmido e frio) (GARCIA SOLER, 2004).

Esta analogia oferece ao médico a possibilidade de prever quais seriam as condições possíveis em que haveria a produção e o desenvolvimento de doenças, lhe dando a possibilidade de prescrever um “regime” capaz de adicionar ou subtrair aquele elemento que possa contrastar o desenvolvimento da doença. Na linguagem moderna, o termo dieta faz alusão principalmente aos alimentos e às bebidas, ao passo que na Grécia Antiga, o mesmo tem um sentido bem mais amplo de estilo de vida².

O médico deve conhecer o poder (*dynamis*) dos alimentos e das bebidas, assim como a intensidade deles. O estado de saúde é o resultado da *mixis*, da mistura, das potências dos alimentos e da harmonia entre a força dos alimentos e o equilíbrio dos humores corpóreos. Quando uma ou mais substâncias existem em quantidade excessiva, a saúde se altera³.

A vitória de um ou mais contrários sobre o outro quebra o equilíbrio e ameaça a saúde.

Escreve Alcmeon de Crotona, médico da escola itálica:

A constituição da saúde é o equilíbrio das propriedades do úmido, do seco, do frio, do quente, do amargo, do doce e dos restantes. E a monarquia entre eles produz a doença, pois a monarquia de cada uma é o que causa destruição. Assim a doença sobrevém, por um lado quando há um excesso de calor ou de frio, por outro, quando devido a abundância ou a carência de um alimento, o que ocorre em partes com o sangue, a medula ou o cérebro. Essas partes podem também ser afetadas por causas externas, como a qualidade das águas, a influência da região, ou pela fadiga (ALCMEON, fr .4 DK, *apud* GARCIA SOLER, 2004).

Outros fatores que o médico deve levar em conta, além da necessidade de conhecer a natureza humana, é o poder dos alimentos e os efeitos das atividades físicas, o lugar onde o indivíduo habita, o clima, o regime dos ventos, as mudanças das estações, as mudanças climatológicas quotidianas (*Regime* I 2, 2; III 67.2).

Esquemáticamente, o médico hipocrático deve levar em consideração: a) os tipos de alimento consumidos e os horários nos quais são ingeridos; b) as atividades físicas, levando em conta o tipo de atividade e o horário em que a

² No regime estão incluídos os exercícios, os alimentos, o local de moradia, o regime dos ventos, as mudanças das estações, e a climatologia (GARCIA SOLER, 2004). Como diz Galeno: “Chamo de regime não apenas aquilo que se come, mas também aquilo que concerne todo o restante, por exemplo: as ciestas, os exercícios, os banhos, a atividade sexual, o sono, a insônia e todos os outros fenômenos que afetam de qualquer modo o corpo humano” (GALENO, XVII 660, KUHN, Tradução do autor).

³ De acordo com muitos filósofos pré-socráticos, entre os quais se destaca a escola pitagórica, a realidade é constituída por qualidades contrárias que devem se encontrar em equilíbrio para se combinar em sistemas mais complexos.

mesma é praticada; c) a atividade profissional do paciente, para que o especialista possa estar ciente da classe social à qual ele pertence; d) o âmbito geográfico; e) o clima.⁴

Brevemente, o equilíbrio entre os alimentos e os exercícios garante a saúde humana ameaçada pelos fatores climáticos, as qualidades das águas e das regiões nas quais o indivíduo vive, ou pela vida ociosa que o indivíduo adota.

As teorias fisiológicas estão fortemente ligadas às teorias cosmológicas dos primórdios da filosofia, isto é, na doutrina dos filósofos pré-socráticos, assim como nas filosofias de Platão e Aristóteles. Mais especificamente,

A descoberta do pensamento natural grego constituiu um reconhecimento de que o todo é um ordenamento no qual todos os processos na natureza se repetem e decorrem em cursos determinados. Natureza é, portanto, como algo que mantém a si mesmo e se mantém por si mesmo nas suas trajetórias. Esse é o pensamento básico da cosmologia jônica, no qual todas as representações cosmológicas cumprem a sua função de que, no final, a grande ordem equilibradora do acontecimento alterante determina tudo como uma justiça natural (GADAMER, 2006, p. 44 e 45).

O *Timeu* é um diálogo primeiramente cosmológico, além de antropológico, ético e político. Platão descreve inicialmente o horizonte no interior do qual põe a reflexão antropológica. Na parte inicial do *Timeu*, o protagonista apresenta uma descrição do universo, sua formação e sua constituição. O objetivo é mostrar como a formação do universo tem por fim situar o homem no ambiente que lhe é próprio e com o qual tem interação para a sua manutenção, assim como destacar a relação entre ambos a respeito da constituição física, psíquica e ao destino dos dois (MIGLIORI 2003).

A relação entre a natureza e o homem constitui uma questão amplamente debatida nos séculos V e IV antes de Cristo e os escritos de Platão contêm importantes indicações deste debate. Nos diálogos *Timeu* e *Crítias*, Platão defende a ideia de que a natureza é o pano de fundo, contemplando o qual o homem traz as leis pela constituição da cidade e pela conduta reta da alma. O protagonista, Timeu, justifica no prólogo as razões pelas quais é necessário primeiramente descrever a constituição do cosmo tendo em vista a descrição da formação humana. O homem é parte integrante de um contexto maior, que o transcende e do qual depende e que ele mesmo influencia. Platão lança mão no *Timeu* de um tipo de conhecimento que ele designa no *Fédon* como “investigação sobre a natureza”, já iniciada pelos filósofos ao longo dos séculos VI e V a. C., como reconhece o filósofo ateniense. Esse tipo de saber envolve algo maior do que na contemporaneidade se entende como a expressão “ciência da natureza”. Brisson e Macé (2011, 102) explicam que “o termo *physis* designa, no grego, o princípio que

⁴ Mais do que isso, a “compleição” física (condição fisiológica do indivíduo, pode ser mais seco, ou mais úmido); a idade e o sexo; o sono; os sonhos; a frequência das atividades sexuais; a região em que o indivíduo habita; a posição da casa (em relação ao vento e ao sol); os alimentos que o paciente tem à disposição (GARCIA SOLER, 2004).

preside ao nascimento e ao desenvolvimento de todas as coisas, tanto o céu e sua ordem, quanto a terra, os seres vivos, entre os quais o homem, e as sociedades em que eles se reúnem”.

Segundo Casertano (2010, 209), o *Timeu* é um diálogo que enquadra a política da cidade num horizonte “cósmico”, no qual a vida, os fatos, a história da cidade dos homens se encontram inseridos numa vida e numa história muito mais amplas: as do universo inteiro. Com efeito, o núcleo principal do diálogo é a formação do cosmos, das espécies animais, vegetais e da espécie humana, em toda sua complexidade.

Frias (2005, p. 86) deixa claro que “[...] O interesse de Platão pelo estudo do universo liga-se ao conhecimento que dele possa derivar para a compreensão do homem e para melhor disposição da sociedade humana”. O que pareceu importante destacar é o fato de que o homem se coloca como centro das preocupações de Platão neste diálogo, embora o texto esteja consagrado, em parte, a uma pesquisa cosmológica. O homem é o fundamento estrutural do *Timeu*, uma vez que é ele o elemento em vista do qual Platão realiza a descrição da constituição do cosmo, e justifica a hipótese da constituição política ideal na *República*. Defende-se a hipótese de que o interesse de Platão pelo estudo do universo liga-se ao conhecimento que dele possa derivar para a compreensão do homem e para uma melhor organização da sociedade humana. Dito de outra forma, o homem é o “in vista de que” Platão pensa sua cosmologia.

Acredita-se que o *Timeu* fornece uma fundamentação cosmológica à antropologia, à ética, e à política já descritas na *República*. Como na *República* há uma analogia entre a constituição da cidade e a constituição da alma, assim também no *Timeu* há uma analogia entre a constituição do cosmo, a constituição do homem e a constituição da cidade.

Com efeito, para que o homem possa bem conduzir a sua própria vida e manter a boa constituição do corpo e da alma, se torna necessário, primeiramente, conhecer a constituição e as leis da natureza. Desse modo, na Grécia arcaica e clássica é desconhecida a ideia de homem enquanto sujeito individual e pessoa inaugurada pela tradição cristã. Para os gregos da época de Platão, o indivíduo não tem valor algum. O valor do indivíduo se encontra no fato de estar inserido no interior da comunidade, na *Polis*. O sujeito é a cidade, e os indivíduos recebem reconhecimento apenas enquanto membros da comunidade, enquanto cidadãos. O grupo é o fundamento da vida e o indivíduo encontra a sua própria realização no interior da comunidade. A mesma identidade que o indivíduo reivindica para si mesmo é o resultado da relação e do reconhecimento da comunidade.

Assim sendo, o mais importante e preliminar à vida da cidade é o conhecimento do homem. Mas o homem é parte integrante da natureza. Sua constituição e seu desenvolvimento respeitam as mesmas leis da natureza. Só conhecendo as leis da natureza o homem pode dirigir bem a sua própria vida e realizá-la de maneira convincente.

Platão não vê o homem como um ente diferente e contraposto à natureza. Não há em Platão a ideia do homem, “sujeito”, que explora a natureza e o cosmo

como “objetos” a serem conhecidos. Conhecendo a constituição da natureza, o homem se conhece a si mesmo. Não apenas o homem é colocado na natureza, mas sim, o homem é si mesmo natureza, e para que ao homem se torne possível conhecer a si mesmo como manda o oráculo de Delfos, é necessário que conheça a natureza.

Aristóteles mantém a visão holística por achar que a matéria continha a natureza de todas as coisas, isto é, os quatro elementos, ar, fogo, terra e água. A característica marcante de sua filosofia é a visão do mundo como algo orgânico. Essa visão dominou a história do pensamento durante toda a Idade Média e mudou somente a partir dos séculos XVI e XVII com a revolução científica.

2 A REDUÇÃO DO HOMEM À MAQUINA

O desenvolvimento científico desencadeado pela revolução dos séculos XVI e XVII impactou as mais diversas áreas da sociedade moderna, entre as quais a medicina. Neste âmbito surgiu, se desenvolveu e se consolidou o modelo biomédico, o qual contribuiu para a perda da visão holística do homem e foi um elemento entre outros que desencadeou o processo de desumanização no campo da saúde. Médicos e biólogos dedicaram suas pesquisas para as entidades menores do corpo humano, provocando uma visão reducionista do organismo. Esta abordagem é apresentada a partir da obra de Fritjof Capra *O ponto de Mutação*. Assim sendo, para tratar os fundamentos históricos do modelo biomédico, o nosso estudo recorrerá a esta obra. Até o século XVI, a maioria das civilizações então conhecidas tinha uma percepção orgânica do mundo.

Da medicina grega dispomos de um rico material ilustrativo de como clima e estação do ano, temperatura, água e alimentação, em suma, como todos os fatores climáticos e ambientais contribuem para a concreta constituição do ser, de cuja recuperação se trata. O contexto no qual a parte tratada se encontra permite ainda, porém, uma outra conclusão. A natureza do todo abrange o conjunto da situação vital do paciente, até mesmo da do médico. [...] Doença, perda de equilíbrio, não significa apenas um fato médico-biológico, mas também um processo histórico de vida e um processo social (GADAMER, 2006, p. 49 e 50).

De acordo com Capra (1982), a vida se organizava em pequenos grupos cujos vínculos com a natureza se definiam pela correlação entre os eventos espirituais e os materiais, estando as necessidades comunitárias acima das particulares.

Ainda segundo Gadamer,

A ciência natural moderna não é, em primeira linha, ciência da natureza, no sentido de um todo que se auto-equilibra. O que a fundamenta não é a experiência da vida, mas a experiência do fazer, não é a experiência do equilíbrio, mas a da construção planejada. Para muito além da esfera da validade de ciência especial, ela é, conforme a sua essência, mecânica, quer dizer, uma

produção engenhosa de efeitos que não aparecem por si mesmos (GADAMER, 2006, p. 47).

Paulatinamente, essa ideia cedeu lugar a uma nova noção de mundo. Os estudos revolucionaram principalmente a física e a astronomia em consequência dos trabalhos de Copérnico, Galilei, Bacon, Descartes, Newton, entre outros. Tais estudos levaram os setores sociais de modo geral a adotar uma nova postura frente ao homem e à natureza baseada no modelo analítico – reducionista cartesiano. Esse modelo, caracterizado pela objetividade e cientificidade, aos poucos foi ganhando espaço por suas características de universalidade, de certeza e evidência entre os cientistas. O interesse dos pesquisadores se transferiu do todo para o estudo de partes cada vez menores (CAMPOS, 1997)⁵.

O modelo reducionista tem suas referências históricas ligadas à conjuntura do período Renascentista, marcado por importantes transformações sociais. Entre as principais destacam-se a Reforma Protestante; e a Revolução Científica, que empreende a busca de novas possibilidades para a pesquisa científica, adota o modelo heliocêntrico e passa a ver a natureza como detentora de um linguajar matemático, superando o modelo escolástico, característico do final da Idade Média, que procura harmonizar a fé e a razão (MARCONDES, 2005).

Foi Galileu Galilei que provocou uma transformação ainda mais profunda na opinião científica da época, quando, de forma pioneira, aliou experimento científico ao jargão matemático para estruturar as leis da natureza.

De acordo com Capra:

Os dois aspectos pioneiros do trabalho de Galileu – a abordagem empírica e o uso de uma descrição matemática da natureza – tornaram-se as características dominantes da ciência do século XVII e subsistiram como importantes critérios das teorias científicas até hoje (CAPRA, 1982, p. 50-51).

Ao mesmo tempo que Galileu desenvolvia seus estudos na Itália, Francis Bacon na Inglaterra foi o precursor do método experimental, defendendo o pensamento crítico e o método indutivo. A análise do funcionamento da natureza permite a Bacon prever e monitorar os fenômenos físicos da forma mais vantajosa para o homem. A filosofia de Bacon, assim como a cartesiana, é marcada por um claro rompimento com a tradição que o antecede (CAPRA, 1982).

O pensamento baconiano alterou de maneira profunda a essência e o objetivo da pesquisa científica que, até então, tinha como propósito a convivência em equilíbrio com a natureza. Em decorrência das ideias do inglês, o intuito científico passou a ter como alvo comandar e administrar a natureza, o que se reflete ainda hoje na área técnico-científica, que em muitos setores age de forma marcadamente eco destrutiva (CAPRA, 1982).

No entender de Capra:

⁵ Cf. também SANTOS, 2012.

O antigo conceito da Terra como mãe nutriente foi radicalmente transformado nos escritos de Bacon e desapareceu por completo quando a revolução científica tratou de subestimar a concepção orgânica da natureza pela metáfora do mundo como máquina. Essa mudança, que viria a ser de suprema importância para o desenvolvimento subsequente da civilização ocidental, foi iniciada e completada por duas figuras gigantescas do século XX: Descartes e Newton” (CAPRA, 1982, p. 52).

É nessa atmosfera, marcada por um período de transição, que os estudos de Descartes, tido como um dos fundadores da filosofia moderna, ganham contornos cada vez mais nítidos. Não acatando mais os fundamentos da tradição medieval, Descartes tem por objetivo organizar um novo modelo de pensamento. Persuadido de que a forma de manifestação da natureza é matemática, ele só admite como verdadeiro o que pode ser concluído com a nitidez de uma argumentação dedutiva.

Esse modelo científico essencialmente materialista levou à desvinculação entre homem e natureza, e entre corpo e mente, e foi se sedimentando aos poucos e se estendendo às diversas áreas do conhecimento humano.

A separação entre corpo e mente levou a uma progressiva especialização no âmbito científico e, posteriormente, à cisão da mente humana entre intuitiva e racional, com predomínio do componente objetivo e a desatenção ao subjetivo e ao intuitivo. No esforço de solucionar problemas divergentes, o pensamento linear propõe apenas hipóteses simplistas de causa e efeito (CAMPOS, 1997).

Capra explica:

O *cogito* cartesiano, como passou a ser chamado, fez com que Descartes privilegiasse a mente em relação à matéria e levou-o à conclusão de que as duas eram separadas e fundamentalmente diferentes. Assim ele afirmou que “não há nada no conceito de corpo que pertença à mente, e nada na ideia de mente que pertença ao corpo” (CAPRA, 1982, p. 55).

Procurando elaborar uma ciência natural integral, Descartes ampliou sua visão mecanicista da matéria aos organismos vivos e, assim, plantas e animais, e também o ser humano, passaram a ser vistos como simples máquinas. Esse procedimento não somente limitou o campo de pesquisa, como também levou a consequências adversas na forma de abordar, compreender e cuidar dos seres vivos. O método cartesiano nos estudos dos fenômenos naturais influenciou o pensamento científico do ocidente por trezentos anos.

Newton, por fim, reformulou a concepção mecanicista cartesiana da natureza graças a um compêndio dos trabalhos de seus antecessores.

Capra explica:

Na mecânica newtoniana todos os fenômenos físicos estão reduzidos ao movimento de partículas materiais, causado por sua atração mútua, ou seja, pela força da gravidade. O efeito dessa força

sobre uma partícula ou qualquer objeto material é descrito matematicamente pelas equações do movimento enunciadas por Newton, as quais formam a base da mecânica clássica. Foram estabelecidas leis fixas de acordo com as quais os objetos materiais se moviam, e acredita-se que eles explicassem todas as mudanças observadas no mundo físico (CAPRA, 1982, p. 61).

Cientistas e pesquisadores, durante o século XIX, mantiveram o uso do modelo mecanicista do universo em várias áreas, especialmente a psicologia, ciências sociais, biologia e física. Porém, novas descobertas mostraram as restrições do modelo biomédico e prepararam o percurso para as transformações científicas do século XX. Uma das consequências desse fato foi que cada ciência demarcou as limitações da influência cartesiana em sua própria área (CAPRA, 1982).

3 O SUCESSO DO MODELO BIOMÉDICO E SEU LADO SOMBRIO

A partir do século XVII o modelo cartesiano da biologia intercalou fracassos e vitórias. W. Harvey se dedicou ao estudo da circulação sanguínea empregando o parâmetro mecanicista. Seus experimentos forneceram análises relevantes e inovadoras no tocante à anatomia e à hidráulica dentro das limitações da época. Todavia, as tentativas de usar o método mecanicista em outras pesquisas sobre o corpo humano, como nos setores da digestão e do metabolismo, se mostraram infrutíferas. Com efeito, as analogias mecânicas não deram suporte para os processos que envolviam fenômenos químicos e elétricos.

O progresso médico retomou fôlego no começo do século XIX, a partir do desenvolvimento de pesquisas na área da biologia, e utilizando-se desses resultados a medicina se aprofundou no conhecimento dos processos fisiológicos especificamente com a contribuição de Claude B. Horner. Dessa maneira, os médicos, fiéis ao modelo cartesiano, se aprofundaram na pesquisa das entidades menores. De um lado, Virchow postulou que várias doenças tinham origem nas mudanças fisiológicas ao nível celular; de outro, Pasteur inaugurou os estudos dos microrganismos.

Os avanços na área da biologia e da medicina no século XIX foram seguidos pelo progresso da tecnologia médica, ocorrendo a invenção de instrumentos como estetoscópios e aparelhos para medir a pressão arterial.

Das conquistas de maior relevância que se deram como consequência do emprego do modelo reducionista, se destaca o desenvolvimento de um grande número de medicamentos e vacinas usadas no tratamento de patologias infecciosas. Por fim o estudo da área endocrinológica possibilitou maior entendimento dos hormônios sexuais, o que levou ao desenvolvimento da pílula anticoncepcional (CAPRA, 1982).

Não obstante isso, Karl Jaspers, em seu livro de 1865, *Il medico nell'era tecnocrática*, expõe algumas reflexões sobre o papel do médico na idade tecnológica e se pergunta qual seria a condição que permite um cuidado médico mais humanizado numa época na qual a medicina está caracterizada por uma

ampla extensão da técnica médica, aquilo que nas palavras do filósofo é a era tecnocrática (MIGUEL, 2014).

A reflexão de Jaspers se mantém atual frente às mudanças causadas pelos avanços técnico-científicos das últimas décadas. O uso massivo das invenções do mundo moderno, como por exemplo, escadas-rolantes, elevadores, carros, controles remotos, causaram mudanças significativas na saúde e no estilo de vida. Além disso, o uso excessivo da telefonia móvel, da internet e o avanço da informática influenciaram as relações pessoais.

Essas transformações afetaram o homem em sua constituição psico-física, pois além das doenças relacionadas ao corpo, como o aumento do sedentarismo, a obesidade, o diabetes e as cardiopatias, surgiram vários transtornos psiquiátricos, como a depressão e a ansiedade.

Neste ponto, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, em *Modernidade Líquida*, mostrou que a desumanização no âmbito da saúde, é um reflexo daquilo que decorre na sociedade em sua inteireza. As pessoas são consideradas mercadorias, as formas de comunicação entre as pessoas se tornam mais difíceis, assim como se multiplicam os problemas do ponto de vista do relacionamento humano.

De acordo com Jaspers, a tecnocracia influencia profundamente não apenas o comportamento do médico, mas, sobretudo, a relação que o paciente tem com sua própria doença. A relação que o médico tem com o paciente está mediada pelo uso dos instrumentos, atrás da máquina não está o médico, mas sim um simples técnico que apenas aciona o aparelho. A relação entre médico e paciente está suspensa, e as questões do paciente não encontram respostas. A visão do pensador alemão é que o abuso do aparato técnico e a falta de participação do médico no desenvolvimento da cura possam levar a uma situação de crise em que a técnica se vira contra o fim para qual foi criada.

O uso dos aparelhos sempre mais avançados, o multiplicar-se dos tipos e subtipos de doenças, e a especialização médica fazem, muitas vezes, com que o médico sinta sua superioridade profissional em relação ao paciente. Isso tem como consequência uma falta de diálogo entre os dois, e o relativo sentimento de abandono que o paciente psiquicamente vive. A este propósito, Jaspers destaca a importância da linguagem e do cuidado não apenas físico, mas também psicológico, com a pessoa atingida pela doença, pois a palavra do médico propicia o estado psíquico, que se torna complementar ao sucesso do medicamento químico.

O problema do uso excessivo ou abusivo da tecnologia pode levar à prática de uma medicina impessoal e privada de linguagem e de contato com o doente que sofre. O que é posto frente ao médico não é um indivíduo, mas uma doença. A voz do médico é relacionada por Jaspers à voz do tirano que manda sem dar razões.

Jaspers (1991) enfatiza a necessidade da medicina recuperar os elementos subjetivos da comunicação entre o médico e o paciente, assumido pela psicanálise e esquecida pela medicina, perseguindo

um caminho baseado exclusivamente na instrumentação técnica e na objetividade de dados (CAPRARA; LINS E SILVA; FRANCO, 1999, p. 648).

A enorme especialização da medicina faz com que se perca a visão holística, que vê o homem como uma unidade orgânica e indissolúvel de corpo e mente. A especialização fragmenta o homem ao ponto de vê-lo como um objeto.

Na obra *Humanização dos Cuidados em Saúde*, Suely Deslandes (2006) destaca alguns aspectos do ato de desumanização no cuidado pelo homem: as pessoas passam a ser tratadas como coisas, não sendo reconhecido o paciente como um sujeito; a desumanização causada pela tecnologia, por meio da qual a relação entre médico e doente é dispensável; a identificação entre a pessoa e sua patologia; o fato de considerar o paciente como uma pessoa sem escolha, um escravo, nas palavras de Platão, o que envolve questões de autonomia de decisão e da liberdade do sujeito. De acordo com ele, uma medicina muda e não holística não leva ao resultado esperado, isto é, um retorno ao estado de saúde, pois aquilo que é considerado como uma imposição será, provavelmente, rejeitado pelo doente. Na visão platônica a postura persuasiva do médico é necessária pelo fato de que a doença é psicológica antes e mais do que física. Ou melhor, a doença é sempre tridimensional: física, psíquica e social (CARONE, 2008).

De acordo com Cassel,

A tarefa da medicina no século XXI será a descoberta da pessoa – encontrar as origens da doença e do sofrimento, com esse conhecimento desenvolver métodos para o alívio da dor e ao mesmo tempo revelar o poder da própria pessoa, assim como nos séculos XIX e XX foi revelado o poder do corpo (CASSEL, 1991, p. 645).

Outro problema da medicina altamente especializada e tecnocrática é o custo, que faz com que nem todos possam recorrer com os próprios recursos à cura necessária.

Não se quer negar o valor e a necessidade das conquistas técnicas e científicas referentes aos cuidados com o homem e que tem como referencial o modelo mecanicista, mas apenas alertar para seu uso excessivo e/ou indiscriminado e suas consequências para a vida do homem, entre elas a desumanização, que aos poucos foi se estabelecendo no cotidiano das ações humanas como um todo.

4 DE VOLTA A UMA VISÃO GLOBAL ENTRE O HOMEM E O SEU ENTORNO

Embora a ideia cartesiana perdurasse, o movimento Romântico, que se desenvolveu entre os séculos XVIII e XIX, determinou uma volta às ideias aristotélicas e os estudiosos repensaram a ideia de natureza como forma orgânica. Wolfgang Goethe foi um pioneiro no uso do termo “morfologia”, utilizado para se

referir à forma biológica, pensada a partir de um ponto de vista dinâmico. De acordo com o estudioso, a natureza está em movimento e respeita um modelo de relações no interior de uma totalidade altamente organizada.

No século XX a Biologia Organísmica se opõe frontalmente ao modelo mecanicista e tem forte influência na formação do pensamento sistêmico.

Segundo a concepção Organísmica, as propriedades essenciais de um organismo pertencem ao todo, de maneira que nenhuma das partes as possuem, de maneira que tais propriedades surgem justamente das interações entre as partes. Portanto, as propriedades das partes podem ser entendidas apenas a partir da organização do todo. O organicismo coloca o foco no entendimento das relações organizadoras sendo que a concepção de organização foi aperfeiçoada posteriormente com o conceito de auto-organização (GOMES; AZEREDO BOLZE; BUENO; CREPALDI, 2014, p. 5).

A partir de 1920, a crítica ao mecanicismo toma mais força e se reflete nas teorias do biólogo Bertalanffy. Os estudos por ele dirigidos levam à descoberta de uma ideia de sistema como complexo de elementos em estado de ininterrupta interação. A relação constante entre os elementos os torna necessariamente interdependentes. Este modelo deixa claramente ver a distância que existe entre a ideia de sistema e a ideia de um conjunto de partes unidas, mas independentes. No caso do sistema, o todo se dá além da existência das partes. Assim sendo, seja talvez mais correto utilizar o termo “globalidade” para distinguir aquilo que se passa entre um conjunto orgânico de elementos e a soma de elementos. De acordo com a ideia de “globalidade”, um sistema funciona como um organismo fortemente unido no qual a mudança de uma parte repercute necessariamente nas outras e na totalidade. A homeostase é exatamente o processo que regula a estabilidade do sistema, evitando que uma parte tenha supremacia nas outras e provoque o desequilíbrio e a doença.

A partir da década de 1950, a ideia de globalidade vem ganhando força também nas práticas sociais, econômicas e políticas, que redundaram em mudanças no modo de educar, ver e cuidar do homem. Nas últimas décadas do século XX, prosseguindo nesses primeiros anos do século XXI, o modelo global se tornou alvo de estudos também entre os médicos e, mais em geral, entre os profissionais de saúde. Sensíveis às críticas de Jaspers e de outros intelectuais a um modelo mecanicista e demasiado simplista, os especialistas no âmbito do cuidado do homem levaram a tema de estudo o interesse para uma humanização da prática médica.

Na época contemporânea, a valoração da dimensão subjetiva da pessoa é prerrogativa da Política Nacional de Humanização, a qual faz parte de um fenômeno global que se desenvolveu a partir da década dos anos 80 do século XX. A Política Nacional de Humanização foi proposta em 2003, e em 2019 já completa dezesseis anos. A ideia que permeia a proposta é de articular os avanços tecnológicos promovidos no modelo biomédico com um melhor relacionamento entre os profissionais de saúde e pacientes.

A eficiência técnico-científica e a racionalidade administrativa nos serviços de saúde, quando desacompanhadas de princípios e valores como a solidariedade, o respeito, a ética na relação entre profissionais e usuários, não são suficientes para a conquista da qualidade no atendimento à saúde (BRASIL, 2013, p. 11).

Com o termo “humanização”, as novas políticas se referem a um valor em que é colocado em destaque o respeito pela vida humana. O termo não está restrito às circunstâncias médicas, mas abrange também o âmbito social, ético, educacional e psíquico, presentes nas relações humanas. Os especialistas envolvidos no projeto não desmerecem o valor dos aspectos técnico-científicos que privilegiam a objetividade e a especialização do saber. Com relação ao lado mais propriamente técnico, a ideia de humanização se coloca como um lado complementar e cada vez mais necessário (BRASIL, 2013, 52).

A assistência humanizada tem como objetivo levar em consideração a pessoa em sua inteireza, nas esferas física, mental e espiritual. Interessante é a observação de Miguel (2014) que destaca a importância de pensar numa ampliação da formação dos profissionais de saúde.

No nível da formação dos novos profissionais de saúde, debates sobre a inserção das Humanidades Médicas (Filosofia, Ética, Artes, História, Antropologia, Teologia e Direito) no currículo de pós-graduação médicas tornaram-se um assunto candente nos EUA quanto na Europa, especialmente no Reino Unido. [...]. A ideia de fundo é a mesma: o entendimento de que o estudo das Humanidades seria imprescindível à formação de “bons médicos”, isto é, aqueles profissionais aptos a demonstrar as qualidades mais atavicamente humanas, tais como compreensão, capacidade interpretativa, comunicacional e sensibilidade ética, ao invés de apenas analisar e categorizar os pacientes através das lentes duras e frias da ciência, sob critérios de sintomas e doenças (MIGUEL, 2014, p. 19).

Entre as características que chamam atenção nos autores que abordam o assunto da humanização, sobressai, no entender de Gomes (2010), a multiplicidade de entendimento sobre o tema, o que decorre das diferentes interpelações seja teórica, seja metodológica, referentes a esse processo.

A humanização reconhece o campo das subjetividades como a instância fundamental para a melhor compreensão dos problemas e para a busca de soluções compartilhadas. Participação, autonomia, responsabilidade e atitude solidária são valores que caracterizam esse modo de fazer saúde que resulta, ao final, em mais qualidade na atenção e melhores condições de trabalho. Sua essência é a aliança da competência técnica e tecnologia com a competência ética e relacional. (RIOS 2009, p. 254 e 255).

Atualmente, a humanização se estabelece como uma estimulante área de pesquisa e inovação no campo da saúde, seja na elaboração teórica, seja nas questões práticas do cotidiano das ações que envolvem pacientes e profissionais e

toda gama de situações na área social, administrativa, ambiental e outras que influenciam nessa relação⁶.

CONCLUSÃO

O objetivo de nosso estudo foi de apresentar sucintamente as etapas principais da visão antropológica holística a partir de sua origem, sua perda e sua recuperação, respectivamente na Antiguidade Clássica, na Época Moderna e na Época Contemporânea.

Para alcançar o objetivo, temos utilizado, em primeiro lugar, algumas passagens dos tratados hipocráticos e do diálogo platônico *Timeu*; em seguida, observamos a perda da visão holística a favor da visão mecanicista cartesiana através das lentes de Capra. Na época contemporânea, é interessante notar como a volta à visão holística é alvo de debate nos meios políticos da saúde pública brasileira. Com efeito, as diretivas da Política nacional de Humanização (PNH) têm como fim analisar os aspectos políticos da humanização e promover senso crítico no profissional da assistência.

REFERÊNCIAS

- ANNAS J. *The morality of happiness*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- BALESTRIN M. F. & BARROS, A. B. M. A relação entre concepção do processo saúde-doença e a identificação/hierarquização das necessidades em saúde. *Voos. Revista eletrônica Polidisciplinar da faculdade de Guairacá*. Paraná: Curso de Serviço Social, v.1, jul. 2009.
- BAUMAN Z. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro, Zahar 2001.
- BRASIL. *Política nacional de humanização*. Brasília: Ministério da Saúde, 2013.
- BRISSON L. & MACÉ A. O mundo e os corpos. In: FRONTERROTTA F. e BRISSON L. (orgs.). *Platão: Leituras*. Tradução João Carlos Nogueira. São Paulo: Loyola, 2011.
- CAMPOS A. M. Contribuição para o resgate da relevância do conhecimento para a administração. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, v. 7, n. 2, p. 105-127, 1997.
- CAPRA F. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente*. São Paulo: Cultrix, 1982.
- _____. *A Teia da Vida. Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2006.
- CAPRARA A. & LINS E SILVA FRANCO A. A Relação paciente-médico: para uma humanização da prática médica. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 15, n. 3, jul./set. 1999.

⁶ Como explica Rios: “Sob vários olhares, a humanização pode ser compreendida como: Princípio de conduta de base humanística e ética; movimento contra a violência institucional na área da saúde; metodologia auxiliar para a gestão participativa” (2009, p. 254).

- CARONE G. *A cosmologia de Platão e suas dimensões éticas*. São Paulo: Loyola, 2008.
- CASERTANO G. *Paradigmas de verdade em Platão*. São Paulo: Loyola 2010.
- CASSEL E. *The nature of suffering and the goals of medicine*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- DESLANDES S. F. Análise do discurso oficial de assistência hospitalar. *Ciência e Saúde Coletiva*, v. 9, n. 1, p. 7-13, 2004.
- _____. O projeto ético-político da humanização: conceitos, métodos e identidade. *Interface – Comunicação, Saúde e Educação*, v. 9, n. 7, p. 389-406, 2005.
- _____. *Humanização dos cuidados em saúde: conceitos, dilemas e práticas* (org.). Rio de Janeiro: Fiocruz, 2006.
- ERDMANN LORENZINI A. As organizações de saúde na perspectiva da complexidade dos sistemas de cuidado. *Revista Brasileira de Enfermagem*, v. 57, n. 4, 2004.
- FOUCAULT M. *O Nascimento da Clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.
- GOMES B. L. & BOLZE AZEREDO S. & BUENO KINAS R. & CREPALDI M. A. As origens do Pensamento Sistêmico: das partes para o todo. *Pensando Famílias*, v. 18, n. 2., p. 3-16, dez. 2014.
- GOMES MIRANDA R. *Trabalho médico e alienação: as transformações das práticas médicas e suas implicações para os processos de humanização/desumanização do trabalho em saúde*. Tese de Doutorado. São Paulo, 2010.
- FRIAS MIRANDA I. *Doença do corpo e doença da alma: medicina e filosofia na Grécia clássica*. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 2005.
- GADAMER H-G. *O caráter oculto da saúde*. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GARCIA SOLER M. J. Nourriture et santé dans la médecine grecque Ancienne [no original, “La alimentación y la salud en la Grecia antigua”]. Vitarte. *Revista Cuadrimestral de humanidades*, v. 34, p. 5-20, 2004.
- LE MOIGNE, J-L. A inteligência da complexidade. In: PENA-VEJA e NASCIMENTO E. P. (org). *O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade*. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.
- MARCONDES D. *Iniciação à história da Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar 2005.
- MIGLIORI F. Il problema della generazione nel Timeo. In: NARALI C. e MASO S. (org.). *Plato Physicus. Cosmologia e antropologia nel Timeo*. Amsterdam: Hakkert 2003. p. 97-121.
- MIGUEL PEREIRA R. *A arqueologia de uma babel moderna. Fundamentos histórico-filosóficos da política nacional de humanização*. Tese de doutorado. Universidade Federal de São Paulo. São Paulo, 2014.

MORIN E. *A inteligência da complexidade*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Petrópolis, 2000.

RIOS I. C. Humanização: a essência da ação técnica e ética nas práticas de saúde. *Revista Brasileira de Educação Médica*, v. 33, n. 2, p. 253-261, 2009.

ROBINSON T. M. *A Psicologia de Platão*. São Paulo: Loyola, 2007.

SANTOS L. M. L. & PELOSI E. M. & OLIVEIRA C. S. C. M. Teoria da Complexidade e as múltiplas abordagens para compreender a realidade social. *Serviço Social em Revista*, v. 14, n. 2, p. 47-72, 2012.

SCHRAIBER L. B. *O médico e seu trabalho: Limites da liberdade*. São Paulo: Editora Hucitec, 1993.

SCLIAR, M. História do conceito de saúde. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 17, n. 1, jan./abr. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sciarttex&pid=S0103-3312007000100003&Ing=pt&userID=2>>. Acesso em: setembro 2018.

SIQUEIRA-BATISTA R. & SCHRAMM F. R. Platão e a medicina. *História, Ciência e Saúde*, v. 11, n. 3, p. 610-634, set./dez. 2004.

Recebido em: 08-01-2018

Aceito para publicação em: 12-12-19

KANT E O PROBLEMA DO SUJEITO

KANT AND THE PROBLEM OF THE SUBJECT

PAULO HENRIQUE FLORES¹

Pontifícia Universidade Católica (PUC-Rio) – Brasil
phcople@gmail.com

RESUMO: Este artigo apresenta o conceito problemático de sujeito na filosofia de Kant. Iniciamos por apresentar as linhas principais e os sentidos empírico e transcendental da Subjektivität na primeira Crítica de Kant, as suas significações epistemológicas e práticas e a maneira como ela responde à invenção de uma posição radicalmente construtivista em filosofia. O sujeito é, acima de tudo, uma atividade formal de unificação no nível teórico, uma atividade que é também a condição de possibilidade universal de toda experiência coerente. Daí o fato de que a sua realidade não é a de uma alma substancial ou a de uma subjetividade empírica, concebidas como objetos determinados. É a sua constituição como sujeito transcendental que abre a possibilidade para a ideia do sujeito como um agente livre, autor de suas próprias representações e ações.

PALAVRAS-CHAVE: Sujeito, epistemologia, idealismo transcendental.

ABSTRACT: *This article presents the problematic concept of the subject in Kant's philosophy. We begin by presenting the main lines, along with the empirical and transcendental senses, of Subjektivität in Kant's first Critique, its epistemological and practical meanings, and the way it responds to the invention of a radically constructivist position in philosophy. The subject is, above all else, a formal activity of unification on the theoretical level, an activity that's also the universal condition of the possibility of any coherent experience. Thus the fact that its reality is not that of a substantial soul or of an empirical subjectivity, conceived as determinate objects. It's this constitution as a transcendental subject that opens the possibility for the idea of the subject as a free agent, author of its own representations and actions.*

KEYWORDS: *Subject, Epistemology, Transcendental Idealism.*

A subjetividade, em sua entrada em cena no fim do século XVIII², nasce sob o signo do duplo, e designa em certo sentido uma realidade ambivalente. Em um primeiro sentido a subjetividade é constituída e se apresenta como um “eu empírico” percebido através de um sentido interno, “mediante o qual o espírito se intui a si mesmo ou intui também o seu estado interno” (KANT, 2001, A 23). Enquanto termo de uma experiência o espírito se percebe como uma consciência sensível interior, contrapondo-se a um mundo sensível exterior que se estende no espaço. A subjetividade é, então, subjetividade empírica ou psicológica e remete à capacidade de um indivíduo particular de *sentir a si mesmo* e de determinar suas

¹ Doutor em Filosofia pela PUC-Rio.

² Como aponta Alain de Libera, é só com Kant que o termo *Subjektivität*, subjetividade, aparece na história da filosofia e que se pode falar propriamente na elaboração moderna da noção de sujeito. Cf. DE LIBERA, 2015, p. 21.

ações de acordo com sua sensação de si mesmo (é nesse sentido que uma ação determinada pelo sentimento ou pela disposição particular de um indivíduo qualquer será dita como sendo determinada de maneira subjetiva), capacidade de sentir que se distingue de sua disposição para sentir outras coisas como coisas exteriores (a percepção de “si mesmo”, por um lado, a percepção “das coisas exteriores”, por outro). Mas Kant não deixa de marcar em momento algum que essa subjetividade psicológica, essa percepção sensível que um indivíduo tem de si mesmo, não diz respeito ao sujeito enquanto tal. Ela é sua refração empírica, uma percepção do espírito enquanto *objeto*. Percebendo a si mesmo como elemento da experiência, o espírito deve se perceber como dado sensível, como materialmente determinado. O sujeito, por outro lado, como já disse um leitor de Kant, é uma imagem do espírito “concebido e afirmado como *fonte* de suas representações e de seus atos, como seu fundamento (*subjectum*, sujeito), ou ainda como seu autor” (RENAUT, 1995, p. 6). Ora, se o sujeito é a mente na medida em que é concebida como “fonte” ou “autora” de suas representações, uma subjetividade que sinta a si mesma como objeto sensível, como representação passiva, não pode se confundir com o sujeito, e a rigor nem poderia haver uma experiência sensível do que é o sujeito.

É só um segundo sentido da subjetividade, como subjetividade transcendental ou lógica, que pode ser nomeado como sujeito. Não mais uma subjetividade sensível, enquanto espírito que sente a si mesmo como elemento dado na experiência, mas uma subjetividade intelectual como um espírito constituinte e espontâneo, o sujeito é a atividade do pensamento sem a qual, segundo Kant, a experiência e o conhecimento não seriam possíveis. A temática de formação do idealismo transcendental que levará a esse ponto é bem conhecida: desde o início do projeto crítico, não se tratava tanto de combater aqueles, céticos, que fazem das ciências da natureza e do conhecimento em geral saberes contingentes ou generalizações arbitrárias da experiência, ainda que o criticismo assuma como uma de suas tarefas iniciais a fundamentação teórica da possibilidade de juízos sintéticos *a priori* nas ciências da natureza. Na verdade, a física já havia descoberto por seus próprios esforços, com Galileu, Torricelli ou Stahl, a via reta da ciência antes de todo tipo de fundação epistemológica, e desse ponto de vista seria um erro acreditar que a função central da *Crítica da Razão Pura* se limita exclusivamente à fundamentação teórica das ciências naturais. A tarefa principal da crítica é também outra, como se sabe: ela pretende conduzir a *metafísica* ao ideal da racionalidade moderna, à “via segura da ciência”. E isso, em primeiro lugar, contra aqueles que pretendem levar a razão especulativa a *determinar* os grandes problemas da metafísica (a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de Deus) e, assim, “ameaçam estender a tudo os limites da sensibilidade”, únicos aos quais se adequarão os procedimentos da razão, contra o que será preciso fazer uma crítica policial das “pretensões ilegítimas” (KANT, 2001, B XXIV-XXV) do pensamento. Em outros termos, toda a problemática do sujeito, tal como aparece em Kant, é colocada em uma perspectiva que vincula estreitamente o problema epistemológico e o problema moral, o conhecimento teórico e o conhecimento prático. Trata-se de afirmar, pela primeira vez na história da filosofia, um construtivismo radical no regime do conhecimento e da ação, um

construtivismo que tem como condição fazer da mente humana um agente do conhecimento e da prática, um agente capaz de uma instauração radical e rigorosa de seus próprios métodos e procedimentos.

O primeiro ato da crítica é fundamentar a subordinação da natureza a leis rigorosas no conhecimento teórico. E “subordinar” tem um sentido literal, já que se trata de fundar a compreensão da natureza a uma ordem integralmente inteligível para o espírito, porque instaurada por ele³. Porque

[...] a Razão só entende aquilo que produz segundo seus próprios planos; [...] ela tem que tomar a dianteira com princípios, que determinam os juízos segundo leis constantes e deve forçar a natureza a responder às suas interrogações em vez de se deixar guiar por esta; de outro modo, as observações feitas ao acaso, realizadas sem plano prévio, não se ordenam segundo a lei necessária, que a razão procura e de que necessita. A razão, tendo por um lado os seus princípios, únicos a poderem dar aos fenômenos concordantes a autoridade de leis e, por outro, a experimentação, que imaginou segundo esses princípios, deve ir ao encontro da natureza, para ser por esta ensinada, é certo, mas não na qualidade de aluno que aceita tudo o que o mestre afirma, antes na de juiz investido de suas funções que obriga as testemunhas a responder os quesitos que lhes apresenta. (KANT, 2001, BXIII).

E, no entanto, este ato teórico é inseparável de um outro, que instaura a possibilidade de um radical construtivismo moral capaz de fundar a liberdade do homem (ou o homem como autor de suas ações), garantindo a possibilidade de uma ordenação moral do mundo e dos conceitos práticos que a sustentam ao retirá-los do campo de um tipo de conhecimento que os pensa como entidades determinadas, impedindo, assim, que um racionalismo selvagem pense como determináveis os princípios indeterminados da moralidade. Se podemos pensar a metafísica como ciência, dirá Kant, é na medida em que se assume que as Ideias da razão e o conjunto de grandes problemas que elas compõem não podem ser resolvidos teoricamente, em um registro de conhecimento que pensa a prática humana como uma realidade objetiva ou naturalmente determinada: uma vez que a condição necessária para todo conhecimento teórico que nós é possível é a de que ele deva ser relativo à nossa sensibilidade e de que seus objetos sejam dados como coisas sensíveis, não poderá haver conhecimento teórico dos grandes ideias da razão nos quais se funda a possibilidade de uma imagem da liberdade humana. Daí a necessidade de limitar teoricamente o uso da razão, de bloquear suas tentativas de extensão ao campo dos fundamentos da ação moral humana e recusar que ela possa conhecer o absoluto. Mas esse agnosticismo no nível do conhecimento teórico (aquele em que os objetos do conhecimento são *dados* em outra instância) prepara um fideísmo no nível do conhecimento prático (aquele em que os objetos do conhecimento são *realizados* por aquele que conhece), a

³ Além disso, uma imagem jurídica do pensamento corta a obra crítica de Kant desde o início, e sempre como o motivo de que toda a produção de sentido legítimo, do ponto de vista da razão, passa por uma forma de subordinação do sensível a uma legislação intelectual.

“metafísica como ciência” prometendo ao mesmo tempo a fundamentação da necessidade do conhecimento teórico e o incondicionado absoluto do conhecimento prático, assim como um critério rigoroso para o conhecimento de ambos. A razão não pode afirmar conhecer a imortalidade da alma, a liberdade da vontade e a existência de um Deus moral, estes grandes ideais da razão que a filosofia de Wolff havia instituído, mas da mesma maneira ela não pode, também, negá-los. E, no entanto, se essas Ideias estão dadas na constituição da razão, é porque seu uso legítimo se encontra no conhecimento prático, elas marcam a destinação prática da razão para realizar o absoluto por suas próprias ações, a destinação do sujeito para ultrapassar a determinação sensível. O arsenal teórico de Kant surge voltado para inimigos precisos.

[A] crítica é obrigada, por um exame fundamentado dos direitos da razão especulativa, a prevenir, de uma vez para sempre, o escândalo que iriam causar, mais tarde ou mais cedo, ao próprio povo, as controvérsias em que os metafísicos (e como tais, por fim, os próprios teólogos) se embrenham, inevitavelmente, sem crítica e que acabam por falsear as suas próprias doutrinas. Só a crítica pode cortar pela raiz o *materialismo*, o *fatalismo*, o *ateísmo*, a *incredulidade* dos espíritos fortes [...]. (KANT, 2001, B XXXIV).⁴

Tudo se passa como se a constituição do sujeito como fundamento do pensamento respondesse, no nível do conhecimento teórico, às necessidades de legislar as ciências da natureza e cercar os avanços da razão especulativa em metafísica. Ela será, na verdade, o meio de salvar o indeterminado da ameaça da determinação sensível. E não é de todo inadequado que se diga que a revolução copernicana não é sem analogia com a reforma protestante. É que enquanto o dogmatismo encontrava o fundamento e a fonte de todo o conhecimento em um princípio exterior ao homem, o movimento de Kant será também o de a uma grande interiorização do fundamento no homem, concebido então como atividade constituinte do espírito: no mesmo momento em que a economia política clássica, com Adam Smith, fazia do trabalho humano, considerado como força puramente subjetiva, a fonte de toda riqueza, o idealismo transcendental encontrava no homem a fonte de todo sentido, não sem lembrar o movimento pelo qual Lutero deslocava a figura de Deus também para o interior do homem⁵. É nesse sentido que Kant não deixa em momento algum de afirmar que todos os dados da experiência devem se regular de acordo com “nosso conhecimento” (KANT, 2001, B XVI) ou, antes, de afirmar que uma diversidade sensível dada e sem forma (já que tudo o que pode ser dado ou recebido pela sensibilidade, abstração feita da atividade da subjetividade transcendental, é um múltiplo de sensações desconexas) deve ser percorrida e ligada em uma representação por uma atividade do espírito

⁴ A lista prossegue ao nomear, a seguir, “o *fanatismo* e a *superstição*, que se podem tornar nocivos a todos e, por último, também o *idealismo* e o *ceticismo*, que são sobretudo perigosos para as escolas e dificilmente se propagam no público”. Os quatro primeiros adversários são, portanto, os mais importantes. É também o próprio Kant quem coloca a filosofia crítica como defensora de uma determinada ordenação e a filosofia como um campo de luta político-conceitual, entre o despotismo dogmático e a anarquia nômade dos céticos. Cf. KANT, 2001, A IX-XI.

⁵ Sobre todos estes pontos e a analogia do movimento de interiorização e da reforma protestante, MARX, 2004, p. 99.

de modo a que se constitua uma representação ordenada e que possa ser pensada. É apenas por essa atividade de síntese subjetiva, mas exclusivamente no segundo sentido da subjetividade (transcendental e lógico), que o diverso sensível pode passar à configuração de um objeto, como um diverso sensível ordenado ou significado. A imensa genialidade do kantismo consiste na construção do mais avançado dispositivo teórico do período moderno, em sua capacidade de exprimir e transformar conceitualmente as dinâmicas práticas a que ele responde, e instaurar um novo campo de pensamento no qual praticamente todas as questões teóricas dos próximos duzentos anos iriam ser travadas.

A conformação da experiência sensível ao modelo da passividade objetiva, sua partilha em um campo de indivíduos unificados, estáveis e dispostos segundo leis universais e regulares, é a forma moderna da organização do campo empírico a partir da referência a uma unidade intelectual como a condição do sentido. Assim, não bastaria opor “subjetivismo” e “objetivismo”, uma vez que a própria noção de objeto se apresenta como o resultado da atividade sintética do sujeito: a diversidade sensível deve ser submetida a uma unificação (uma série de sensações, a princípio desconexas, será unificada em uma “coisa”: “é uma mesa”, “é Teeteto”, etc.) para passar à significação, o que é possível apenas por uma correlação com a subjetividade transcendental que a sintetiza⁶. É por essa razão que “a natureza [será] a existência das coisas enquanto esta é determinada segundo leis universais” (KANT, 2008a, A 71), o que quer dizer que a natureza é entendida como a existência do sensível na medida em que ele é disposto segundo as leis instituídas pelo sujeito e mediante as quais pode ter validade objetiva. A passagem do múltiplo sensível desordenado à ordem por sua subordinação a uma unidade formal como fundamento do sentido não é, de todo, uma imagem do pensamento recente. Sabemos que Kant retoma nesse ponto uma longa tradição hilemórfica, ainda que ele lhe dê um sentido radicalmente novo: o sensível é o desconexo, o não-sentido, a desordem que deve ser ordenada por uma forma que lhe é exterior por direito e que coloca seus elementos em uma configuração dotada de sentido⁷. É por isso que é dito que aquilo que é dado na experiência poderá ser dividido em *matéria*, como o que “no fenômeno corresponde à sensação”, e *forma*, como o que “possibilita que o diverso do fenômeno possa ser ordenado segundo determinadas relações” (KANT, 2001, B 34)⁸, de modo que as sensações só podem ganhar sentido pela ação do espírito, e o espírito não pode se perceber como matéria sem recalcar sua realidade formal⁹. As formas devem, antes de tudo, ser

⁶ “O *objeto*, porém, é aquilo em cujo conceito está *reunido* o diverso de uma intuição dada. Mas toda a reunião das representações exige a unidade da consciência na respectiva síntese. Por consequência, a unidade da consciência é o que por si só constitui a relação das representações a um objeto, a sua validade objetiva portanto, aquilo que as converte em conhecimentos, e sobre ela assente, consequentemente, a própria possibilidade do entendimento” (KANT, 2001, B 137). Pensar, para Kant, é conectar representações em uma consciência, i.e. julgar, e um juízo objetivo só o em uma conexão mediada pela unidade sintética da consciência. Cf., p. ex., KANT, 2008a, A 88.

⁷ Para este ponto, ver SIMONDON, 2005, p. 41.

⁸ É este o sentido em que o idealismo de matriz kantiana tende a se distinguir de idealismos anteriores: idealismo transcendental, que encontra no sujeito as formas como condições de possibilidade da experiência, não idealismo dogmático, “místico e fantasista” que encontra no sujeito a fonte da matéria da experiência. Cf. KANT, 2001, B 275-287.

⁹ O problema da matéria sensível poderia operar como uma espécie de tabu interno do kantismo. É em relação à “matéria bruta das impressões sensíveis” que o espírito “desperta” e “afeta” a “nossa

entendidas como as normas constitutivas do sujeito sob as quais as sensações devem ser organizadas. Vemos, então, que o sujeito remete ao campo das formas inteligíveis por oposição à matéria sensível e que ele tem um sentido bastante diverso da subjetividade empírica, ela mesma devendo ser referida ao resultado de uma ordenação do sensível por uma normatividade subjetiva.

Na verdade, até mesmo a sensibilidade, receptividade passiva e faculdade inferior do conhecimento, será definida por suas formas puras, formas que condicionam a ordenação do diverso sensível recebido ou sentido, que não são outra coisa que não as normas de organização do tempo e do espaço que dão a regra de composição do dado empírico¹⁰. E, da mesma maneira, o entendimento, como “capacidade [subjetiva] de *pensar* o objeto da intuição sensível” (KANT, 2001, B 75), espontaneidade e faculdade de conhecer superior, se define por suas formas. Se por um lado é para a determinação sensível que tende todo o conhecimento, como seu fim, e sem essa determinação os conceitos do entendimento permaneceriam vazios, a potência superior do espírito é o exercício de uma atividade autônoma que encontra nas formas do entendimento sua primeira instância de realização. Elas serão ditas conceitos fundamentais do conhecimento ou formas fundamentais da síntese dos dados empíricos, operando como as verdadeiras condições de toda experiência possível. É a esses conceitos que Kant dá o nome de categorias, definidas como os “conceito[s] de um objeto em geral, por intermédio dos quais a intuição [sensível] deste objeto se considera *determinada* segundo uma das *funções lógicas* do juízo” (KANT, 2001, B 128). Sua operatividade é a razão da ligação da diversidade sensível e, portanto, a causa direta da composição de objetos da experiência nos moldes da unidade e da lei, e é nesse sentido que se diz que todo objeto da experiência deve concordar com as categorias; por outro lado, uma categoria que não é determinada em objetos da experiência, que não se aplica ou que não conforma uma matéria sensível é uma simples forma lógica vazia de conteúdo, e o destino das categorias é ordenar o sensível. Ora, no que diz respeito a essas formas como condições de possibilidade *a priori* da experiência, “a filosofia transcendental tem [...] a obrigação de procurar esses conceitos segundo um princípio; porque brotam do entendimento como de uma unidade absoluta, puros e sem mistura [...]” (KANT, 2001, B 92). Essa tarefa

capacidade de conhecer”. “Desperta”, i.e. essa capacidade já tem alguma modalidade de realidade, pré-formada, e não é *produzida* pela “matéria bruta das impressões sensíveis”. É apenas depois de ordenada por essa “capacidade de conhecer” que a matéria sensível “se denomina experiência”. Mas tudo se passa como se esse afeto sensível deixasse, na experiência, o índice de uma realidade pré-cognitiva que, não sendo conhecida em si mesma, só poderia se mostrar como a razão da individuação do conteúdo sensível (porque uma sensação, como conteúdo material, é tal e não outra?). Como veremos, é esse o caminho que o materialismo deveria tomar, encontrando, com isso, a gênese do espírito como produção da matéria sensível, e chegando, assim, a uma imagem bastante distinta do que é o “espírito”. Cf. KANT, 2001, B 1.

¹⁰ E, por outro lado, como veremos, as formas da sensibilidade deverão encontrar sua raiz mais profunda em uma determinada ordenação da subjetividade empírica, o modo pelo qual o idealismo transcendental pensa a ordenação do espaço e do tempo dependerá de uma determinação específica da subjetividade psicológica. “Mas, para os problemas transcendentais que ultrapassam a natureza, não poderíamos de modo algum achar resposta, mesmo que nos fosse revelada toda a natureza, uma vez que não nos é dado observar o nosso próprio espírito com outra intuição que não seja a do nosso sentido interno. Com efeito, neste reside o mistério da origem da nossa sensibilidade”. (KANT, 2001, B 334). A mesma indicação é feita por Eisler. Cf. EISLER, 2011b, p. 956.

será cumprida na *Crítica da Razão Pura* pela dedução transcendental das categorias como prova de seu direito ou de sua legitimidade como fundamentos da experiência e demonstração do modo pelo qual as condições subjetivas do pensamento são também condições da experiência em geral. Será precisamente este o ponto em que Kant começa a apresentar o centro da atividade constituinte do sujeito, o ponto em que o idealismo transcendental exprime abertamente o problema. Uma vez que a ligação do diverso empírico não pode ser função da sensibilidade, mas apenas de um ato do entendimento, ou seja, que a síntese do múltiplo empírico é “realizada unicamente pelo próprio sujeito”, a questão que se coloca é como essa síntese é possível, como as categorias podem atribuir sentido à experiência. A grande invenção do kantismo se coloca precisamente nisso:

Mas, o conceito de ligação inclui também, além do conceito do diverso e da sua síntese, o da unidade sintética do diverso. A representação dessa unidade não pode, pois, surgir dessa ligação, [e] foi antes juntando-se à representação do diverso que [ela] possibilitou o conceito de ligação. Esta unidade, que precede *a priori* todos os conceitos de ligação, não é a categoria da unidade; porque todas as categorias têm por fundamento as funções lógicas nos juízos e nestes já é pensada a ligação, por conseguinte a unidade dos conceitos dados. [...] Temos, pois, que buscar esta unidade [...] mais alto ainda, a saber, no que propriamente contém o fundamento da unidade de conceitos diversos nos juízos e, por conseguinte, da possibilidade do entendimento, mesmo no seu uso lógico. (KANT, 2001, B 130-132).

Para que a experiência seja possível, para que possa haver sentido e consistência no campo sensível, é necessário que a diversidade empírica seja sintetizada pelo espírito, mas essa síntese só é tornada possível por uma unidade “que precede *a priori* todos os conceitos de ligação”. Se o sujeito é encarado pela modernidade como o fundamento de todo o sentido possível é, antes de tudo, porque é nele que se encontra, como seu princípio, a unidade transcendental que dá a regra das relações entre termos da experiência, toda relação sendo tomada como a instauração de uma *unificação* no diverso. Em outros termos, a ligação do diverso sensível em uma experiência significativa e ordenada deve encontrar a sua condição na forma de uma unidade, segundo a qual ela se regula. Essa unidade é a fonte e o modelo de toda a atividade do espírito como autor e produtor de suas representações, e é em relação a ela que se colocam as questões-chave sobre a natureza do sujeito. Kant a chama *de unidade originariamente sintética da apercepção*, unidade originariamente sintética da consciência de si, a “representação simples do eu” (KANT, 2001, B 68). *É a forma da unidade idêntica do eu que se coloca como o fundamento da atividade da subjetividade transcendental, unidade que é exercida na faculdade de conhecer como condição de toda experiência possível.* O que é o mesmo que dizer que seu núcleo é também um tipo de *cogito*, uma autoconsciência do eu = *eu penso*, mas esse *cogito* tem uma natureza distinta do *cogito* cartesiano. Quando Kant diz que o “*eu penso* deve *poder* acompanhar todas as minhas representações”, uma vez que “se assim não fosse, algo se representaria em mim que não poderia, de modo algum, ser pensado, que é o mesmo que dizer que [...] a representação nada seria para mim”,

(KANT, 2001, B 132) quando ele faz do *eu penso* uma representação que é a condição da possibilidade de todas as outras representações como ligações do diverso sensível, ele a determina como uma representação “que é uma e idêntica em toda consciência”, não apenas numericamente (em todas as distintas consciências existentes) mas também no interior de uma mesma consciência. A identidade do “eu transcendental” é a norma segundo a qual serão ligadas todas as representações entre si, mas também a norma segundo a qual todas elas serão ligadas a *mim*, e poderão ser chamadas *minhas* representações. É como múltiplo sensível dado em um e para um sujeito que o sensível *deve* fazer referência a um *eu penso*. E isso não apenas porque toda representação deve ser pensada, mas porque, por definição, a representação é a conformação que o dado sensível deve assumir ao ser pensado em uma consciência. O *cogito* kantiano se descobre não só como atividade individual do pensamento (“eu penso”), mas como uma atividade que é o fundamento de toda representação e de todo conhecimento possível, fundamento que o *cogito* cartesiano, indicando a existência de uma substância pensante finita, só descobriria em um bom Deus, como substância pensante infinita. *O idealismo moderno é uma longa tradição para a qual a consciência, como pensamento individual, é a condição do pensamento em geral*, uma tradição que faz do *eu penso* a condição de todo pensamento. Nos termos em que o problema será colocado cem anos mais tarde, não se trata de dizer que a mente é a causa da existência da matéria, mas, antes, que ela é a única condição pela qual a matéria pode vir a ter significação, através de uma operação pela qual ela é unificada ou ordenada pelo espírito. É só quando referido a uma mente que o representa – i.e. que o unifica – que é possível que o campo sensível tenha sentido. Se uma representação deve existir, e, portanto, existir em uma consciência, se ela deve se referir a um sujeito que é o autor de seus pensamentos e se ela dever ser dita *minha*, é porque ela encontra na unidade idêntica da consciência a sua condição. E é, como veremos, de grande importância que todos os objetos da experiência devam se referir à identidade de uma consciência como sua condição, que todos os objetos, na medida em que devem ser objetos da experiência possam ser ditos *meus*. Não se trata, obviamente, de atribuir a esse nível do conhecimento teórico o caráter de um conhecimento prático. Mas a determinação dos objetos no campo prático como podendo responder a um *meu* e a um *teu* em um estado jurídico, não deixa de ter uma função análoga àquela pela qual o sujeito determina as representações como *minhas* representações, como se referindo necessariamente a um “eu puro”: “enquanto representações minhas [...], têm de ser necessariamente conformes com a única condição pela qual se *podem* encontrar reunidas numa autoconsciência em geral, pois, sendo assim, não me pertenceriam inteiramente” (KANT, 2001, B 132).

A unidade idêntica do *eu penso* não é uma determinação empírica, uma existência sensível, e tem uma forma de realidade distinta, *ainda que ela só possa ser representada pela consciência da síntese do diverso empírico*, i.e. a identidade do *eu penso* só pode ser representada através da consciência de uma unificação do sensível, não há uma intuição imediata da unidade do eu. Quando Kant diz que a consciência do *eu penso* “não é mais que o sentimento de uma existência sem o mínimo conceito, e simples representação com a qual todo o pensamento

está em relação” (KANT, 2008a, A 135), e não funda o conceito de um “sujeito último”, mas apenas o da relação dos fenômenos do sentido interno com um “sujeito desconhecido”, trata-se, na verdade, de dizer que não é como termo independente ou como uma unidade existente por si mesma que ele é pensado, mas como unidade transcendental que torna possível a experiência da unidade da consciência. É por isso que Kant dirá que enquanto, em si mesma, a subjetividade empírica é “dispersa e sem referência à *identidade do sujeito*”, o fato de que todas as representações se encontram ligadas e unificadas em uma consciência indica que se realiza uma operação que é, por direito, distinta do mundo empírico na constituição da experiência. Sem ela “teria um eu tão multicolor e diverso quanto representações das quais sou consciente” (KANT, 2001, B 133), haveria uma relação de imanência entre a consciência e os seus conteúdos sensíveis que impediria a distinção da forma pura de um eu idêntico como condição e fundamento de toda consciência possível. Com efeito, enquanto a unidade transcendental do *eu penso* como sujeito tem o valor de uma condição absoluta, no sentido de que funda universalmente a possibilidade do conhecimento, a unidade empírica da subjetividade psicológica depende das circunstâncias contingentes em que é produzida, valendo como um efeito relativo.

O núcleo do dispositivo kantiano consiste em dizer que se é possível a relação de dados empíricos, se é possível uma síntese do sensível, é porque essa síntese deve remeter à norma de uma unidade idêntica, norma que não pode ser dada na experiência e que deve, portanto, ser de natureza inteligível. Em outros termos, ele consiste em dizer que se há sentido ele só é possível pela forma do idêntico como aquilo que é capaz de estabelecer a ligação entre o múltiplo das sensações. A *Crítica da Razão Pura* chegará mesmo a afirmar que “assim, a *unidade sintética da apercepção é o ponto mais elevado a que se tem que suspender todo o uso do entendimento, toda a própria lógica e [...] a filosofia transcendental; esta faculdade é o próprio entendimento*”, “princípio supremo de todo o conhecimento humano” (KANT, 2001, B 134-135. O grifo é nosso.). É apenas quando toda a experiência é colocada em função ou nos termos da referência à unidade do eu, como sua condição universal e necessária, que se pode falar em sujeito. Com efeito, não é “só porque penso que conheço qualquer objeto, mas só porque determino uma intuição dada na perspectiva da unidade da consciência – e nisto consiste todo o pensamento – que posso conhecer qualquer objeto” (KANT, 2001, B 406). O sistema das categorias se constitui como o sistema das modalidades da norma de unificação da experiência, com o desdobramento da forma de uma unidade superior em casos distintos de ordenação do diverso sensível.

A questão que não deixa de se impor é qual é a natureza desse *eu penso* transcendental, como condição de possibilidade de todo pensamento, e a de sua relação com a subjetividade empírica. Porque a referência ao “eu” não pode deixar de indicar que ele, de alguma maneira, diz respeito ao campo delimitado pelo sentido interno e à psicologia, sendo chamado *alma* nessa mesma medida. E se pode se pretender fazer da psicologia uma doutrina transcendental da alma ela não pode ter

[...] outro fundamento que não seja a representação *eu*, representação simples e, por si só, totalmente vazia de conteúdo, da qual nem sequer se pode dizer que seja um *conceito* e que é apenas uma mera consciência que acompanha todos os conceitos. Por este ‘eu’, ou ‘ele’ ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito; movemo-nos aqui, portanto, num círculo perpétuo, visto que sempre necessitamos, previamente, da representação do eu para formular sobre ele qualquer juízo; inconveniente que lhe é inseparável, por que a consciência, em si mesma, não é tanto uma representação que distingue determinado objeto em particular, mas uma forma da representação em geral, na medida em que deva chamar-se conhecimento, pois que só dela posso dizer que penso qualquer coisa por seu intermédio.(KANT, 2001, B 404).¹¹

Sabemos que esse *eu* puro, “mera consciência” em que “nada mais se representa” além de uma forma da representação em geral, terá uma longa história: condição de toda experiência e atividade que a ultrapassa, o sujeito será, mais tarde, definido como uma instância vazia de conteúdo, como uma negatividade condicionante do dado empírico ou mesmo como último avatar da transcendência metafísica. O vazio do “sujeito transcendental = X” será a marca de sua radical *separação* em relação a tudo o que se refere à matéria sensível, separação que o coloca em um nível de realidade completamente distinto dos objetos empíricos, e também de sua natureza como *incondicionado*, i.e. separado também de toda determinação sensível. É por isso, aliás, que ele deve ser distinguido da substância pensante cartesiana e do conceito empirista de *pessoa*. Falar em “sujeito substancial” é ignorar que toda a seção dos *Paralogismos da Razão Pura* na primeira *Crítica* afirma repetidamente que nomear o sujeito como uma substância é uma ilusão. Quando Kant nos diz que as categorias são as formas de uma unidade transcendental que só podem ser adequadas a realidades empíricas, ele prepara o campo para declarar ilegítima a aplicação dessas formas a realidades não empíricas. A lição dos paralogismos, como raciocínios ilusórios a respeito da alma, na Dialética Transcendental, é a de que a substancialização do *eu* transcendental é uma operação ilegítima desse tipo, uma *determinação*, segundo as formas do objeto, de uma realidade que não pode ser pensada nesses termos. Assim, o dogmatismo chegará a afirmar, em primeiro lugar, que a alma é uma substância, como individualidade subsistente, e, com isso, que ela é qualitativamente simples, numericamente idêntica (unidade) no tempo, e relacionada a distintos objetos no espaço. Dessas afirmações, ele passará a todas as outras: a imaterialidade da alma como objeto do sentido interno, sua incorruptibilidade por ser simples (sem partes), sua determinação como *pessoa*, como identidade empírica, etc. Daí que Kant aponte que em todos os juízos “eu sou sempre o sujeito *determinante* da relação que constitui o juízo. Mas que eu, que penso, tenha sempre no pensamento o valor de um *sujeito* [...] não significa, todavia, que eu, enquanto *objeto*, seja um

¹¹ Cf. também GUILLERMIT, 2008, p. 139-146.

ser *subsistente* por mim mesmo ou uma *substância*” (KANT, 2001, B 407)¹². Em outros termos, o *eu* transcendental é uma forma vazia, um “sujeito transcendental = X”, i.e. uma atividade constituinte indeterminada, de natureza completamente distinta das determinações empíricas e que, portanto, não pode de modo algum ser identificado a uma substância individual determinada. É sua natureza puramente formal que retira da substância pensante qualquer determinação e da *pessoa* qualquer vínculo empírico.

É verdade, no entanto, que existe um conceito propriamente kantiano de *personalidade*, mas que remete a algo distinto do conceito empirista. Para o idealismo transcendental, ainda que o *eu* transcendental seja uma “perfeita identidade”, não se pode concluir daí a permanência objetiva do eu no tempo, como uma realidade determinada e subsistente. “Entretanto, o conceito da personalidade [...] pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é completamente desconhecido [...]) e a esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático” (KANT, 2001, A 365). Essa personalidade transcendental é concebida como “a liberdade e a independência relativamente ao mecanismo da natureza inteira [...]; portanto, a pessoa, enquanto pertencente ao mundo sensível, está sujeita a sua própria personalidade na medida em que ela pertence igualmente ao mundo inteligível” (KANT, 2008b, A 155)¹³, i.e. ela é concebida como a ideia do próprio sujeito na medida em que age e ultrapassa todas as determinações empíricas. Essa concepção da personalidade marca, desde a *Crítica da Razão Pura*, a profunda dualidade do homem, que será o tema maior dos problemas em torno do conhecimento prático, da *Crítica da Razão Prática* à *Metafísica dos Costumes*. Ou, antes, é a própria imagem idealista do homem que se caracteriza por sua dualidade: de um lado, indivíduo empírico que se sente por uma subjetividade psicológica, determinado pelo conjunto das leis da natureza, por outro, sujeito transcendental constituinte.

É a essa dualidade característica do homem que Foucault, em um grande livro, chama de duplo empírico-transcendental¹⁴. Quando o homem se torna o centro de todo um campo de saberes, é porque uma nova organização do

¹² Sobre os paralogismos, cf. igualmente GUILLERMIT, 2008, p. 237-271.

¹³ Assim, não é “de admirar se o homem, enquanto pertencente a ambos os mundos, deve considerar seu próprio ser em relação à sua segunda e mais elevada determinação, de nenhum outro modo a não ser com veneração, e às leis da mesma com o maior respeito”. (KANT, 2008b, A 155). O tema da personalidade transcendental, i.e. do *eu* transcendental vazio na medida em que pode determinar o indivíduo a agir, como aquilo que distingue o homem da determinação natural e sensível chamada *animalidade*, também remete já à obra de Kant. “Possuir o Eu em sua representação: este poder eleva o homem infinitamente acima de todos os outros seres vivos na terra. Por isso ele é uma pessoa; e graças à unidade da consciência em todas as mudanças pelas quais pode passar, ele é uma única e mesma pessoa, ou seja, um ser completamente diferente, pela disposição e a dignidade, das *coisas* como o são os animais irracionais, de que podemos dispor como quisermos; e isto mesmo quando ele não pode dizer Eu, porque ele o tem no seu pensamento; assim, todas as línguas, quando falam em primeira pessoa, devem pensar o Eu, mesmo se elas não o exprimem por uma palavra em particular. Porque essa faculdade (de pensar) é o entendimento”. (KANT, 2008c, §1). Toda a modernidade fará da idealidade do pensamento a distinção do homem e do animal.

¹⁴ “O homem, na analítica da finitude, é um estranho duplo empírico-transcendental, já que é um ser tal que se busca nele o conhecimento que torna possível todo o conhecimento”. (FOUCAULT, 1976 p. 329).

conhecimento é tornada possível. Com efeito, o século XVII encarava o homem como um indivíduo determinado que, ainda que podendo ocupar uma situação ou uma perspectiva privilegiada, vinha assumir uma posição em uma ordem natural dos seres, como um fundo geral que articulava todas as coisas singulares. É só mais tarde, também com o idealismo transcendental, que o homem, ser finito, poderá ser afirmado como “autor” e “fonte” de todo conhecimento, que ele poderá derivar todo o sentido a partir de sua própria finitude. Fundamento finito, soberano submisso, parte determinado, parte indeterminado, o homem é ao mesmo tempo ser empírico (subjetividade psicológica) e ser transcendental (sujeito). *O sujeito, portanto, designa esse fundamento vazio que tem a forma do eu penso*, em torno do qual se articulam não apenas as metafísicas da vida, do trabalho e da linguagem¹⁵, mas também todo o imaginário social da modernidade.

No regime do idealismo, é sempre sob esta forma que a subjetividade empírica será determinada. Em outros termos, a subjetividade será encarada como unidade individual, identidade pessoal através da passagem do tempo. De fato, se a unidade subjetiva da consciência é uma determinação contingente do sentido interno, se ela depende das situações empíricas em que o diverso sensível é dado e é, portanto, contingente, ela existe sob o pano de fundo da unidade originária do *eu* formal. A situação empírica é, antes, a ocasião para que essa unidade seja percebida, uma vez que é a própria forma de organização dos dados do sentido interno que deve remeter à unidade do *eu penso*. É por isso que Kant dirá que a síntese pura do entendimento funda a possibilidade de toda síntese empírica¹⁶. Mais ainda: se as categorias ou formas do entendimento podem ter valor objetivo, é através da determinação do sentido interno pela unidade sintética da apercepção¹⁷. É toda a questão do privilégio do sentido interno que se coloca neste ponto. Sabemos que a forma do sentido interno, a única pela qual as sensações são dadas e arranjadas no sentido interno, é o tempo, ou, antes, uma forma de ordenação do tempo, e que sempre que o kantismo se refere ao tempo é se referindo ao sentido interno. Descobrimos, com isso, que

O tempo é a condição formal *a priori* de todos os fenômenos em geral. O espaço, enquanto forma pura de toda intuição externa, limita-se, como condição *a priori*, simplesmente aos fenômenos externos. Pelo contrário, como todas as representações, quer tenham ou não por objeto coisas exteriores, pertencem, em si mesmas, enquanto determinações do espírito, ao estado interno, que, por sua vez, se subsume na condição formal da intuição

¹⁵ Essa tripartição também é de Foucault. Poderia espantar que o vitalismo estivesse nessa lista, mas tradicionalmente o vitalismo se apresenta não só como inimigo do cientificismo, mas também como adversário do materialismo em geral, se por isso entendermos as afirmações de que a matéria sensível é dotada, imediatamente, de sentido e relações. (FOUCAULT, 1976, p. 330)

¹⁶ Ver KANT, 2001, B 139.

¹⁷ “Como, porém, há em nós uma certa forma de intuição sensível *a priori*, que assenta na receptividade da faculdade de representação (sensibilidade), o entendimento, como espontaneidade, pode então determinar, de acordo com a unidade sintética da apercepção, o sentido interno pelo diverso de representações dadas e deste modo pensar *a priori* a unidade sintética da apercepção do diverso da *intuição sensível*, como condição à qual têm de encontrar-se necessariamente submetidos todos os objetos da nossa (humana) intuição; é assim que as categoriais, simples formas de pensamento, adquirem então uma realidade objetiva, isto é, uma aplicação aos objetos que nos podem ser dados na intuição, mas só enquanto fenômenos; porque só destes somos capazes de intuição *a priori*.” (KANT, 2001, B 150).

interna e, por conseguinte, no tempo, o tempo constitui a condição *a priori* de todos os fenômenos em geral; é, sem dúvida, a condição imediata dos fenômenos internos (da nossa alma) e, por isso mesmo também, mediatamente, dos fenômenos externos. (KANT, 2001, B 50-51).

É porque a forma do sentido interno é determinada pela unidade sintética da apercepção que Kant pode afirmar a unidimensionalidade do tempo, a unidade do tempo¹⁸. Em outros termos, trata-se da afirmação de uma *unilinearidade* do tempo como condição dos fenômenos em geral, unidade que como forma da interioridade do sujeito tem o primado em relação às determinações espaciais ou exteriores, afirmação que terá ainda outras consequências. Ou, antes, é o caso de se falar em uma dualidade do tempo, na medida em que, por um lado, como tempo sensível ele pode e deve se apresentar como processo, como transformação na qual uma subjetividade psicológica é constituída, e, por outro lado, enquanto é referido à identidade do *eu penso* e ordenado como tempo unilinear, como remissão da mudança a uma identidade fundamental que constitui o tempo e sua ordenação privilegiada¹⁹. Fazendo com que a subjetividade deva ser uma revelação da unidade idêntica de um *eu penso* transcendental vazio, e atribuindo a ela, portanto, o primado em relação ao exterior, o idealismo transcendental inaugura uma nova era do pensamento, em que será a análise da subjetividade, como instância privilegiada da realidade, o centro do conhecimento.

Quando Kant diz que “a metafísica não é outra coisa do que o *inventário* sistematicamente ordenado de tudo o que possuímos pela razão *pura*” (KANT, 2001, A XX) ou disciplina da produção de juízos sintéticos *a priori* (KANT, 2008a, A 38), ele estabelece um vínculo fundamental entre a metafísica e o sujeito, entre a metafísica e o idealismo que atravessará toda a modernidade. A metafísica como ontologia, como a disciplina de investigação do sentido das coisas em si mesmas, deverá ser sacrificada, primeiramente, à metafísica como epistemologia. Se a filosofia crítica tem uma atividade policial, ela opera também um grande cercamento do pensamento, proibindo todas as aventuras nos mares desconhecidos da realidade, confinando o pensamento à “ilha do entendimento” como terra segura, em que o sujeito pode fundar a si mesmo e a todo conhecimento com todos os títulos de legitimidade possível. O cercamento metafísico, separação do pensamento e das coisas, estabelece uma propriedade mínima do *eu* transcendental, mas uma propriedade mínima que logo passará a

¹⁸ “O tempo em geral tem apenas uma dimensão [...] A infinitude do tempo nada mais significa que qualquer grandeza determinada de tempo é somente possível por limitações de um tempo único, que lhe serve de fundamento”. (KANT, 2001, B 47-48).

¹⁹ “O Eu [Moi] está no tempo e não para de mudar: é um eu passivo, ou antes, receptivo, que experimenta as mudanças no tempo. O *Eu [Je]* é um ato (eu penso) que determina ativamente minha existência (*eu sou*), mas só pode determiná-la no tempo, como a existência de um eu [*moi*] passivo, receptivo e cambiante que represente para si tão somente a atividade de *seu próprio* pensamento. O *Eu* e o *Eu* estão, pois, separados pela linha do tempo que os reporta um ao outro sob a condição de uma diferença fundamental. Minha existência jamais pode ser determinada como a de um ser ativo e espontâneo, mas como a de um ser passivo que representa para si o *Eu*, isto é, a espontaneidade da determinação, como um Outro que o afeta (“paradoxo do sentido interno”). (DELEUZE, 1997, p. 43).

ser tudo²⁰. Se a pequena ilha do entendimento é o território firme sobre o qual o sujeito constitui sua legitimidade nos termos do conhecimento teórico, essa ilha deverá colonizar todo o espaço dos oceanos da matéria e se transformar em um verdadeiro sistema-mundo na medida em que, pelo conhecimento prático, o Sujeito devém ilimitado. A fundamentação da ciência, o construtivismo epistemológico, é o primeiro passo para a instauração da via de uma metafísica como ciência só possível no nível do conhecimento prático como um rigoroso construtivismo moral. *O fim supremo da razão humana é o exercício absoluto do sujeito, a realização da metafísica como sistema moral para além de toda determinação sensível*²¹.

REFERÊNCIAS

- DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.
- DE LIBERA, Alain. *L'invention du sujet moderne*. Paris: Vrin, 2015.
- EISLER, Rudolf. *Kant Lexicon*, vol. 1 & 2. Paris: Gallimard, 2011.
- FOUCAULT, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1976.
- GUILLERMIT, Louis. *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*. Paris: Vrin, 2008.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*, A/B/C. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. *Prologômenos a toda metafísica futura*, A/B/C. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 2008.
- _____. *Anthropologie du point de vue pragmatique*. Paris: Vrin, 2008.
- LEBRUN, Gérard. *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- RENAUT, Alain. *L'Individu – réflexions sur la philosophie du sujet*. Paris: Hatier, 1995.

Recebido em: 17-03-2017

Aceito para publicação em: 07-10-19

²⁰ Sobre a filosofia crítica como atividade policial de limitação, cf. Kant, 2001, B XXIV-XXV. Sobre a imagem da ilha do entendimento como o território de legitimidade do entendimento e a proibição dos mares metafísicos, cf. Kant, 2001, B 297.

²¹ “Ora, se nos reportamos ao texto da Introdução à *Logik* [...], patenteia-se antes que a questão sobre o homem (à qual ‘se relacionam’ as três outras [grandes questões da metafísica]) é posta pela filosofia no sentido ‘cósmico’ só em relação ao fim supremo da Criação, e que a ‘relação’ desta questão às três outras só tem sentido pelo projeto de unificar todos os fins neste: ‘(ela é) a ciência da relação de todo conhecimento e de todo uso da razão ao fim-supremo (*Endzweck*) da razão humana, ao qual, como ao mais alto, todos os outros fins estão subordinados e no qual eles devem encontrar sua unificação’. Sem a consideração do fim-supremo, não haveria motivo para ligar o conceito de homem às questões da metafísica; ora, o fim supremo aparece como a possibilidade que a razão tem de comportar-se negativamente em relação aos fins mundanos.” (LEBRUN, 1993, p. 679).

SOBRE A RAZÃO DE ESTADO CLÁSSICA E SEUS ESTUDOS RECENTES

FOR REASONS OF STATE: THE CLASSIC NOTION AND RECENT STUDIES

EUGÊNIO MATTIOLI GONÇALVES¹

Universidade de São Paulo (USP) – Brasil
emgoncalves@usp.br

RESUMO: Problema clássico da filosofia política, a razão de Estado trata do uso da derroga por parte do governante, em vista da segurança e conservação do Estado. Essa questão – *é legítimo ao príncipe descumprir as leis por um bem maior?* – remonta à antiguidade, mas encontra seu ápice nos séculos XVI e XVII, acompanhando o nascimento da nova estrutura estatal de poder. Nesse período, o maquiavelismo e suas práticas dão o tom do debate, refletido nos gabinetes políticos da época, solo do absolutismo europeu. A maior parte dos estudos sobre esse tema se concentra na Europa, na segunda metade do século XX, formando a base de comentários para os trabalhos contemporâneos sobre a razão de Estado moderna. As contribuições brasileiras, porém, são raras. O intuito deste artigo, portanto, é duplo: expor, brevemente, o percurso que caracteriza a formulação do conceito, e posteriormente apresentar os principais estudos recentes sobre o assunto, procurando enriquecer o debate brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: Razão de Estado. Maquiavelismo. Raison d'État. Nicolau Maquiavel. Prudência política.

ABSTRACT: *A classic problem of the history of political philosophy, reasons of State, refers to the use of derogation by the ruler in order to preserve security and the State itself. Such an issue – whether it ever be legitimate for the Prince to disobey the law for a greater good – can be traced back to antiquity, with its climax in the 16th and 17th centuries, when a new state structure of power was emerging. Back then, Machiavelianism, and its practice, set the debate, as reflected in the political offices of the period, the birthplace of European absolutism. Most studies of this subject are concentrated on Europe, in the second half of the 20th century, this attracting the bulk of commentators on contemporary works on the modern approach to reasons of State. Brazilian contributions, however, are scarce. The purpose of this article, therefore, is twofold: to briefly present the constitution of this concept and then to expose the main recent studies on this topic, seeking to enrich debates in Brazil.*

KEYWORDS: *Reason of State. Machiavelianism. Raison d'État. Niccolò Machiavelli. Political prudence.*

I BREVE HISTÓRIA DA RAZÃO DE ESTADO

Até hoje, tentar encontrar a origem da ideia de razão de Estado é uma questão que gera controvérsia. Quanto ao termo em si, a maioria dos comentadores parece concordar em que o primeiro a utilizá-lo no intuito de descrevê-la teria sido

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade de São Paulo (USP).

Giovanni Della Casa, em seu *Orazione a Carlo V*, de 1550.² Rodolfo De Mattei, entretanto, aponta que no diálogo *Del Reggimento di Firenze*, composto por Guicciardini entre 1521 e 1523, um dos interlocutores se refere à “*ragione degli Stati*” (DE MATTEI, 1979, p. 1). Não surpreende, pois, que pouco profícua pareça a discussão sobre a nomeação primeira do conceito; a afirmação de Etienne Thuau sobre a presença do vocabulário estadista na França do começo do século XVII se aplica também – ainda que em menor medida – à Itália do XVI:

O impulso estatizante é perceptível na linguagem da época, e é possível observar uma inflação [no uso] de expressões onde entra a palavra “Estado”. [...] nos deparamos com “escrúpulos de Estado”, “considerações de Estado”, “quimeras de Estado”, “crimes de Estado” e “imprudências de Estado”. Nessas expressões, o qualificativo “de Estado” é equivalente a “política”, e assume portanto o sentido próprio de “que diz respeito à coletividade racionalmente organizada ou ao aparelho de direção” [...]. Mas dessas expressões, as que ocorrem mais frequentemente são “razão de Estado”, “golpe de Estado”, “necessidade de Estado” e “mistério de Estado” (THUAU, 2000, p. 394-395).³

Aqui, por razão de Estado, começa a ser esboçada a concepção de uma razão política, uma urgência de grau superior que o príncipe deve realizar – necessária por se vincular à proteção do governo e de seu próprio poder, e por isso elevada a uma instância maior –, que justificaria o uso da dissimulação ou outras ações anteriormente injustificáveis.

É claro que essa temática não é inédita na história da filosofia. Do discurso ciceroniano do útil e do honesto à derroga em Tomás de Aquino,⁴ a discussão sobre a justiça ou tirania de um governante a partir de suas ações no poder remete à *República* de Platão.⁵ Mas é somente no solo desse Renascimento europeu, num retorno aos antigos que passa a cultivar novamente a esfera política, que brota o debate sobre os Estados e as razões que deveriam [ou não] guiá-los.⁶

² Benedetto Croce aponta que o primeiro a indicar essa referência seria Scipione Chiaramonte, no tratado *Della Ragion di Stato*, de 1635 (Cf. CROCE, 1946, p. 75). Rodolfo De Mattei, porém, acertadamente mostra que o *Della Ragion di Stato et della prudenza politica* (1623), de Federico Bonaventura, já remete a Della Casa (Cf. DE MATTEI, 1979, p. 10).

³ Nesse sentido, Quentin Skinner parece ter razão ao afirmar que “o mais claro indício de que uma sociedade tenha ingressado na posse consciente de um novo conceito, suponho eu, está na geração de um novo vocabulário, em termos do qual o conceito passa a ser articulado e debatido” (SKINNER, 1996, p. 10).

⁴ Faz-se uso aqui de uma citação que Diogo Pires Aurélio (AURÉLIO, 2012, p. 148) retira da *Suma Teológica* de Tomás: “Aquele que, em caso de necessidade, age à margem das palavras da lei não julga a própria lei, mas julga o caso singular em que verifica não deverem ser observadas as palavras da lei”.

⁵ Jean Gaudemet (1999) oferece um breve porém eficiente comentário sobre a presença dessa questão nos antigos.

⁶ Ainda que nesse momento Itália e França ofereçam as principais contribuições ao debate europeu sobre a razão de Estado, em pouco tempo a questão se espalha por todo o continente. Bom exemplo dessa visibilidade é a menção ao termo na primeira parte de *D. Quixote*, publicada na Espanha, em 1605 (Cf. CERVANTES, 2010, p. 42). Mais à frente se constata também a presença da ideia de “interesse de Estado” em autores do republicanismo inglês, como James Harrington, que afirma em seu *Oceana* (1656) ser a razão de Estado nada mais do que o interesse do governante, o interesse do próprio príncipe (Cf. HARRINGTON, 1771, p. 97. Cf. também o capítulo X, dedicado à razão de Estado). No mesmo ano, também Marchamont Nedham dedica atenção ao tema em *The*

Quase paradoxalmente, contudo, um autor que nunca se referiu diretamente à razão de Estado se torna para os modernos referência quase unânime à questão: Nicolau Maquiavel. O peso desse suposto pioneirismo que se atribui a seu nome é tão grande no período que o debate sobre o novo discurso político passa a se tornar quase indissociável da recepção das obras do filósofo.

A partir de *O Príncipe* (1532), livro que se espalha rapidamente por todo o continente, “Maquiavel” e “maquiavelismo” se convertem em expressões gradualmente utilizadas como sinônimos, mas de real significado cada vez mais distinto.⁷ Tomando por base passagens polêmicas do livro, como os discursos sobre os usos da crueldade (capítulo VIII), da maldade (XV) e da mentira (XVIII), seus interlocutores da Contrarreforma passam a reforçar uma imagem que pouco a pouco vinha surgindo: a de Nicolau Maquiavel como um pensador demoníaco, e de sua teoria (o “maquiavelismo”), um punhado de escritos do mal.⁸ Toda uma literatura da época, assim, encontra nas passagens do florentino – especialmente nas referidas à conservação do poder de um governo – o ícone maior do que viriam a considerar como *a razão do inferno* (THUAU, 2000, p. 103).⁹

Mas apesar do ódio despertado por Maquiavel na Igreja – classificado como “endemoniado, [...] monstro saído do inferno em forma humana, [...] flor fedorenta da bela cidade das flores” (CROCE, 1946, p. 77) –, a nova teoria supostamente trazida por sua obra não podia ser ignorada. Nas palavras de Croce:

Não restava, pois, que começar a trabalhar no que tange àquela ciência; e a domesticá-la, amansá-la, cortar-lhe as pontas afiadas demais, ou buscar conciliá-la [...] com as doutrinas ortodoxas, e sujeitá-la à religião e à moral religiosa (CROCE, 1946, p. 77).

Assim, em oposição à “cruel” lógica política divulgada pelo florentino, é alavancado pelo conservadorismo da Contrarreforma um movimento que viria a ser conhecido como o do *antimaquiavelismo*. Aqui, mais do que um mero esforço em bradar contra o imoralismo maquiaveliano, é patente a tentativa de adaptar à nova ciência de príncipes às exigências morais e espirituais da fé cristã. Tal como o maquiavelismo, sua corrente antagonista constitui também ela um leque disforme e heterogêneo de textos, nesse caso conectados entre si através dessa “luta pelo bem”, encarnada no confronto a Maquiavel.¹⁰

Excellencie of a Free State (1656), onde estabelece como um erro em política preferir a honestidade em nome da razão de Estado, pois “esses que seguem o outro princípio de “invenção humana”, e servem essa deusa italiana, *raggione di stato*, eles podem viver por enquanto como deuses, mas morrerão como homens, e perecerão como um dos príncipes” (NEDHAM, 1767, p. 143).

⁷ Claude Lefort se ocupa demoradamente dessa representação coletiva do maquiavelismo, que parece pouco se preocupar em que medida esse pensamento pode ser atribuído ao filósofo. A tal descolamento da teoria de Maquiavel à doutrina atribuída a ele, o francês dá o nome de *mito do maquiavelismo*. Cf. LEFORT, 1972.

⁸ Não por coincidência teve suas obras adicionadas ao *Index* católico, pelo Concílio de Trento.

⁹ Também, interessante comentário sobre o assunto, ainda que deva ser lido com cautela, é o artigo *La raison d'Etat antimachiavelienne*, de Michel Senellart contido em Lazzeri e Reynié (1992).

¹⁰ Joseph Barrère relembra que “o antimaquiavelismo, como o maquiavelismo, carece de unidade; é muito mais um sentimento do que um sistema” (BARRÈRE, 1981, p. 193).

Principal representante dessa reação, Giovanni Botero é um marco no desenvolvimento da razão de Estado. Um dos principais autores da tratadística, é através de seu *Della ragion di Stato* (1589) que a noção ganha contornos claros (ainda que delimitados pelo dogmatismo católico) e papel de importância no debate político.¹¹ O pioneirismo do jesuíta, reconhecido por apresentar a primeira tentativa de formalização da ideia, surge logo no primeiro capítulo da obra, que já anuncia uma definição:

Estado é um domínio firme sobre os povos e Razão de Estado é o conhecimento de meios adequados a fundar, conservar e ampliar um Domínio deste gênero. Na verdade, embora, falando em absoluto, ela abranja as três partes supracitadas, parece contudo dizer mais estritamente respeito à conservação do que às outras, e, das outras, mais à ampliação do que à fundação. Isso porque a Razão de Estado pressupõe o Príncipe e o Estado (o primeiro como artífice, o segundo como matéria) e não pressupõe a fundação, que antes a precede completamente, nem a ampliação, que ela precede em parte [...]. E embora tudo o que se faz pelas supracitadas razões se diga fazer-se por Razão de Estado, contudo isto se diz mais daquelas coisas que não podem ser reduzidas a razão vulgar e comum (BOTERO, 1992, p. 76).

Debatendo o lugar da ideia frente à “razão vulgar e comum”, o escritor se dedica no decorrer da obra a examinar minuciosamente o assunto, estabelecendo o que é e como opera a razão de Estado, buscando conciliar o aparentemente inconciliável. É no campo dessa contradição – de tentar combater um pensamento sem dele abrir mão – aliás, que parece residir a importância da obra boteriana, representante de uma considerável literatura do período, que se volta com ferocidade contra o que considera a “bárbara maneira de governo [...] que se contrapõe atrevidamente à lei de Deus” (BOTERO, 1606, p. 3). Não à toa, pois, em seu esforço de representar o debate de uma prática política possível ao catolicismo, Botero chegou até mesmo a receber a alcunha de “Maquiavel católico” (BOTERO, 1992, p. IX).

Nas décadas seguintes à publicação do tratado do jesuíta, surgem incontáveis textos, produzidos por um variado leque de autores – de católicos a protestantes –, dedicados a redefinir ou enriquecer a noção de razão de Estado esboçada por ele. Arelados ou não ao antimachiavelismo patente de Botero, esse legado de escritores influenciados por sua obra é responsável por expandir até o século XVII a atenção dedicada ao problema em meio ao debate político europeu.

Dentre esses teóricos, Scipione Ammirato e seu *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (1594) se destacam ao produzir uma definição estritamente ligada ao princípio da derroga. Sem romper com o dogmatismo católico que condenava Maquiavel, Ammirato retorna ao tacitismo para justificar ações que, necessárias ao bem comum, podem legitimamente descumprir leis instituídas pelos homens;

¹¹ Maurizio Viroli se refere a esse momento como “uma passagem essencial na história do linguajar político”. Cf. o artigo *Il significato storico della nascita del concetto di ragion di Stato*, em BALDINI, 1995, p. 79.

afinal, o objetivo visado é condizente com o escopo final das leis de Deus. Segundo o autor:

Concluimos, pois, *razão de estado ser uma contravenção de razão ordinária em respeito de razão maior e mais universal*, ou para ser realmente, digamos, melhor compreendida, razão de estado ser uma coisa oposta ao privilégio. Que se o privilégio corrige a lei ordinária em benefício de alguém; onde se pode dizer que o privilégio é a transposição de razão civil em benefício de particulares. Assim *a razão de estado corrige a lei ordinária em benefício de muitos*, tal que se poderia propriamente chamar transposição de lei ordinária em benefício de muitos [...] (AMMIRATO, 1599, p. 213).

Discutindo, assim, a natureza e a legitimidade da derroga realizada pelo príncipe, Ammirato produz uma distinção implícita entre duas razões de Estado: a má, afeita à tirania, age em vista do interesse de particulares; a boa, por sua vez, o faz apenas voltada ao bem comum. Segundo Viroli, “a definição de razão de Estado em termos de derroga ajuda a distinguir entre a boa e a má razão de Estado” (VIROLLI, 1992, p. 273). E é partir desse pressuposto que o conceito será pensado na França do século XVII.

2 RAZÃO DE ESTADO NA FRANÇA DO SÉC. XVII

Enquanto no início dos *Seicentos* a Itália ainda sentia os efeitos do Concílio de Trento, do outro lado dos Alpes o cenário era um tanto diferente. Em meio a um longo conflito entre católicos e protestantes – com a ausência, portanto, de uma instituição religiosa dominante –, o Estado francês se via em um gradual processo de fortalecimento do poder da monarquia. Mas esse movimento não era recente.

Marco da passagem do domínio feudal ao absolutismo, com a retirada gradual do poder das mãos dos nobres, transferindo-o para o Estado, Luís XI – ainda no século XV – dá continuidade ao irreversível processo de centralização, cuja origem remonta ao final do Medievo. Em medidas como a criação de uma nova infantaria, espinha dorsal do exército real, aos poucos o monarca reduzira os serviços oferecidos pela nobreza ao Estado, dando o pontapé inicial na inversão de poderes que caracterizou os séculos seguintes.¹² Gabriel Naudé, por exemplo,

¹² O debate contemporâneo sobre a imagem de Luís XI é acirrado. Adrianna E. Bakos, em *Images of Kingship in Early Modern France: Louis XI in Political Thought, 1560-1789*, organiza um retrato histórico da figura de Luís XI, da época de seu reinado até a Revolução Francesa, admitindo que até os dias de hoje a imagem predominante do legado do monarca é a de tirano e déspota. Imediatamente na introdução de seu livro, a autora determina que o rei: “[...] vive no imaginário histórico principalmente como vilão, cruel e astuto [...]. Historiadores modernos de fato tentaram oferecer um saldo mais equilibrado, de um homem complicado governando em tempos difíceis, mas a famosa reputação negativa de Luís XI persiste, apesar desses esforços.” (BAKOS, 1997, p. 1). Para Bakos, Luís XI, importante agente na derrocada das velhas estruturas feudais, tem hoje sua própria imagem relacionada a essa pejorativa alcunha principalmente em função das ideias burguesas de liberdade e democracia a nós legadas pela revolução de 1789, ideias que não poderiam considerar o legado político do monarca como o de um estadista exemplar. Em contrapartida, Jacques Heers, na obra *Louis XI*, parece tentar oferecer o “saldo mais equilibrado”

considerado um dos principais nomes do maquiavelismo do século XVII¹³, dedicará um livro inteiro em defesa de Luís XI,¹⁴ a quem atribui a máxima “*qui nescit dissimulare nescit regnare*”.¹⁵

Com as guerras de religião que passam a assolar o país no século XVI, mágoas passadas ficam em segundo plano para permitir a união da casa real com as famílias nobres, ao redor do catolicismo e contra um inimigo comum: a rica burguesia protestante, que cresce cada vez mais em poder e influência. Grande desfecho dessa disputa se dá com o Massacre da Noite de S. Bartolomeu, em 1572, que com o aval de Carlos IX dizima violentamente a alta cúpula huguenote, matando milhares de pessoas e repelindo a suposta ameaça de tomada do poder por parte dos protestantes.

Aproximadamente um quarto de século após o Massacre, colocando um fim momentâneo às guerras de religião na França, a união do país ocorreria enfim, mesmo que forçada: assinado em 1598 por Henrique IV, o Édito de Nantes selaria o século com a conciliação religiosa em torno do Estado. Nas palavras de Roland Mousnier:

O Édito de Nantes não tinha nada de excepcional. Era uma “paz religiosa” destinada a permitir a vida dos católicos ao lado dos protestantes sob o mesmo Estado [...]. Os protestantes, tal como os católicos, encontraram na “paz religiosa” uma necessidade, mesmo que infortuna. Todos estavam de acordo ao considerar que a “divisão religiosa” era inadmissível. “A diferença religiosa desfigura o Estado” (MOUSNIER, 1964, p. 127-128).

Embora de maneiras distintas, comentadores como Friedrich Meinecke e Etienne Thuau convergem ao observar as tentativas de colocar fim às divisões

citado por Bakos, ao concentrar forças na importância do monarca à história da França, negando apelidos (como o de “Rei Aranha”) ou caracterizações históricas definitivas. Nas palavras de Heers, Luís XI, ao marcar o rompimento das estruturas medievais e o início da modernidade no Estado francês, seria, na França, “um dos primeiros heróis dessa “modernidade”, a qual o levou a receber, mais do que outros, a atenção de autores ansiosos em anunciar a ruptura entre os príncipes presos a um ideal “cavalheiresco” mas ruins politicamente, e os mais realistas, para os quais, a serviço de seu próprio destino e o do Estado (um e outro muitas vezes confundidos), tudo era possível, desejável e, antecipadamente, justificável.” (HEERS, 2003, p. 353). Apesar de Heers defender que Luís XI tenha sido “em suma um precursor, capaz de governar de outra forma, de sacudir as tradições e renovar as regras do jogo” (2003, p. 353), Bakos não deixa de estar certa.

¹³ Cf. Senellart, 1992, p. 28-29. Friedrich Meinecke vai no mesmo sentido, ao afirmar que a principal obra de Naudé, *Considérations Politiques sur les coups d'État* (1639) “no século XVII se tornou o mais famoso manual de estadismo representante da ordem maquiaveliana.” (MEINECKE, 1957, p. 197). Uma longa crítica a essa tese é realizada em GONÇALVES, 2015.

¹⁴ Em *Addition à l'Histoire de Louis XI* (1630), Naudé se propõe a “adicionar verdades” à história do monarca, “fazendo justiça” ao legado do rei. Ainda na dedicatória da obra, endereçada ao secretário de Estado Etienne Pellault, Luís XI é intitulado por Naudé como “Rei Luís, o Justo”, elogiado pelo autor como “fiel” e “íntegro”. Em um texto posterior de Naudé (*Considérations Politiques*), o monarca será definido como “o mais sábio e distinto” dos reis franceses.

¹⁵ “Quem não sabe dissimular não sabe governar”. Apesar do que diz Gabriel Naudé, é difícil determinar com clareza a autoria dessa sentença. Em *Politiorum libri sex* (1589), o humanista Justo Lípsio atribui a origem da expressão a Sigismundo de Luxemburgo ou a Frederico III. Autores como Jean Bodin e Giovanni Botero também têm suas versões sobre a origem da frase (Cf. LÍPSIO, 2012, p. 461, nota 371). Adrianna Bakos, por sua vez, apresenta ainda outras origens ao termo (Cf. BAKOS, 1997, p. 123, nota 5).

internas na França em torno de uma estrutura comum, o Estado¹⁶. Ainda que frágil e de resultados duvidosos, a referida ação de Henrique IV antecipa um novo estilo de relação entre o papel do governante e os interesses estatais, que viriam a encontrar grande espaço na primeira metade do século XVII.

Hubert Méthivier denomina “século de Luís XIII” o período entre 1598 e 1661, “exuberante e [...] *barroco* por seus excessos e seus contrastes” (MÉTHIVIER, 1967, p. 5), como um prolongamento do “longo século XVI”, em oposição à parte seguinte do séc. XVII, pautada pela figura de Luís XIV. Segundo o historiador, o momento histórico que vai de Henrique IV a Mazarin não se resume apenas a Luís XIII, mas marca uma época conturbada e repleta de crises, pautada essencialmente por uma França sob forte influência barroca, na cultura, na sociedade, e principalmente na política.¹⁷

Braço direito de Luís XIII, Richelieu se torna no período o símbolo maior desse movimento do pensamento político na França. Nas palavras de Julien Freund (1975, p. 142): “a política se emancipa da esfera religiosa sob a égide de um príncipe da Igreja, o cardeal de Richelieu”. Dando continuidade ao processo de organização e centralização da estrutura estatal do país, o cardeal e seu governo se tornam pauta fundamental para os autores do período, que não perdem a oportunidade de traçar paralelos (sejam positivos ou negativos) entre as rédeas da monarquia francesa e a nova ideia onipresente nos debates sobre o poder: o maquiavelismo.

Do precursor *Discours sur les moyens de bien gouverner* (1576), o “*Anti-Machiavel*” de Innocent Gentillet, ao *De l’interest des Princes et Estats de la Chrestienté* (1638) de Henri de Rohan, tratados franceses críticos ou elogiosos (respectivamente) à nova ideia prosperam na França da época, em especial durante o governo de Luís XIII e seu ministro. Essa profusão de textos, tão intimamente ligada ao conturbado período, despertou nos séculos seguintes o interesse dos estudiosos do pensamento político.

3 ACERCA DOS ESTUDOS SOBRE A RAZÃO DE ESTADO

A quantidade e a variedade dos estudos existentes sobre a razão de Estado ajudam a dimensionar a amplitude dessa noção multifacetada.¹⁸

¹⁶ Quanto ao primeiro, cf. MEINECKE, 1957, p. 146-162. Já quanto ao francês, ver especialmente o primeiro capítulo: THUAU, 2000, p. 13-32.

¹⁷ Ver especialmente o sintético primeiro capítulo, denominado *Aspects originaux du “siècle de Louis XIII”* (MÉTHIVIER, 1967, p. 5-20).

¹⁸ Sobre a dificuldade em se reunir as pesquisas sobre o assunto, que se espalham dentro e fora da Europa por diversas áreas (da História ao Direito, passando pela Filosofia e Ciência Política), vale menção ao rigoroso trabalho efetuado por Enzo Baldini (1999), que de forma precisa – mas sem relevar a complexidade do problema –, reuniu um rico panorama das diferentes frentes de estudo que abordam a questão. Apesar de limitado pelo ano de publicação, constitui-se ainda hoje como um *punto di riferimento* à produção europeia sobre a razão de Estado Especial menção ao sucinto porém completo artigo *Le ricerche sulla ragione di Stato: situazione e prospettive*, contido no volume.

Pode-se localizar como primeira investigação de referência à questão a realizada por Friedrich Meinecke, em *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* (1924). Segundo o historiador alemão, apesar de traços esparsos da ideia serem passíveis de localização em momentos pontuais da antiguidade ou da Idade Média, é apenas em Maquiavel que ela ganha sua primeira sistematização. Partindo dessa premissa, a obra passa a comentar a recepção dada ao florentino através dos séculos seguintes na França, Itália e Alemanha. Vinculando indissociavelmente a razão de Estado com uma certa concepção da teoria do filósofo, Meinecke não tem pudor em afirmar o que considera “a real origem espiritual do Maquiavelismo: a doutrina infame de que, segundo a conduta comum, mesmo métodos indecorosos são justificados, quando é uma questão de vencer ou manter o poder, o que é necessário ao Estado” (MEINECKE, 1957, p. 36).

A associação desta ideia com o chamado “maquiavelismo” – termo que englobaria uma espécie de pensamento geral do filósofo –, que ganha especial força no final do século XVI, é reavivada tardiamente por Meinecke.¹⁹

Apesar de o florentino nunca ter utilizado a expressão (razão de Estado), o historiador alemão vai ainda além, ao concluir que ele “por toda sua vida esteve limitado por um propósito supremo definido para o Estado. E, da mesma forma, toda sua forma política de pensar é nada mais que um processo contínuo de pensar sobre a *razão de Estado*” (MEINECKE, 1957, p. 29).

Ainda na mesma década de Meinecke, Benedetto Croce vai ao encontro do pressuposto dado pelo historiador alemão à fundamentação primeira do conceito. Em seu *Storia dell'età barocca in Italia* (1929), Maquiavel é apontado como símbolo da nova ciência política trazida à luz no século da Contrarreforma: a razão de Estado. Apesar de apresentar um comentário articulado sobre as leituras barrocas acerca do florentino, Croce não abre mão de considerar maquiavelismo, Maquiavel e razão de Estado como quase sinônimos.²⁰

Presente, mas ainda pouco comentada, poucos são os estudos sobre a questão até o final da Segunda Guerra.²¹ A partir da segunda metade do século XX, porém, tornam a surgir novas investigações sobre a tratadística, enriquecendo as reconstruções daquele momento histórico. Estudos como o rico livro de Etienne Thuau (2000) dão força a esse recomeço, que começa a perceber – se ainda não uma pluralidade – uma dualidade de visões, resumidas a favoráveis ou opostas, no debate da razão de Estado.

Luigi Firpo e seus trabalhos sobre o pensamento político na Contrarreforma italiana apresentam um novo olhar ao problema, trazendo a importância do antimachiavelismo católico à cena.²² Mais do que mera contraposição às ideias atribuídas aos escritos de Maquiavel, os tratados antimachiavelistas desenvolviam

¹⁹ Observação pertinente, que demonstra essa identificação da razão de Estado com o maquiavelismo por parte de Meinecke, é o título da tradução inglesa de 1957 ao *Die Idee der Staatsräson*, a saber, *Machiavellism: the Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*.

²⁰ Cf. especialmente o capítulo II: *Teorie della morale e della politica. La "Ragion di Stato"*.

²¹ Desse período é digno de atenção um ensaio de Norberto Bobbio, que esboça uma aproximação do problema político com o Direito (BOBBIO, 1939).

²² Dentre os inúmeros comentários de Firpo acerca do assunto, ver FIRPO, 1969.

uma razão de Estado própria, ainda que com evidentes fraturas. Através de extensa investigação detida em autores como Giovanni Botero, Firpo não apenas reconstrói um momento importante de recusa ao maquiavelismo na Itália, mas também funda uma tradição de pesquisa à questão, que permanece viva até hoje em centros de estudo pelo país.

Auxiliando a aprofundar o entendimento sobre os textos renascentistas relativos à questão, as pesquisas de Rodolfo de Mattei oferecem um amplo panorama do maquiavelismo na recepção à obra do florentino, sem ignorar os problemas de leitura e o contexto que envolve esse extenso leque de autores.²³ Mais do que um mero apanhado histórico de nomes, obras e datas, o trabalho realizado por De Mattei compõem uma satisfatória busca por princípios comuns que possibilitem conectar esse imbróglio teórico. Também é dele boa parte do mérito de identificar o conceito de prudência como motor da razão de Estado, tese que ganhará força nas décadas seguintes à sua publicação.

Mas é somente alguns anos após o rico debate organizado por Roman Schnur (1975), que foi possível observar um acentuado crescimento no número de relevantes publicações sobre a problemática da razão de Estado; que viriam a atingir seu auge na Europa da década de 90.

Na Alemanha, Michael Stolleis desempenha a principal contribuição à questão. Ainda que sem trazer grande profundidade ou algum fator inédito à tona, o texto de Stolleis ajuda a enriquecer a discussão sobre o problema ao aproximá-la do direito, especialmente a partir de uma releitura dos comentários de Meinecke (1990) ao maquiavelismo.

É na França, porém, que se encontra a maior e mais reconhecida profusão de estudos recentes acerca da razão de Estado. Publicados no país, ricos compêndios sobre o assunto – reunindo competentes pesquisadores – marcam no final do século XX um breve apogeu de estudos sobre a temática. Obras como as organizadas por Christian Lazzeri e Dominique Reynié (1992), bem como o volume produzido por Yves Zarka (1994, p. 167), aquecem a discussão, ao trazer ao cenário novas possibilidades de leitura. Parecem pecar, porém, na abordagem que propõem sobre o tema, presente em boa parte dos comentários franceses desse momento. Baseando suas leituras em uma espécie de “vocabulário racionalista”, um ponto comum nesses estudos é a tentativa de traduzir escritores da época em uma ou mais lógicas racionalizantes. Reynié (1992, p. 11), por exemplo, retorna à “tradição estatizante” para mostrar que a “razão de Estado é também “racionalismo” de Estado”, enquanto Zarka (1994, p. 167), por sua vez, vê em teorias como a de Gabriel Naudé a “construção de uma racionalidade puramente política da ação”. Ainda que ofereçam imagens que num primeiro momento auxiliem a situar o movimento que guia a evolução das ideias da época, essas leituras encontram aí seu limite, não conseguindo ir além do esboço de uma construção abstrata que pouco esclarece os meandros do problema. Mas é claro que há exceções.

²³ Cf. especialmente De MATTERI, 1969 e 1979.

Em alguma medida pautados pela influência da obra foucaultiana, merecem destaque os trabalhos de Michel Senellart (1989; 1995).²⁴ Com estudos que se propõem a reconstruir em detalhes o percurso teórico através do qual passam o maquiavelismo e a razão de Estado, o francês chega inclusive a se deter em autores como Arnaldo Clapmario, Gabriel Naudé e Justo Lipsisio, com úteis conclusões sobre a obra de cada um. Entretanto, um erro visível em outros comentadores franceses, e que também Senellart parece cometer, é a insistência de se tentar ler escritores da razão de Estado através de noções que não aquelas utilizadas pelos próprios sujeitos. Tentativas de reconstruir textos como o de Naudé partindo de ideias que o autor pouco menciona ou não desenvolve claramente, como *segredo* ou *necessidade*, parecem fadadas ao engano por não dialogarem com o próprio texto lido, não extraírem da fonte original o argumento que buscam traduzir. Tal método de investigação produz respostas que se creem como esclarecedoras – e que sob determinada ótica até ajudam em certa medida a delimitar a questão –, mas que ao ignorar conceitos centrais de suporte à obra acabam resultando no anacrônico esforço de espremer sob poucas noções uma grande variedade de autores de um mesmo período.

Na Itália, por sua vez, parece se destacar uma maneira ligeiramente diversa de leitura dos escritores modernos da razão de Estado. Em muito inspirados por uma tradição já antiga de estudo à questão, formada por autores como Firpo e De Mattei, os trabalhos que surgem na década de 90 apresentam um caráter próprio, com ao menos duas marcas essenciais. Primeiramente, pode-se observar um aguçado interesse em reconstruir o debate a partir do contexto de cada obra. Mais que meramente descrever uma historiografia das ideias ali presentes, é patente a intenção desses pesquisadores em encontrar um fio teórico que ajude a traçar um percurso argumentativo que tenha conduzido àquela teoria. Bom exemplo são os trabalhos de Enzo Baldini, organizador de diversos volumes voltados ao registro de debates sobre autores e comentadores da razão de Estado (1992, 1995, 1999).²⁵ Pupilo de Luigi Firpo, a continuação dada por Baldini aos estudos firpianos sobre Giovanni Botero compõem referência obrigatória acerca do antimachiavelismo italiano e o papel da Igreja nesse debate. Maurizio Viroli (1992), com sua controversa teoria sobre a linguagem política moderna, é outro exemplo desse esforço.²⁶ Como segunda característica das recentes investigações italianas ao tema se percebe a atenção especial dedicada ao conceito de prudência dentro da referida tratadística. Novamente com o apoio de estudos anteriores, autores como Gianfranco Borrelli e Vittorio Dini focam suas atenções na determinante importância dessa noção para boa parte dos textos do período.²⁷

²⁴ Senellart também possui textos sobre a referida temática nos volumes mencionados logo antes, organizados por Zarka, Lazzeri e Reynié.

²⁵ Baldini parece ser a melhor referência presente para se mapear os escritos modernos da razão de Estado na Itália e na França, com especial atenção à primeira.

²⁶ Sobre a obra de Viroli é difícil não concordar com Vittorio Dini (2000, p. 55), segundo o qual ela parece se fechar em “um retorno às teses da razão de Estado como plena e mera autonomização da política frente à esfera da religião”.

²⁷ Boa amostra dessas publicações é o artigo de Borrelli (1992) sobre a articulação entre as noções de sabedoria, prudência e obediência na obra de Botero. Também dele, menção especial ao belíssimo *Ragion di Stato. L'arte italiana della prudenza politica* (1994). Dini, ainda que pouco

Recentemente, uma nova parcela de comentários sobre a razão de Estado tem surgido, inclusive em língua portuguesa. António Bento (2012a, 2012b) é um representante desse recente interesse pela temática, com tentativas de aproximar a questão a problemas da democracia contemporânea. Parece esbarrar, entretanto, na limitante concepção de traduzir o período em polos maquiavelistas, o que sem dúvida não mais é suficiente para se analisar hoje em dia o referido debate. Também autor de publicação recente, Diogo Pires Aurélio (2012) oferece um útil comentário ao pensamento do florentino, contudo também sem conseguir enxergar a questão desatrelada de Maquiavel. No Brasil, se destaca o trabalho de Roberto Romano, que tem buscado contemplar o estudo da razão de Estado moderna sem abrir mão de pensar a política do tempo presente²⁸.

Apesar, porém, do grande horizonte aberto nas últimas décadas pelas pesquisas acerca da razão de Estado, a dificuldade em delinear em termos homogêneos o conceito que a envolve, assim como os autores que a desenvolvem, permanece.

REFERÊNCIAS

- AMMIRATO, Scipione. *Discorsi del Signor Scipione Ammirato sopra Cornelio Tacito*. Vinezia: Filippo Giunti, 1599.
- AURÉLIO, Diogo. *Maquiavel e herdeiros*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2012.
- BAKOS, Adrianna. *Images of kingship in early modern France: Louis XI in political thought, 1560-1789*. New York: Routledge, 1997.
- BALDINI, A. *Botero e la 'ragion di Stato'*. Firenze: Olschki, 1992.
- _____. *Aristotelismo político e ragion di Stato*. Firenze: Olschki, 1995.
- _____. *La ragion di Stato dopo Meinecke e Croce. Dibattito su recenti pubblicazioni*. Genova: Name, 1999.
- BARRÈRE, Joseph. *L'humanisme et la politique dans le discours de la servitude volontarie*. Genève-Paris: Slatkine, 1981.
- BENTO, António. *Maquiavel e o maquiavelismo*. Coimbra: Almedina, 2012a.
- _____. *Razão de Estado e democracia*. Coimbra: Almedina, 2012b.
- BOBBIO, Norberto. L'interpretazione delle leggi e la ragion di Stato, In: *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*. Padova: CEDAM, 1939.
- BORRELLI, Gianfranco. Sapienza, prudenza e obbedienza nel paradigma conservativo di Botero, In: BALDINI, A. *Botero e la 'Ragion di Stato'*. Firenze: Olschki, 1992.

preocupado com determinados autores, desenvolve valiosa investigação sobre as transformações sofridas pela ideia de prudência na modernidade (DINI; STABILE, 1983 e DINI, 2000).

²⁸ Apesar de vasta, a produção de Roberto Romano sobre a razão de Estado pode ser bem sintetizada no seu título mais recente, que traz uma coletânea de textos e artigos do autor (ROMANO, 2014).

- BORRELLI, Gianfranco. *Ragion di Stato. L'arte italiana della prudenza politica*. Napoli: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 1994.
- BOTERO, Giovanni. *Della ragion di Stato*. Venezia, 1606.
- _____. *Da razão de Estado*. Raffaella Longobardi Ralha (trad.). Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.
- CERVANTES, Miguel de. *O engenhoso fidalgo D. Quixote da Mancha: volume I*. José Luis Sánchez e Carlos Nougué (trad.). São Paulo: Abril Coleções, 2010.
- CROCE, Benedetto. *Storia dell'età barocca in Italia*. Bari: Laterza, 1946.
- DE MATTEI, Rodolfo. *Il problema della "ragion di Stato" nell'età della Controriforma*. Milano-Napoli: Ricciardi, 1979.
- DINI, Vittorio.; STABILE, Giampiero. *Saggezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*. Napoli: Liguori, 1983.
- DINI, Vittorio. *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*. Milano: Franco Angeli, 2000.
- FIRPO, Luigi. Le origini dell'anti-machiavellismo. *Il Pensiero Politico*, ano II, n. 3, 1969, p. 337-367.
- FREUND, Julian. *La situation exceptionnelle comme justification de la raison d'Etat chez Gabriel Naudé*, In: SCHNUR, Roman (dir.) *Staatsräson, Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin: Dunker & Humblot, 1975.
- GAUDEMET, Jean. *Utilitas publica*. In: LAZZERI, Christian.; REYNIÉ, Dominique (eds.). *Politiques de l'intérêt*. Paris: PUF, 1999.
- GONÇALVES, Eugênio. *Prudência e razão de Estado na obra de Gabriel Naudé*. 2015. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- HARRINGTON, James. *The Oceana and other works of James Harrington*. London: Becket and Cadell, 1771.
- HEERS, Jacques. *Louis XI*. Paris: Perrin, 2003.
- LAZZERI, Christian.; REYNIÉ, Dominique *La raison d'Etat: politique et rationalité*. Paris: PUF, 1992.
- LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- LIPSIO, Giusto. *Opere Politiche*. Torino: Nino Aragno Editore, 2012.
- MEINECKE, Friedrich. *Machiavellism: the doctrine of raison d'Etat and its place in modern history*. Douglas Scott (trad.). London: Routledge and Kegan Paul, 1957.
- _____. *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit: Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
- MÉTHIVIER, Hubert. *Le siècle de Louis XIII*. Paris: PUF, 1967.
- MOUSNIER, Roland. *L'assassinat d'Henri IV*. Paris: Gallimard, 1964.

NEDHAM, Marchamont. *The excellencie of a Free-State*. London: A. Millar and T. Cadell, 1767.

REYNIÉ, Dominique. *Les pouvoir de la raison d'Etat*, Paris: PUF, 1992.

ROMANO, Roberto. *Razão de Estado e outros estados da razão*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SCHNUR, Roman (ed.). *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*. Berlin: Duncker & Humblot, 1975.

SENEILLART, Michel. *Machiavélisme et raison d'Etat*. Paris: PUF, 1989

_____. La raison d'Etat antimachiavélienne. In: Christian, LAZZERI; D. REYNIÉ, Dominique (ed.). *La raison d'état: politique et rationalité*. Paris, PUF, 1992.

_____. *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.

THUAU, Étienne. *Raison d'Etat et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Paris: Albin Michel, 2000.

VIROLI, Maurizio. *From politics to reason of State: the acquisition and transformation of the language of politics, 1250-1600*. New York: Cambridge Press, 1992.

ZARKA, Yves (ed.). *Raison et déraison d'État*. Paris: PUF, 1994.

Recebido em: 22-08-2019

Aceito para publicação em: 12-12-19

OS LIMITES DA LINGUAGEM E DO MÍSTICO: ASSIMILAÇÃO DO PENSAMENTO SHOPENHAUERIANO POR WITTGENSTEIN

THE LIMITS OF LANGUAGE AND THE MYSTICAL: WITTGENSTEIN'S ASSIMILATION OF SCHOPENHAUER'S THOUGHT

GLEISY PICOLI¹

Instituto Federal de São Paulo (São Roque) – Brasil
gleisypicoli@yahoo.com.br

RESUMO: O objetivo primordial deste artigo consiste em analisar a assimilação do pensamento schopenhaueriano por Wittgenstein, no que diz respeito à relação entre a linguagem e o místico. No decorrer do texto, pretendemos mostrar que Wittgenstein, com a sua tão conhecida posição de que sobre o místico não se fala, pode ter se inspirado na doutrina schopenhaueriana da linguagem, cujos limites linguísticos são alcançados na negação da vontade, momento em que se abre uma passagem ao místico. De nossa interpretação se seguirá como consequência principal que a problemática central do *Tractatus* entre o *dizer* e o *mostrar*, comumente considerada característica distinta da filosofia de Wittgenstein, já pode ser lida no sistema de seu predecessor.

PALAVRAS-CHAVE: Schopenhauer; Wittgenstein; linguagem; místico.

ABSTRACT: *The primary objective of this paper is to analyze Wittgenstein's assimilation of Schopenhauerian thought with regard to the relationship between language and the mystical. Throughout the text, we intend to show that Wittgenstein, with his well-known position that one does not speak about the mystical, may have been inspired by the Schopenhauerian doctrine of language, whose linguistic limits are reached in the negation of will, when it opens a passage to the mystical. From our interpretation it will follow as the main consequence that the central problematic of the Tractatus between saying and showing, commonly considered a distinct feature of Wittgenstein's philosophy, can already be read in the system of its predecessor.*

KEYWORDS: Schopenhauer. Wittgenstein. Language. Mystic.

1 O CONFLITO ENTRE O *DIZER* E O *MOSTRAR* NA DOCTRINA SHOPENHAUERIANA

Schopenhauer discorre especialmente sobre a linguagem na §8 de sua obra capital, *O Mundo como Vontade e Representação*, quando nos apresenta uma teoria da linguagem, formulada de modo tão simples, que pode ser sintetizada nas seguintes palavras: a linguagem é um produto da razão. Segundo Schopenhauer, a linguagem é o meio pelo qual o ser humano comunica os seus pensamentos, que nada mais são do que juízos compostos de representações abstratas (ou conceitos), os quais, por sua vez, têm como base as representações intuitivas

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professora substituta do Instituto Federal de São Paulo, campus São Roque.

(intuições empíricas). Mas, para que esses conceitos sejam formados, é necessária a colaboração da razão, por isso, são produtos exclusivos dos seres humanos. Ademais, na visão schopenhaueriana, todo conceito ou representação abstrata deve ter como fundamento último a experiência, ou seja, algo que existe ou já existiu – noutros termos, todo conceito deve basear-se numa intuição empírica. Caso contrário, não se trata de um conceito, mas sim de uma mera palavra, vazia de conteúdo, como é o caso dos supostos conceitos: “absoluto”, “infinito”, “suprassensível” (W I, §53, p.315), que não se fundamentam em nenhum objeto empírico e, por isso, não podem ser considerados verdadeiramente “conceitos”. Schopenhauer fala da indispensabilidade da base empírica para que um conceito seja, de fato, um conceito, e não uma mera palavra, do seguinte modo:

[...] embora, pois, os conceitos sejam desde o fundamento diferentes das representações intuitivas, ainda assim se encontram numa relação necessária com estas, sem as quais nada seriam; relação que, por conseguinte, constitui toda a sua essência e existência. (W I, § 9, p.47).

Nos *Suplementos*, o autor acrescenta:

[...] um instrumento tão importante da inteligência, como é o CONCEITO, manifestamente não pode ser idêntico com a PALAVRA, este mero somido, que como impressão sensorial se evanece no presente, ou como fantasma auditivo desaparecerá com o passar do tempo. Todavia, o conceito é uma representação, cuja consciência distinta e conservação ligam-se à palavra: por isso os gregos designavam palavra, conceito, relação, pensamento com o nome da primeira: ὁ λόγος. Não obstante, o CONCEITO é por inteiro diferente tanto da PALAVRA, à qual está conectado, quanto das intuições, das quais originou-se. (W II, cap.6, p.75-76).

A teoria schopenhaueriana da linguagem, no fundo, é herdeira da teoria kantiana do conhecimento, pois o que a linguagem trabalha em comunhão com a razão são as nossas representações abstratas, as quais, por sua vez, têm como base as intuições empíricas – e esse raciocínio está diretamente associado ao nosso modo de conhecer as coisas, segundo as formas *a priori* da sensibilidade, tal qual foi defendido por Kant. A consequência desse pensamento na filosofia schopenhaueriana é a de que não somos sequer capazes de pensar o que seja a experiência suprassensível, nem tampouco de *dizer* algo sobre ela, já que só podemos formar conceitos a partir de dados empíricos, logo, a nossa linguagem só alcança a experiência sensível.² O âmbito além da experiência corresponde exatamente àquilo que Schopenhauer entende por místico: “misticismo”, afirma Schopenhauer, “no sentido amplo do termo, é toda orientação para o sentimento imediato daquilo que não é alcançado pela intuição nem pelo conceito, portanto,

² Para Kant, porém, podemos *pensar* nos objetos como coisas em si mesmas, embora não podemos nunca as conhecer. “Para *conhecer* um objeto”, afirma Kant, “é necessário poder provar a sua possibilidade (seja pelo testemunho da experiência a partir de sua realidade, seja *a priori* pela razão). Mas posso *pensar* no que quiser, desde que o meu conceito seja um pensamento possível” (KANT, KrV, BXXVI-BXXVII e p.25).

em geral, por conhecimento algum” (W II, cap.48, p.728). Em termos schopenhauerianos, podemos dizer que o domínio do místico constitui “o QUÊ o mundo é” e diz respeito à coisa em si, enquanto que este mundo, onde estamos, é o da aparência e refere-se ao mundo “COMO ele é”.

Vemos, pois, que Schopenhauer, por um lado, defende que o âmbito do místico (ou do QUÊ) não pode ser dito em linguagem abstrata. Todavia, por outro lado, ele mesmo estabelece como objeto de investigação da filosofia justamente o QUÊ. “A minha filosofia”, afirma Schopenhauer, “de modo algum investiga DE ONDE veio o mundo nem PARA QUE existe; mas apenas o QUÊ [*Was*] ele é” (W I, §15, p.97). Então, colocamos um problema: de que modo a filosofia nos comunica o QUÊ, se aquilo que ela investiga ultrapassa a experiência e, portanto, não pode ser dito? No fundo, a doutrina schopenhaueriana aponta para o fato de que a linguagem só é capaz de dizer COMO o mundo é, e não o QUÊ ele é. Esse limite da linguagem é tratado por Schopenhauer especialmente no *Suplemento* 48, quando o autor delimita aquilo que sua filosofia pode dizer daquilo que ela não pode dizer:

[...] o seu tema [da filosofia] tem de limitar-se ao mundo: dizer sob todos os aspectos o QUÊ o mundo É, o que o mundo É no seu mais íntimo, é tudo, o que a filosofia honestamente pode realizar. – *Isso, então, corresponde ao fato de que a minha doutrina, quando chega ao seu ponto culminante, assume um caráter NEGATIVO, portanto, é concluída com uma negação.* A saber, ela não pode falar aqui senão daquilo que é negado, suprimido: quanto às vantagens obtidas e conservadas, ela é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada, e pode apenas acrescentar o consolo, de que é tão somente um nada relativo, não absoluto. (W II, cap.48, p.729; *grifo nosso*).

Portanto, o máximo que a filosofia pode falar sobre o QUÊ é de modo negativo, ou seja, descrevendo aquilo que está sendo negado, suprimido, e jamais o QUÊ o mundo realmente é. Nesse sentido, Barboza escreve:

[...] algo dramático para alguém, o filósofo, que lida primariamente com a linguagem no ofício de expressar-se sobre a condição humana e do cosmo. O sentido do mundo não é apreensível pela linguagem (como já não era o acesso à coisa em si, feito pelo sentimento interno da causalidade corporal). Paradoxalmente, é no silêncio que melhor se apreende (sente) o sentido daquilo que pode ser claramente dito. É no silêncio que se apreende o *quê* do *como* do mundo. (BARBOZA, In: W I, p. XXI).

Ainda que a filosofia, no seu auge, fale do QUÊ de forma negativa, a melhor forma de apreendê-lo genuinamente, como bem nota Barboza, é através do silêncio (*Schweigen*). Isso explica por que Schopenhauer afirma que sua descrição da negação da vontade de vida é fria, pois meramente abstrata (W I, §68, p.445): o conhecimento do qual procede a negação da vontade nunca encontrará sua expressão perfeita em conceitos abstratos, já que se trata de um conhecimento intuitivo, e não de um conhecimento ordinário. Por mais que Schopenhauer se

esforce para descrever a negação da vontade, jamais irá esgotá-la abstratamente. Sendo assim, era de se esperar que, quando Schopenhauer chegasse no ponto mais alto de sua filosofia (momento em que ele a conclui com uma negação), a partir de então, o autor se silenciaria. No entanto, de acordo com a nossa interpretação, não é isso o que acontece. Nas seções finais do livro IV d' *O Mundo*, depois de falar daquilo que é negado, suprimido, Schopenhauer começa a mencionar uma série de alegorias cristãs no seu discurso filosófico (Cf. W I, §70). Por que o nosso autor faz isso, ao invés de se voltar ao silêncio? Do nosso ponto de vista, o objetivo principal de Schopenhauer era abordar o QUÊ de forma alegórica, tal qual fazem algumas religiões, por isso, ele “empresta” suas alegorias. O cristianismo, afirma Schopenhauer, “ensinou, em verdade, a grande verdade da afirmação e da negação da Vontade de vida, envolta na roupagem da alegoria” (W II, cap.48, p.747).

Para compreendermos melhor esse ponto, devemos lembrar que tanto a filosofia quanto a religião são metafísicas (W II, cap.17, p.200), para o nosso autor, e isso não significa, de modo algum, que Schopenhauer despreze o papel da segunda metafísica, pois, como ele mesmo escreve: “as religiões fazem perfeitamente as vezes de uma metafísica objetivamente verdadeira” (Id., p.203). No fundo, ambas as metafísicas tratam da mesma coisa, embora falem linguagens diferentes: a verdade da filosofia é dita *sensu stricto et proprio*, enquanto a verdade da religião, *sensu allegorico*. De outro modo, a filosofia fala do QUÊ de modo negativo; a religião, de modo alegórico. Na verdade, para sermos mais fieis aos termos schopenhauerianos, no tocante à linguagem das duas metafísicas, devemos empregar, respectivamente, os verbos *dizer* e *mostrar*, como podemos observar na citação a seguir:

[...] a filosofia está para a religião como uma linha reta única está para várias linhas curvas que correm ao seu lado: pois a filosofia diz [*spricht*] *sensu proprio*, portanto, alcança diretamente o que a religião mostra [*zeigt*] sob velamentos e alcança só por desvios. (W II, cap.48, p.749; *grifo nosso*)³.

Seguindo a nossa linha de interpretação, podemos afirmar então que Schopenhauer tem plena consciência de que ele não pode *dizer* ao leitor o QUÊ é o mundo (a verdade não pode ser dita pura e abstratamente), porém, ele também sabe que, se agir à semelhança de algumas doutrinas religiosas, poderá *mostrar* o QUÊ alegoricamente – e é exatamente isto o que o nosso autor faz: prefere o QUÊ alegórico ao silêncio. No tocante à esfera linguística, Schopenhauer prefere, portanto, migrar para o campo místico, a nada dizer; e isso explica sua mudança de linguagem (da filosófica para a alegórica) sobretudo na seção 70.

Para melhor entendermos em que sentido Schopenhauer usa o verbo *mostrar*, quando se trata do QUÊ alegórico, recorreremos, primeiramente, a uma

³ Na citação, trocamos “exprime” por “diz”, com o intuito de realçar a diferença entre o *dizer* e o *mostrar*, que Wittgenstein irá, depois, explorar. A seguir, ficará mais claro por que, no caso da segunda metafísica, devemos usar *mostrar*, e não *dizer*.

passagem dos *Manuscritos póstumos*, na qual Schopenhauer compara o papel do filósofo ao do artista:

[...] ele [o filósofo] é um artista racional [*Vernunftkünstler*] e seu negócio, em outras palavras, sua arte é copiar para sua faculdade de razão o mundo inteiro, isto é, todas as representações e também o que é encontrado dentro da nossa natureza interior (não como representação, mas como consciência) para combinar conceitos de acordo com tudo isso, e conseqüentemente, de modo fiel, repetir em abstrato o mundo e a consciência [...]. Essa filosofia será, portanto, perfeitamente pura, como todo trabalho genuíno de arte [...]. Mas o objeto da filosofia, da arte cujos meros materiais são os conceitos, é somente a Ideia (platônica): *portanto, o filósofo apreende as Ideias* de tudo aquilo que está na consciência, o que aparece como objeto; como Adão, ele está diante da nova criação e dá a cada coisa o seu nome: então, ele depositará as eternas Ideias vivas nos conceitos mortos e deixará solidificar, como o escultor faz a forma em mármore. (HN I, p.117; *grifo nosso*).⁴

Sabe-se que, na estética schopenhaueriana, o sujeito contempla fixamente um objeto, em detrimento dos demais ao seu redor, a ponto de fazer com que aquela distinção entre sujeito e objeto desapareça: sujeito e objeto tornam-se então uma só coisa. Ou, como diz Schmidt (2005, p.21), sujeito e objeto chegam à *unio mystica* na efêmera experiência. “A gente se PERDE por completo nesse objeto”, afirma Schopenhauer,

[...] isto é, esquece o próprio indivíduo, a própria vontade, e permanece apenas como claro espelho do objeto: então é como se apenas o objeto ali existisse, sem alguém que o percebesse, e não se pode mais separar quem intui da intuição, pois ambos se tornaram uma coisa só, na medida em que toda a consciência é integralmente preenchida e tomada por uma única imagem intuitiva. (W I, §34, p.206).

Na pura contemplação não ocorre intuição empírica do conhecimento, mas somente intuição das Ideias, pois agora o objeto de conhecimento não é mais algo sensível, e sim as Ideias, as quais correspondem à objetividade mais adequada da vontade⁵ – eis por que somente por meio delas poderemos obter um conhecimento propriamente dito da essência do mundo. A intuição do gênio ou artista é, portanto, de uma outra modalidade de conhecimento, e seu objetivo último é transformar as Ideias apreendidas por pura contemplação em obra de arte. Todavia, notamos que, embora o artista tenha um papel diferente do filósofo, cuja tarefa é realizada por meio de conceitos, Schopenhauer os equipara: fato que

⁴ Barboza já notou o parentesco entre poesia e filosofia, bem como considerou o filósofo como um artista racional em: BARBOZA, J. *Metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001; p.119.

⁵ As Ideias (entendidas por Schopenhauer no sentido platônico) são modelos fixos, imutáveis e encontram-se fora do espaço e do tempo, por isso, são alheias à pluralidade e independentes do princípio de razão. Nas palavras de Schopenhauer, a definição de Ideia é dita do seguinte modo: “entendo, pois, sob IDEIA, cada fixo e determinado GRAU DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE, na medida em que esta é coisa em si e, portanto, é alheia à pluralidade. Graus que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos” (W I, §25, p.151).

coincide com a nossa interpretação neste artigo, pois a filosofia só pode ser realmente capaz de investigar o QUÊ, como defende Schopenhauer, se o filósofo agir também feito um artista, caso contrário, o QUÊ torna-se, para ele, algo inacessível.⁶

Por que afirmamos que, para Schopenhauer, uma obra de arte *mostra* o QUÊ do COMO do mundo? Porque, em algumas passagens, Schopenhauer sugere que, diante de sua obra de arte, é como se o artista estivesse apontando para ela e dizendo: vejam, isso é o QUÊ! Nos *Manuscritos*, por exemplo, o nosso autor escreve: “todas aquelas artes [pintura, estátua, poema, cena de palco e música] mantêm diante do questionador uma figura e dizem: “vejam, isso é o que é a vida!””. (HN III, p.390-391). Semelhante pensamento encontra-se no *Suplemento* 34, com as seguintes palavras:

[...] cada obra de arte responde àquela questão [“que é a vida?”], cada pintura, cada estátua, cada poema, cada cena teatral: também a música a responde; e em verdade, mais profundamente do que qualquer outra arte, na medida em que exprime, numa linguagem compreensível imediatamente – todavia não traduzível na da razão –, a essência mais íntima de toda vida e existência. As demais artes, portanto, exibem em conjunto ao perquiridor uma imagem intuitiva e dizem: “Vê aqui, eis a vida!”. (W II, cap.34, p.487).

Numa outra passagem, Schopenhauer é mais explícito e afirma: “o intento, todavia, com o qual o poeta põe em movimento a nossa fantasia é o de manifestar-nos as Ideias, isto é, *mostrar* [*zeigen*] em um exemplo *o que é a vida, o que é o mundo*” (W II, cap.37, p.510; *grifo nosso*). Vale lembrar que, em se tratando das artes discursivas, Schopenhauer não condena a presença de alegorias, mas, pelo contrário, considera-as importantíssimas, pois são elas que irão conduzir o leitor à apreensão das Ideias (à apreensão do QUÊ). É nesse sentido, portanto, que dissemos outrora que algumas religiões conseguem mostrar o QUÊ de forma alegórica, afinal, suas alegorias, no fundo, são poéticas – considerem-se aqui também as poesias do Sufi, ora chamadas por Schopenhauer de “mística do sufismo” (W II, cap.48, p.730).⁷

A seguir, veremos de que modo o drama do filósofo, que não pode *dizer* o que só pode ser *mostrado*, irá aparecer de forma semelhante no *Tractatus*. A nossa leitura do *Tractatus* tem como base fundamental a obra *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein* (ver bibliografia) de Margutti Pinto.

⁶ Ver também outra referência na qual Schopenhauer aproxima a filosofia da arte: W I, p.317. Noutro trecho, Schopenhauer reforça seu posicionamento acerca da íntima proximidade entre a filosofia e a arte, afirmando que sua filosofia não é ciência, mas sim arte (HN I, p.126), e então aponta o erro dos sistemas anteriores: “há tanto tempo, tentativas vãs e infrutíferas foram feitas na filosofia, porque a procuraram no caminho da ciência, em vez da arte” (HN I, p.154). Novamente, no terceiro *Manuscrito*, o autor, depois de afirmar que o objetivo de toda arte é resolver o problema da existência (*Daseyn*), relaciona a filosofia com as belas artes (HN III, p.390-391).

⁷ Essa interpretação foi tema da minha tese de doutorado, ver: PICOLI, 2018. E não é minha intenção, neste artigo, desenvolver especialmente esse ponto da filosofia schopenhaueriana, mas sim dar destaque à assimilação do pensamento schopenhaueriano por Wittgenstein.

2 CIÊNCIA, FILOSOFIA E MÍSTICO NO *TRACTATUS*

Em seus *Diários* (1914-1916), coletânea de textos que reúne anotações prévias à publicação do *Tractatus* (1921), Wittgenstein escreve sobre a origem do nosso impulso (*Trieb*) para o místico nas seguintes palavras:

[...] o impulso para o místico origina-se da insatisfação de nossos desejos através da ciência. Nós *sentimos* que, mesmo quando todas as questões científicas *possíveis* são respondidas, *nosso problema ainda não foi, de modo algum, tocado*. Sem dúvida, então não permanece mais nenhuma questão; e justamente essa é a resposta [Cf. 6.52]. (TG, p.143; 25/ 05/ 15).

A passagem acima nos remete à distinção schopenhaueriana entre ciência e filosofia. Relembremos que, para Schopenhauer, o objeto de estudo das ciências são as aparências, bem como suas relações entre si, e seu objetivo é responder ao COMO ou POR QUÊ? do mundo (W I, §15, p.95-97). Já o objeto de estudo da filosofia volta-se para o que está além da experiência, ou seja, a essência das aparências, o que, de outra forma, equivale a dizer que sua pergunta é pelo QUÊ do mundo. À luz de Philonenko, Margutti vê traços spinozanos nesse pensamento schopenhaueriano e bem observa a relação da filosofia de Schopenhauer com a arte:

[...] o homem vulgar calcula; o gênio, em sua profundidade ética, não (Philonenko 1980: 131). Isso conduz a uma dicotomia entre a ciência e a filosofia, que, na opinião de Philonenko, constitui uma contribuição original de Schopenhauer (1980: 127). A ciência, recorrendo à matemática, se preocupa com o fenômeno, sua pergunta é pelo onde, como, quando e por quê; a filosofia suspende o princípio de razão e se preocupa com a essência, sua pergunta é pelo *quid* (ibidem: 119; 122). Neste ponto, a apropriação que Schopenhauer faz de Spinoza é bastante inovadora [...]. Nesse sentido, ciência e filosofia constituem duas dimensões completamente distintas. A ciência está interessada no mundo e nos proporciona um conhecimento-utensílio; a filosofia pretende contemplar a essência do mundo e nos proporciona um conhecimento ontológico (ibidem: 123). A ciência é a realização do homem comum, que é interessado e, nessa perspectiva, ordinário e vulgar; a filosofia é realização do gênio, que visa contemplar desinteressadamente o universal. (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 57-58.).

Wittgenstein herda, em parte, a distinção schopenhaueriana entre ciência e filosofia, pois encarrega a filosofia da atividade de delimitar o que realmente pode ser pensado acerca dos fatos do mundo; porém, Wittgenstein não coloca como tarefa da filosofia estudar aquilo que se encontra fora dos fatos do mundo, âmbito também denominado por ele de “místico”. Como nota Zilles, à semelhança de Kant, Wittgenstein rejeita a metafísica como sistema filosófico, estabelecendo limites lógicos ao conhecimento: “Kant tentou demarcar os limites do pensamento; Wittgenstein, os limites da linguagem. Kant delimitou o conhecimento factual; Wittgenstein, o discurso factual” (ZILLES, 1991, p. 89-90). À filosofia fica delegada

simplesmente a tarefa do esclarecimento lógico dos pensamentos ou das proposições da ciência, pois quem se preocupa com a *veracidade* das proposições é a ciência; a filosofia interessa-se tão somente pelo *sentido* das proposições científicas. Wittgenstein ressalta que “a filosofia não é uma teoria, mas uma atividade” (TLP: 4.112, p. 167), e é dessa forma que a filosofia delimita não só o pensável, mas também o impensável (o que está fora do mundo e encontra-se, portanto, no campo místico) (Id: 4.114). Nesse sentido, a visão wittgensteiniana da filosofia como atividade racional, bem como da metafísica como algo inacessível à razão é bem próxima da visão kantiana. Schopenhauer, em contrapartida, considera a filosofia uma metafísica, mas, por outro lado, descarta a possibilidade da razão fornecer qualquer resposta acerca da essência íntima do mundo. É por isso que, para Schopenhauer, tal resposta tem de vir unicamente das Ideias, nunca do princípio de razão. De qualquer forma, aquela dualidade schopenhaueriana acerca do COMO e do QUÊ do mundo é mantida na estrutura argumentativa tractatiana, como podemos conferir nos seguintes aforismos:

6.432: *como* seja o mundo, é completamente indiferente para o Altíssimo. Deus não se revela *no* mundo.

6.4321: os fatos fazem todos parte apenas do problema, não da solução.

6.44: o místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é. (TLP, p.259).

Wittgenstein segue, portanto, o que ensina Schopenhauer: a questão do enigma do mundo está relacionada a QUÊ o mundo é, e não a COMO ele é; e o QUÊ ele é pertence ao campo místico, não ao mundo. Mas a tese de mundo tractatiana, segundo Margutti, choca a tradição filosófica, pois o mundo, desde Tales, sempre foi entendido como o conjunto de todas as coisas, Wittgenstein, porém, revolve a tradição ao afirmar que o mundo é um conjunto de fatos: “isso significa que a análise do mundo se resolve em fatos, não em coisas” (Margutti Pinto, 1998, p.276-277). Dessa forma, os fatos tornam-se mais relevantes do que as coisas mesmas, e essa posição wittgensteiniana aparece logo na abertura do *Tractatus*, quando o autor afirma que o mundo é uma totalidade dos fatos, não das coisas (TLP: 1.1, p.129). Ao declarar que o místico diz respeito ao *que* o mundo é, Wittgenstein coloca o sentido do mundo fora dele, ou seja, não nos fatos. Segundo o autor, os fatos são meramente acidentais, assim como a vida, que, por ser um fato do mundo, é também acidental; porém, um valor não deve jamais corresponder àquilo que é acidental. Por isso, na visão wittgensteiniana, ou algo tem algum valor, ou é um fato do mundo, nunca, portanto, as duas coisas ao mesmo tempo – como nos comprovam as seguintes sentenças:

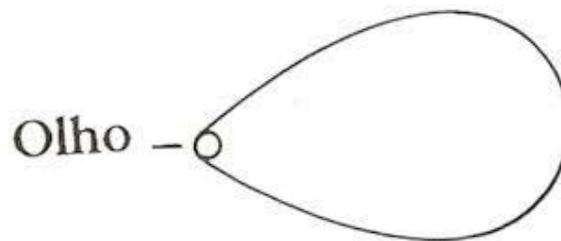
6.41: o sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há *nele* nenhum valor – e se houvesse, não teria nenhum valor.

Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser assim. Pois todo acontecer e ser assim é casual.

O que o faz não casual não pode estar *no* mundo; do contrário, seria algo, por sua vez, casual.

Deve estar fora do mundo. (TLP, p.257).

Nesse caso, a ética deve estar onde estão os valores e o sentido da vida, ou seja, fora do mundo, o que explica a asserção de Wittgenstein de que a ética é transcendental (Id: 6.421, p.257). Na verdade, a ética se encontra na mesma dimensão do sujeito transcendental, pois o sujeito, para Wittgenstein, “não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo” (Id: 5.632, p.229). O autor então se pergunta como é possível um sujeito metafísico estar *no* mundo? Para responder a essa questão, Wittgenstein faz uma analogia com o olho, cujo desenho reproduzimos abaixo:



(TLP, 5.6331, p. 247)

Em síntese, a analogia wittgensteiniana do olho significa o seguinte: o olho vê, mas você não vê o olho; e assim como o olho vê o mundo, e não há nada no campo visual que permita concluir que o mundo é visto a partir do olho; da mesma forma, o sujeito transcendental vê o mundo, sem que exista nada no mundo que permita concluir que o mundo é percebido a partir do sujeito. Margutti esclarece essa analogia do seguinte modo:

[...] assim como o olho é limite do campo visual, o sujeito transcendental é limite do mundo. A força da analogia está no fato de que, da mesma forma que o olho não pertence ao campo visual e não pode ser inferido a partir dele, o sujeito transcendental não pertence ao mundo e não pode ser inferido a partir dele. Se ele não pertence ao mundo, ele não existe como fato. (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 325).

Tal analogia lembra-nos do “olho cósmico” (*Weltauge*) de Schopenhauer, mais precisamente, lembra-nos do puro sujeito do conhecimento, o qual não pertence ao mundo, embora esteja nele. Margutti, por sua vez, cria sua própria analogia, para melhor esclarecer a experiência mística do sujeito transcendental, e sugere que a realidade seja considerada como análoga ao entrecruzamento de duas retas ortogonais:

[...] o domínio de uma delas, a horizontal, corresponderia ao mundo; o domínio da outra, a vertical, à vontade schopenhauerianamente entendida como sujeito transcendental. Na reta horizontal, teríamos os fatos do mundo distribuídos no tempo;

na vertical, teríamos o sujeito transcendental contemplando atemporalmente a essência do mundo. Enquanto pertencentes do domínio da vertical, temos a capacidade de nos elevar acima das particularidades, pondo em ação nossa dimensão universal, o sujeito transcendental que nos torna capazes de intuir a essência do mundo em sua universalidade (a lógica como lei estruturante da reta horizontal); e o exercício dessa capacidade é um dever ético [...]. O que há de melhor em nós pertence à reta vertical. Temos o dever de ultrapassar a barreira da horizontal para enxergar a infinitude da vertical. Originariamente sujeito transcendental, a vontade tem a obrigação ética de levantar o véu representado pela prisão espaço-temporal do mundo dos fatos para intuir, no âmago desse mesmo mundo, a essência imutável e eterna de toda a realidade. Nesse sentido, parece que aquilo que ‘se mostra’ equivale ao objeto da intuição intelectual (em sentido schopenhaueriano) do sujeito transcendental. (Id., p. 243-4).

A intuição mística ocorre justamente no ponto de intersecção das duas retas, onde a lógica se funde com a ética, e também com a estética, pois, após afirmar que a ética é transcendental, Wittgenstein imediatamente acrescenta: “ética e estética são uma só” (TLP: 6.421, p.257). O autor não nos dá demais esclarecimentos sobre tal proposição, mas, de qualquer forma, ela nos remonta a Platão (1973, VI, 484c), para quem o justo, o bom e o belo são apreendidos, de um só golpe, pela Ideia do bom [*agathós*]. Barboza (2005, p.266) também vê um parentesco entre a estética e a ética de Schopenhauer, através do conceito de negação da vontade, apontando para o fato de que, com a contemplação estética schopenhaueriana, temos uma dissolução, ainda que momentânea, da individualidade, então o mau (o egoísmo essencial em todo ser humano) desaparece. Por isso, não concordamos com a posição de Santos (In: TLP, 2017, p.111) de que Wittgenstein adota a definição schopenhaueriana de experiência estética e a estende por considerar a ética e a estética uma coisa só, afinal, esse raciocínio já pode ser concluído na filosofia de Schopenhauer.

Apesar de herdar traços da filosofia platônica e schopenhaueriana acerca do bom e do belo, Wittgenstein não compactua da ideia de que um método racional ou um arrebatamento místico do sujeito possa trazer quaisquer informações sobre o místico, como defendem, respectivamente, Platão e Schopenhauer, por meio de suas teorias das Ideias. Na visão de Wittgenstein, embora o sujeito seja transcendental (e, dessa forma, podemos dizer que ele participa do místico), o mesmo é incapaz de dizer algo sobre o místico, simplesmente porque se trata de um campo incomunicável, inatingível pela linguagem. É como o indivíduo schopenhaueriano, o qual sabe *in concreto* o QUÊ é o mundo, pois sua essência é a mesma do mundo, mas não é capaz de descrevê-lo *in abstracto*.

3 O MÍSTICO E A TRANSCENDÊNCIA DA LINGUAGEM

De acordo com a filosofia do *Tractatus*, tudo o que compõe o campo lógico da linguagem pode ser pensado e, por conseguinte, pode ser dito. Mas há também o que não pode ser pensado, nem dito, embora possa ser mostrado: esse é justamente o caso do místico, campo que transcende a linguagem. Segundo Margutti:

[...] no *Tractatus*, Wittgenstein pretende resolver, do ponto de vista da crítica da linguagem, a antinomia schopenhaueriana entre o gênio e o homem vulgar, que não apenas é subsidiária da antinomia kantiana entre liberdade e determinismo, mas também envolve as antinomias entre intuição e discurso, arte e ciência, essência e fenômeno, vontade e representação, sujeito transcendental e indivíduo, vida feliz e vida infeliz. A solução tractatiana consiste em dissociar, no interior da linguagem, como expressão do pensar, duas dimensões complementares: aquilo que pode ser dito – o ‘dizer’ – e aquilo que não pode ser dito, mas de algum modo se revela – o ‘mostrar’. (MARGUTTI PINTO, 1998, p.329).

A pretensão de Wittgenstein no *Tractatus*, como o próprio autor deixa claro no prefácio, é traçar um limite para o pensar; e, para tanto, é necessário separar aquilo que pode ser pensado daquilo que não pode ser pensado. Segundo Wittgenstein, tal limite só pode ser traçado por meio da linguagem, assim, tudo aquilo que estiver fora do alcance da mesma pode ser considerado um contrassenso (TLP, p.125). O desafio do autor será então demonstrar de que forma uma proposição é capaz de representar um estado de coisas, visto que, para ele, o mundo é um conjunto de fatos, ou seja, de coisas interligadas entre si como numa cadeia. Por uma proposição, Wittgenstein entende ser uma figuração (*Bild*) da realidade: “a proposição é um modelo da realidade tal como pensamos que seja” (Id: 4.01, p. 157). E o conjunto de estado de coisas constitui justamente o que o autor denomina de realidade (*Wirklichkeit*). Portanto, a essência de cada proposição é a figuração de um fato do mundo, entretanto, tal proposição pode ser real ou simplesmente hipotética. Noutras palavras, a realidade pode corresponder ou não a essa figuração, e isso irá definir se tal proposição em questão é verdadeira ou falsa. “O que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurá-la à sua maneira – correta ou falsamente – é sua forma de afiguração” (Id: 2.17, p.137), escreve Wittgenstein, que, a seguir, complementa: “para reconhecer se a figuração é verdadeira ou falsa, devemos compará-la com a realidade” (Id: 2.223, p.139). Na perspectiva wittgensteiniana, a ordem lógica do pensar é a mesma do mundo, e isso explica como é possível que a linguagem corresponda a uma representação figurativa do mundo. Portanto, a condição de possibilidade de qualquer afiguração é justamente essa forma lógica (Id: 2.18, p.139). Para Zilhão:

[...] a lógica possui assim em L.-P.A. a extraordinária importância de ser a armação formal da linguagem, do pensamento e do mundo. Ela é o elemento comum que permite ao pensamento representar a realidade e à linguagem traduzir o pensamento e, por via deste,

fazer asserções acerca do mundo. Ela é totalmente *a priori*. De tal modo que se um deus criasse um mundo teria que o criar de acordo com ela. O filósofo, por sua vez, assume-se como o seu guardião, aquele que, ao nível do consciente, consegue mostrar essa estrutura implicitamente presente tanto na organização do mundo físico como na organização do mundo mental. (ZILHÃO, 1993, p.21).

Essa lógica, porém, não pode ser expressa através de proposições, pois as proposições supõem essa mesma forma lógica para poderem representar o mundo, então, seria preciso que existissem proposições fora da forma lógica para serem capazes de representá-la. “Para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo” (TLP: 4.12, p.167), afirma Wittgenstein. O problema que imediatamente surge é o seguinte: da afirmação de que uma proposição se situaria fora do mundo seguir-se-ia a conclusão de que a mesma encontrar-se-ia fora do alcance de nossa linguagem, pois “a linguagem só pode fazer aquilo que a proposição faz: descrever fatos” (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 277). Portanto, essa forma lógica, a essência de toda a nossa linguagem, não pode ser jamais descrita, mas tão-somente *mostrada*: “a proposição *mostra* [*zeigt*] a forma lógica da realidade. Ela a exhibe” (TLP: 4.121, p.169) e “o que *pode* ser mostrado não *pode* ser dito” (Id: 4.1212, p.169).

Na visão de Wittgenstein, especular sobre a totalidade do mundo não constitui o objeto de investigação do filósofo, pois “o sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico” (Id: 6.45, p.259). O sentido do mundo está fora dele, e a filosofia não é capaz de dizer algo sobre sua forma lógica. Como vimos, Wittgenstein estabelece como função da filosofia o esclarecimento lógico dos pensamentos, ou seja, a filosofia deve clarificar as proposições científicas, impedindo assim que se diga algo sobre o que está além da linguagem. Por isso, também dizemos que a filosofia delimita o que é pensável. “O que é pensável é também possível. Não podemos pensar nada de ilógico, porque, do contrário, deveríamos pensar illogicamente” (Id: 3.02 e 3.03, p.139), afirma Wittgenstein. Tudo o que compõe a forma lógica da linguagem é possível e pensável, visto que nada pode ser descrito fora dela. Numa carta a Russell (19/ 08/ 1919), Wittgenstein reforça esse ponto da filosofia tractatiana:

[...] eu tenho receio de que você não tenha captado minha afirmação essencial, para a qual a coisa toda, com as proposições lógicas, é apenas uma adição. O principal é a teoria sobre o que, através de proposições – isto é, através da linguagem – é dito (e o que equivale ao mesmo, é *pensado*) e o que através das proposições não pode ser exprimido, e sim apenas mostrado. Esse é, penso eu, o problema principal da filosofia. (WITTGENSTEIN, 1980, p. 88).

Margutti considera que, no tocante ao sentido em que deve ser concebido o papel da filosofia na vida humana, seu resultado é uma verdadeira revolução, pois:

[...] ela constitui, por um lado, uma crítica da linguagem, cujo exercício deve ser entendido como uma atividade, não como uma doutrina. Por outro, contudo, ao delimitar o que pode ser dito, a crítica mostra que nem a questão nem a resposta sobre o sentido da vida podem ser formuladas linguisticamente. A crítica clarifica a lógica da linguagem de modo a tornar patente a impossibilidade do discurso filosófico, inclusive aquele por meio do qual ela se expressa. Assim, ao ensinar que o enigma não existe, ela ensina simultaneamente a lição de que não se pode sequer dizer que o enigma não existe. (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 251-252).

Para Wittgenstein, à semelhança de Schopenhauer, o místico não é sequer pensável, não podemos nem mesmo formular uma questão sobre ele. E, de acordo com a doutrina de Schopenhauer, podemos por assim dizer que o objeto de estudo da filosofia encontra-se no campo místico, visto que sua tarefa é investigar o QUÊ é o mundo. Por conseguinte, em se tratando da linguagem, para que a filosofia obtenha êxito em seu propósito, ela não tem outra alternativa senão adentrar-se no campo místico: o que é feito mediante o arrebatamento místico das Ideias. Wittgenstein, provavelmente, estaria totalmente de acordo com o fato de que o QUÊ schopenhaueriano corresponde ao enigma do mundo e encontra-se num campo inacessível à linguagem; mas não concordaria que a experiência mística seja algo capaz de ser mostrado por linguagem alguma. Semelhante a Schopenhauer, Wittgenstein também defende que a linguagem desaparece no âmbito místico, é por isso que ele resguarda-se ao silêncio, depois de proferir seu último aforismo do *Tractatus*: “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se silenciar” (TLP: 7, p.261). Na visão de Margutti, as proposições da filosofia acabam se revelando verdadeiros contrassensos, e, em razão disso, devem ser abandonadas em prol do silêncio:

[...] as proposições da metafísica [...] pretendem descrever o que existe em sentido absoluto, ou seja, a essência do mundo. Esta última, porém, é a condição de possibilidade dos fatos e de sua descrição e, embora seja pressuposta por qualquer proposição, não pode ser descrita. Nesse sentido, o enigma filosófico não existe porque não pode ser formulado linguisticamente. Assim, o ceticismo não é irrefutável, mas mero contrassenso. E, se todas as questões científicas fossem resolvidas, as questões metafísicas permaneceriam intocadas. Em virtude disso, o método correto em filosofia consiste em mostrar que dada proposição metafísica não tem o conteúdo descritivo que pretende ter e é, portanto, um contrassenso. Nesse ponto, a clarificação conceitual é tal que as próprias proposições do *Tractatus* se revelam contrassensos, devendo ser abandonadas. Daí o apelo final ao silêncio. (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 253).

Tal qual Schopenhauer, Wittgenstein não nega o místico: “há por certo o inefável. Isso se *mostra*, é o Místico” (Id: 6.522, p.261). Como a linguagem wittgensteiniana só pode descrever os fatos do mundo, o verbo ‘dizer’ refere-se tão somente a esses fatos, à aparência, nunca ao místico mesmo, à essência do

mundo. As proposições que a filosofia trabalha, afirma Wittgenstein, só podem dizer *como* uma coisa é, nunca *o que* ela é (Id: 3.221, p.143). Que nada pode ser dito acerca do místico não significa que o místico não possa ser experienciado, ele certamente o pode; e, para Wittgenstein, isso se faz por meio do silêncio. Margutti, à luz de Walter Stace, observa que a experiência mística de Wittgenstein não é intrinsecamente um fenômeno religioso e defende que aquilo que se convencionou chamar de “experiência mística” deveria ser mais adequadamente chamado de “consciência mística”:

[...] a palavra ‘experiência’ é entendida como um produto de intelecto conceitual, ao passo que o misticamente “experimentado” é um modo da consciência não-intelectual (ibidem: 314). A consciência ordinária (sensório-intelectual) envolve sensações, imagens e conceitos, ao lado de emoções, desejos e volições (ibidem: 316). A consciência mística é totalmente incomensurável com a anterior, embora não seja necessariamente sobrenatural (ibidem: 317). A característica central das “experiências” místicas descritas nas várias culturas é a apreensão de uma unidade última de caráter não-sensível em todas as coisas, a qual transcende a consciência ordinária (ibidem: 318). Num sentido mais rigoroso, a “experiência” é a unidade. Em virtude disso, os místicos sentem não só que sua “experiência” está fora do tempo, mas também que ela é mais real que qualquer outra experiência (ibidem: 314). (MARGUTTI PINTO, 1998, p.242).

Esse mesmo raciocínio é válido para o pensamento schopenhaueriano e pode, aliás, explicar por que Schopenhauer, inicialmente, denominou de “consciência melhor” (HN I, p.137, p.151, pp.166-167, dentre outras passagens) aquilo que, mais tarde, chamaria de “negação da vontade”. Nos primeiros *Manuscritos*, Schopenhauer contrapõe “consciência empírica” e “consciência melhor”, indicando que, enquanto aquela corresponde à consciência ligada ao mundo sensível, a última corresponde ao que se entende por “consciência mística”, quando então o sujeito, num êxtase, transcende a consciência empírica e vivencia um momento extratemporal e extraespacial.

4 O CONFLITO ENTRE O *DIZER* E O *MOSTRAR* NA FILOSOFIA TRACTATIANA

A nossa breve análise da estrutura argumentativa do *Tractatus* nos fez notar quão próximas são as visões de Schopenhauer e Wittgenstein. Se, por um lado, Wittgenstein conclui que as proposições nada podem dizer acerca do místico, restando-nos tão somente o silêncio como forma de apreender o *que* o mundo é, por outro lado, à idêntica conclusão Schopenhauer já chegara, antes, em seu sistema. O último aforismo de Wittgenstein, na verdade, retoma aquilo que Schopenhauer já concluía na §70 d’ *O Mundo* e voltará a repetir no *Suplemento* 48: “o que em compensação se ganha e guarda, ela [a minha doutrina] é obrigada a descrever (na conclusão do quarto livro) como nada [...]” (W II, cap. 48, p.729). O que é o místico? Nada pode ser *dito* acerca dele, concluem Schopenhauer e Wittgenstein. Safranski bem observa esse ponto coincidente entre as filosofias de Schopenhauer e Wittgenstein, apontando para o fato de que ambos os filósofos

não negam o místico, o que eles não admitem é que se possa dizer o que ele é. Nesse sentido, Safranski escreve:

[...] que há uma experiência que transcende o entendimento, isso Schopenhauer admite, porém, ele adverte contra o fato de querer atribuir-lhe uma legitimidade intelectual. Assim, mais precisamente, perdemos os dois: o entendimento fala um absurdo, e a experiência perde sua evidência. Schopenhauer, como sabemos, chama essa experiência, tão mal compatível com as categorias do entendimento de “consciência melhor”, mas fala apenas cautelosamente sobre isso, não abertamente. O cuidado de Schopenhauer vem da mesma atitude com a qual Wittgenstein, tendo em vista o que verdadeiramente importa, afirma no final de seu *Tractatus*: “do que não se pode falar; sobre isso deve-se silenciar”. Arthur Schopenhauer quer saber exatamente onde o silêncio começa e onde a linguagem, talvez uma *linguagem transmutada, ainda é possível*. (SAFRANSKI, 2001, p. 296-297 – grifo nosso).

O trecho grifado acima nos lembra a expressão usada por Schopenhauer para se referir à linguagem alegórica da religião, cuja verdade é mostrada através de um veículo mítico, o qual “empresta a roupagem da fábula” (W II, cap. 48, p. 748-749). Como defendemos, Schopenhauer teria usado justamente essa linguagem alegórica para *mostrar* o que não podia *dizer*, o místico, pois sua linguagem científica já tinha atingido seu limite, e o autor não poderia continuar com ela. Noutros termos, Schopenhauer preferiu *mostrar* o místico, ainda que numa linguagem transmutada, em vez de ficar em silêncio. Wittgenstein, por sua vez, não tenta dizer o que não pode ser dito, nem mesmo alegoricamente, reservando-se unicamente ao silêncio como forma de mostrar o místico.

Para Margutti (1998, p. 342 e p. 356), no entanto, as proposições do *Tractatus* cometem o pecado de tentar dizer o que não pode ser dito, embora tais proposições sejam necessárias como atividade filosófica de clarificação ao leitor. Lembremos que, de acordo com o prefácio do *Tractatus*, tudo o que está fora do alcance da linguagem constitui um contrassenso, para Wittgenstein. Sendo assim, as proposições do *Tractatus* podem ser consideradas também contrassensos, pois têm a pretensão de dizer algo metafísico, quando tentam falar sobre como as coisas são em sua totalidade, por exemplo, “a totalidade das proposições é a linguagem” (TLP: 4.001, p.165), bem como quando abordam o sujeito transcendental. Dessa forma, tais proposições acabam se tornando metafísicas. Todavia, as proposições metafísicas, no fundo, não contêm nenhum conteúdo descritivo, porque os valores absolutos não podem ser jamais descritos pelas proposições, por conseguinte, as proposições tractatianas nada dizem e nada mostram. Para esclarecermos melhor esse ponto, usaremos a analogia da escada (aforismo 6.54) do próprio Wittgenstein. Segundo o autor, as proposições do *Tractatus* levam irremediavelmente a contrassensos, devendo ser usadas até o momento em que nos deparamos com o místico, e então depois devemos superá-las: “deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela” (TLP: 6.54, p. 261). Margutti, por sua vez, crê que a crítica wittgensteiniana da linguagem acaba levando a própria filosofia de Wittgenstein ao suicídio, pois resulta, por fim, num contrassenso das proposições:

“a elucidação conceitual, que separa o que pode ser dito do contrassenso, transforma-se em contrassenso quando é dita. Nesse sentido, ela é autofágica” (MARGUTTI PINTO, 1998, p. 341 e p. 343).

De qualquer forma, a lógica tractatiana chega no mesmo consenso que o sistema de Schopenhauer: o que o mundo é, é algo indizível – podemos, porém, apreender o seu verdadeiro significado através do silêncio. Vale lembrar que Wittgenstein foi um neo-schopenhaueriano e os seus escritos trazem várias passagens que lembram as teses de Schopenhauer, há vários trechos dos *Diários* que podem ser considerados extraídos d’ *O Mundo*, ainda que não tenham referências, ou tenham sido reescritos por Wittgenstein –por exemplo, as seguintes citações: “poder-se-ia dizer (schopenhauerianamente): o mundo da representação não é bom nem mau, e sim o sujeito volitivo” (TG, p.174); “o mundo e a vida são um (5.621) [...]. A vida é o mundo” (Id., p.172).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista tamanha coincidência nos pensamentos de Schopenhauer e Wittgenstein, a nossa investigação nos leva a pensar seriamente se Wittgenstein não teria extraído sua famosa problemática do *Tractatus* do sistema de seu predecessor. Tal problemática é comumente conhecida como pertencente à filosofia tractatiana, sendo marcada sobretudo pela famosa sentença: *sobre aquilo que não se pode falar, deve-se silenciar*. Zilles, por exemplo, escreve: “inegavelmente a distinção entre o dizer e o mostrar caracterizam a filosofia de Wittgenstein” (Zilles, 1991, p.88.), mas, como vimos, trata-se, no fundo, de uma doutrina essencialmente schopenhaueriana, em cujos fundamentos Wittgenstein possivelmente se apoiou para construir o seu pensamento. Por outro lado, enquanto a teoria da linguagem e da lógica schopenhaueriana é de tamanha simplicidade, Wittgenstein as desenvolve brilhante e originalmente.

O apelo ao silêncio perante o místico, como o único recurso de se apreender o verdadeiro significado do mundo, é algo que a filosofia de Schopenhauer não nos deixa dúvidas. Expressões comumente conhecidas como wittgensteinianas para se referir ao místico, como é o caso de *zeigen* [mostrar] e *Schweigen* [silêncio], já aparecem, antes, no sistema de Schopenhauer. *Zeigen* é o verbo que Schopenhauer usa para se referir ao modo como os sistemas religiosos e os poetas se expressam linguisticamente sobre o místico; e *Schweigen*, o modo de se apreender o místico. Entretanto, é Wittgenstein que emprega o termo mais adequado para se referir ao místico (*das Mystische*), ao passo que Schopenhauer usa *Mystik* (mística)⁸. Apesar das coincidências, vale ressaltar também a grande diferença entre esses dois pensamentos, pois, de acordo com a nossa interpretação, Schopenhauer tenta mostrar o místico através da linguagem alegórica; e Wittgenstein, por sua vez, nunca teve semelhante pretensão, por isso, para

⁸ Há, excepcionalmente, uma passagem na qual Schopenhauer usa a expressão *das Mystische*, ver: HN III, p.345.

exatamente no limite da linguagem científica, remetendo-nos unicamente ao silêncio.

De nossa pesquisa, segue-se, enfim, a conclusão de que a tese tractatiana acerca da linguagem e do místico nos revela um dos mais fiéis leitores de Schopenhauer. Alguém poderia até mesmo dizer que Wittgenstein faz um tributo ao mestre, quando respeita os limites linguísticos impostos por Schopenhauer – e, assim, num primeiro momento, Wittgenstein parece ter sido mais schopenhaueriano do que o próprio Schopenhauer. Mas a nossa interpretação nos mostrou que, de acordo com a doutrina schopenhaueriana, o filósofo é também um artista-racional, sendo assim, podemos afirmar que o nosso autor, de modo algum, infringiu suas próprias regras: o que Schopenhauer buscava no momento em que tratou o místico de forma alegórica era sobretudo nos mostrar o lado artístico de sua filosofia.

REFERÊNCIAS

BARBOZA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

_____. *Metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela P. dos Santos & Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

MARGUTTI PINTO, P. R. *Iniciação ao silêncio. Análise do Tractatus de Wittgenstein*. São Paulo: Loyola, 1998.

PICOLI, G. T. *Os limites da linguagem e o místico na filosofia de Arthur Schopenhauer*. Tese (tese de doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia. Universidade Estadual de Campinas, 2018.

PLATÃO. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: DIFEL, 1973.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*. Frankfurt am Main: Fisher Verlag, 2001.

SCHMIDT, A. “Wesen, Ort und Funktion der Kunst in der Philosophie Schopenhauers”. In: Baum, Günther/ Birnbacher, Dieter (Hg.): *Schopenhauer und die Künste*. Göttingen, 2005. pp.11-55.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, tomo I, 2ª. edição. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

_____. *O mundo como vontade e como representação*, tomo II, 1ª. edição. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

_____. *Berliner Manuskripte (1818-1830)*. Frankfurt a.M.: Waldemar Kramer, 1966-1975. *Der handschriftliche Nachlaß in fünf Bände*, edição de Arthur Hübscher.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução de Luiz Henrique L. dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

WITTGENSTEIN, L. *Tagebücher* 1914-1916. In: *Wittgenstein Werkausgabe*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, vol.1, 1984.

_____. *Briefwechsel*: mit B. Russell, G. E. Moore, J. M. Keynes, F. P. Ramsey, W. Eccles, P. Engelmann und L. von Ficker. Org.: B. F. McGuinness und G. W. von Wright. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980.

ZILHÃO, A. *Linguagem da filosofia e filosofia da linguagem – estudos sobre Wittgenstein*. Lisboa: edições Colibri, 1993.

ZILLES, U. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

Recebido em: 13-03-2019

Aceito para publicação em: 17-12-19

SOBRE A ORIGEM DO ‘VIVER DE ACORDO COM A NATUREZA’ EM ZENÃO DE CÍTIO

ON THE ORIGIN OF ‘LIVING ACCORDING TO NATURE’ IN ZENO OF CITIUM

ROGÉRIO LOPES SANTOS¹

Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) – Brasil
rogeriolopes06@hotmail.com

RESUMO: Para Zenão de Cítio, a *virtude* do sábio estoico consiste na adequação da sua conduta com a Natureza, ou seja, com o princípio de movimento que rege o Todo. Tal pressuposto, entretanto, não é ‘original’. Cícero foi um dos filósofos que se esforçou no sentido de evidenciar esse aspecto da Filosofia estoica. Ele fez isso ao apontar para a ideia de que Zenão apenas ‘reescreveu’ aquilo que já defendiam filósofos como o acadêmico Pólemon. Diante desse cenário, o presente artigo é construído com o objetivo de, não apenas mostrar em que sentido essa pretendida relação entre Zenão e Pólemon seria plausível, mas também de apontar para outras duas possíveis fontes filosóficas, a saber: Pitágoras e Heráclito. Ao procedermos dessa forma, evidenciaremos as bases sobre as quais Zenão formulou o pressuposto que sustenta a sua Ética, bem como destacaremos (se houver) a ‘genialidade’ do filósofo do Pórtico frente às suas fontes.

PALAVRAS-CHAVE: Estoicismo. Natureza. Cícero. Pitágoras. Heráclito.

ABSTRACT: For Zeno of Citium, the virtue of the Stoic sage consists in the adequacy of his conduct with Nature, that is, with the principle of motion that governs the whole. This assumption, however, is not ‘original’. Cicero was one of the philosophers who attempted to highlight this aspect of Stoic philosophy. He did this by emphasizing the idea that Zeno only ‘rewrote’ what philosophers, such as Polemon of the Academy, had already advocated. Given such a scenario, this article is written with the aim of, not only showing in what sense this intended relation between Zeno and Polemon might be plausible, but also of pointing to two other possible philosophical sources, namely Pythagoras and Heraclitus. In doing so, we will expand upon the evidential basis upon which Zeno formulated the presupposition that underlies his Ethics, as well as distinguishing the ‘genius’ (if any) of the philosopher of the Portico from that of his sources.

KEYWORDS: Stoicism. Nature. Cicero. Pythagoras. Heraclitus.

INTRODUÇÃO

Zenão (333 a.C. – 263 a.C.) escreveu cerca de dezenove obras (D.L. VII. 4). Contudo, nenhuma delas sobreviveu a ação do tempo. Dessa forma, a nossa única via de acesso àquilo que supostamente teria sido formulado genuinamente por ele encontra-se restrita às doxografias e aos comentários de filósofos simpáticos (ou não) a sua Filosofia. Ressaltamos esse aspecto da Filosofia estoica em razão de o ponto de partida da presente tese ser justamente um dado doxográfico, e não

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Maria/RS (UFSM).

propriamente uma obra de Zenão. A referência aqui é à seguinte afirmação feita pelo doxógrafo grego Diógenes Laércio (aprox. III d.C.):

[...] Zenão foi o primeiro, em sua obra *Da Natureza do Homem*, a definir o fim supremo [τέλος] como viver de acordo com a Natureza, ou seja, viver segundo a excelência [ἀρετή], porque a excelência é o fim para o qual a Natureza nos guia. O mesmo dizem Cleantes em sua obra *Do Prazer*, e Posidônio e Hecateu na obra *Dos Fins* (D.L. VII. 87).

Seguindo o doxógrafo, temos: (i) que o fundamento da Ética estoica consiste na defesa do pressuposto de que o *fim* (τέλος) da ação humana é a *virtude* (aretê), e que essa *virtude* só é alcançada mediante uma adequação da conduta com a Natureza; (ii) que Zenão teria sido o “primeiro” a propor como *fim* humano essa adequação da conduta com a Natureza. Por algum motivo, Diógenes Laércio desconsidera o fato de que tal pressuposto já estava presente em Pólemon – o aluno e sucessor de Xenócrates (406 a.C. – 314 a.C.) na direção da Academia,² filósofo sobre o qual o próprio doxógrafo já havia escrito em um Livro anterior dessa mesma obra (D.L. IV. 16-20).

Pólemon foi mestre de Zenão (D.L. VII. 2) e, segundo Clemente de Alexandria (aprox. 240 d.C. – 320 d.C.), autor de uma obra cujo título era justamente *Da vida de acordo com a Natureza* (Clem. Al. *Strom.* VII. 7). Cícero (106 a.C. – 43 a.C.), em *De Finibus Bonorum et Malorum*, e Plutarco (45 d.C. – 120 d.C.), em *Contra os Estoicos*, testemunham a favor da ideia de que, na verdade, foi das considerações filosóficas de Pólemon que Zenão retirou o pressuposto segundo o qual a vida *virtuosa* consiste em uma adequação da conduta com a Natureza. Além disso, tanto Cícero quanto Plutarco salientam que embora Zenão parta do mesmo pressuposto de Pólemon, existem entre eles claras divergências quanto à ideia de ‘vida conforme a Natureza’. De acordo com Cícero, dentro do movimento estoico havia três diferentes (e equivocadas) interpretações da proposição de Pólemon (Cic. *Fin.* IV. 6. 14-15). Plutarco, por sua vez, afirma não só que existiam divergências entre Zenão e Pólemon, como também que os pontos nos quais Zenão divergiu de seu mestre seriam justamente aqueles pontos em que ele teria se equivocado (Plut. *Comm. Not.* 23. 1069E-F, *nota* 176).

É senso comum entre os estudos remanescentes que versam sobre essa questão da Filosofia estoica, a afirmação de que Zenão se serviu das bases da Filosofia de Pólemon. David Sedley (2002), por exemplo, em *The Origins of Stoic God*, reforça essa ideia de um ‘Pólemon precursor’ ao fazer a seguinte afirmação:

É verdade que praticamente nada a respeito da doutrina física nos chegou sob o nome expresso de Pólemon – na verdade, temos apenas o relato que, de acordo com Pólemon, “o mundo é (um) Deus”. No entanto, mesmo esse fragmento de informação é de extrema relevância para o nosso tópico. A identificação de Deus, não só com o princípio físico ativo, mas também com o mundo como um todo, é uma tese bem conhecida da física estoica e, portanto, até o momento esse fragmento é totalmente consistente

² A Academia é dirigida por Pólemon de aproximadamente 314 a.C. até 276 a.C.

com a hipótese de que a cosmologia estoica surgiu de Pólemon (SEDLEY, 2002, p. 47).

Para além de Pólemon, acreditamos que Zenão também se serviu de outra fonte filosófica para o estabelecimento do seu ‘viver de acordo com a Natureza’, a saber, o Pitagorismo. Justificamos essa associação tendo em vista: (i) a formação filosófica de Zenão, pois, sob a tutela de Pólemon é pouco provável que Zenão não tenha tido contato com o Pitagorismo; (ii) a proximidade entre o ‘viver de acordo com a Natureza’ defendido por Zenão e a tese pitagórica segundo a qual a vida humana deveria ser regida tal como o Cosmos. Desse pressuposto temos como fonte (dentre outros) Filolau de Crotona (470 a.C. – 385 a.C) e a sua divisão do corpo humano em quatro princípios: *cabeça* ou *cérebro*, *coração*, *umbigo* e *órgão gerador* (Iambl. *Theolog. Arithm*, p. 59).³ De acordo com Miguel Spinelli (1995), o ponto de vista orientador dessa divisão é cosmológico porque ele é feito com vistas à harmonização do corpo humano com a estrutura cósmica da qual esse corpo participa:

Cérebro, coração, umbigo e órgão gerador não são propriamente partes do corpo humano, mas princípios de sua existência; princípios que expressam o corpo humano como um microcosmos, na medida em que representa nele mesmo a auto regência de sua própria destinação (SPINELLI, 1995, p. 297).

Dessa análise acerca das possíveis ‘fontes’ que serviram a Zenão para a formulação do seu ‘viver de acordo com a Natureza’, nos deparamos ainda com a Filosofia cínica e Heráclito (aprox. 535 a.C. – 475 a.C.). A relação de Zenão com os filósofos cínicos se justificaria por: (i) Zenão ter sido discípulo de Crates de Tebas (365 a.C. – 285 a.C.) (D.L. VII. 2-4); (ii) os cínicos também sustentarem que a felicidade humana consiste no ‘viver de acordo com a Natureza’. Acerca desse pressuposto, Diógenes Laércio nos oferece a seguinte indicação: “[...] nada na vida se pode obter sem exercício, e este é capaz de sobrepor-se a tudo. Eliminados então os esforços inúteis, *o homem que escolhe os esforços requeridos pela natureza vive feliz*” (D.L. VI. 71, grifo nosso). Já de Heráclito, Zenão teria se servido (dentre outros aspectos) no sentido de pensar a Natureza como regida (ou organizada) por uma *reta razão* (*orthòs lógos*) divina.

Na análise que se segue, confrontamos o ‘viver de acordo com a Natureza’ proposto por Zenão a essas Filosofias que surgem na condição de ‘inspiração’ ao filósofo do Pórtico. Ao procedermos dessa forma, acreditamos ser possível evidenciar se há, ou não, ‘originalidade’ na forma como Zenão concebeu esse ‘viver de acordo com a Natureza’ enquanto fundamento ético. Feito tais esclarecimentos, passemos à análise.

³ Citação retirada da edição de 1988, cuja tradução devemos a Robin Waterfield. Disponível em: (<https://archive.org>)

I A CRÍTICA DE CÍCERO A ZENÃO E AS POSSÍVEIS FONTES PARA O SEU 'VIVER DE ACORDO COM A NATUREZA'

Diógenes Laércio não estava de todo enganado ao afirmar que Zenão teria sido o primeiro a propor que, para se tornar *virtuoso*, os seres humanos carecem de um esforço no sentido de adequar a sua conduta com a Natureza. O que lhe faltou ao fazer tal afirmação foi apontar em que sentido Zenão se diferenciava dos demais filósofos, os quais, anteriores a ele, afirmaram a mesma sentença. Esses filósofos são sempre referenciados como pertencentes à Academia e ao Liceu, sendo eles os sucessores de Platão (428 a.C. – 348 a.C.) na direção da Academia e os antigos peripatéticos.⁴ A *De Finibus Bonorum et Malorum*, em especial o Livro IV, é a principal fonte para esse tipo de referência (Cic. *Fin.* IV. 2. 3; IV. 6. 14-15; V. 3. 7). Entretanto, Cícero não é a única fonte. O já referido *The Origins of Stoic God*, de Sedley, também evidencia essa relação entre Zenão, a Academia e o Liceu sem, no entanto, basear-se nos escritos de Cícero.

Cícero é incisivo quanto à ideia de que boa parte das formulações filosóficas de Zenão são, na verdade, formulações genuinamente acadêmicas e peripatéticas. Para Cícero, mais do que uma 'fonte de inspiração', Zenão fez dessas duas correntes filosóficas a sua própria Filosofia, limitando-se a reescrevê-las com outros termos, os quais, por vezes, seriam ainda mais complicados (Cic. *Fin.* IV. 9. 22). O 'viver de acordo com a Natureza' defendido pelo Estoicismo surge como parte dessa pretendida apropriação realizada por Zenão, uma vez que teria sido de Pólemon que Zenão teria retirado esse pressuposto (Cic. *Fin.* IV. 2. 3; 16. 45), o qual também era supostamente defendido por Xenócrates e pelos peripatéticos (Cic. *Fin.* IV. 6. 14-15).⁵ Especificamente nesse caso, a 'reescrita' de Zenão se deu no sentido de atribuir um significado diferente à proposição de Pólemon.

A proposta de Pólemon era a de que o *fim* humano consistia em 'viver de acordo com a Natureza', o que significava viver conforme os "primeiros bens da Natureza" (*prima naturae in summis bonis*) (Cic. *Fin.* III. 9. 30).⁶ Esses "primeiros bens da Natureza", também apresentados na *De Finibus Bonorum et Malorum* como "impulsos primários" e "inclinações naturais" (*principium naturalis*),⁷ dizem respeito a tudo o que se relaciona com a conservação da vida: a saúde e a ausência de dor são os exemplos fornecidos por Cícero (Cic. *Fin.* IV. 11. 27). Zenão 'reescreve' esse pressuposto de Pólemon na medida em que, mantendo a regra geral (o 'viver de acordo com a Natureza'), muda o sentido do conceito de 'Natureza' e estipula como *fim* humano a *virtude*. Trata-se da tese estoica que identifica na adequação da conduta humana com a "Natureza universal" (*koinè*

⁴ Cf.: (LÓPEZ & SÁNCHEZ, 2004, XI, p. 420-421, nota 176; Plut. *Comm. Not.* 23. 1069E-F).

⁵ De acordo com Clemente de Alexandria, antes mesmo de Xenócrates, Espeusipo já havia proposto a ideia de um 'viver de acordo com a natureza' (Clem. Al. *Strom.* II. XXII). Dessa relação entre Espeusipo, Xenócrates e Pólemon em torno do 'viver de acordo com a natureza', conferir também: (REALE, 2011, p. 100-101).

⁶ A edição espanhola (1987) sugere: *instintos primarios de la naturaleza*.

⁷ A tradução do *principium naturalis* por 'inclinações naturais' é sugerida por Llorente (*inclinaciones naturales*), em sua edição espanhola. Na edição francesa (1948), esse conceito é traduzido como *principes naturels d'action*.

phýsis),⁸ ou seja, com a Natureza enquanto princípio de movimento cósmico, a condição *sine qua non* da vida *virtuosa*; da vida sábia (D.L. VII. 87). Após Zenão, e contrário ao estoico Crisipo (279 a.C. - 206 a.C.), Cleantes (330 a.C. - 230 a.C.) comparece na doxografia de Diógenes Laércio como o principal defensor desse pressuposto, qual seja, “que devemos seguir somente a natureza universal, e não a individual” (D.L. VII. 89).

A relação de convergência proposta por Zenão entre o conceito de *virtude* e a Natureza universal é construída da seguinte forma. Diferente de Pólemon, Zenão concebia os “impulsos primários” como o *fin* dos animais, e não dos humanos. Sobre essa caracterização estoica dos “impulsos primários” como *fin* específico dos animais, Diógenes Laércio relata: “[...] no caso dos animais foi acrescentado o impulso por meio do qual os mesmos se dirigem a seus próprios fins, daí decorre que sua disposição natural atua no sentido de seguir o impulso” (D.L. VII. 86). A oposição de Zenão ao raciocínio empregado por Pólemon tem como justificativa a ideia de que, diferente dos animais, os seres humanos possuem a *razão* como princípio diretivo das ações – sobretudo das ações relativas aos impulsos. A *razão* é assumida como um elemento que os seres humanos compartilham, tal como a Natureza universal, da “reta razão [ὀρθὸς λόγος] difundida por todo o universo” que é “idêntica ao próprio Zeus, guia e comandante de tudo que existe” (D.L. VII. 88). Daí a tese estoica de que, relativo ao ser humano, a “vida segundo a razão coincide exatamente com a existência segundo a Natureza” (D.L. VII. 86).

Para Cícero, o ‘viver de acordo com a Natureza’ aliado à ideia da *virtude* como *fin* nasce, no raciocínio de Zenão, de uma tentativa de conciliação entre duas linhas de pensamento conflitantes entre si. São elas: a de Pólemon e a de Pirro de Élis (360 a.C. – 270 a.C.). De Pólemon, Zenão teria assumido o ‘viver de acordo com a Natureza’. Já de Pirro, Zenão teria se servido da ideia de que, com exceção da *virtude*, nada mais deveria ser desejado.⁹ Cícero não nos oferece maiores explicações acerca dessa suposta convergência entre Zenão e Pirro. Para Richard Arnot Home Bett (2000), essa pretensa convergência se trata, na verdade, de um equívoco do filósofo romano, baseada, muito provavelmente, em alguma fonte bibliográfica que traçava um paralelo teórico entre Pirro e os estoicos Aríston de Quios (aprox. 260 a.C.) e Hérilos de Cartago (aprox. 250 a.C.) (BETT, 2000, p. 103). Já Frédérique Ildefonse (2007) sugere que o esforço de Zenão em fazer confluir o ‘viver de acordo com a Natureza’ com a ideia da *virtude* como *fin* provém de uma tentativa de “conciliar as teses naturalistas acadêmicas e as lições

⁸ A κοινή φύσις também é traduzida por “natureza comum” e “natureza cósmica”.

⁹ Sobre o pretense pressuposto de Pirro: “C’est pourquoi il me semble que tous ceux qui font consister le souverain bien à vivre honnêtement, se sont trompés, les uns plus, les autres moins; Pyrrhon plus qu’aucun autre, lui qui, en dehors de la vertu, ne laisse absolument rien qu’on puisse désirer” (Cic. *Fin.* IV. 16. 43, grifo nosso). Sobre a ideia de que Zenão se serviu desse pressuposto de Pirro: “S’il n’est question ici que des choses, vous voyez, Caton, qu’il n’y a aucun sujet de discussion entre vous et moi; car nous avons absolument les mêmes sentiments aux termes près. C’est ce que Zénon a parfaitement vu lui-même; mais il y avait pour lui de la joie et de l’orgueil à employer ces expressions magnifiques. Que s’il pensait effectivement comme il parle, quelle différence y aurait-il entre lui et Pyrrhon ou Aríston? Et s’il n’approuvait pas leur doctrine, pourquoi tenir un autre langage que ceux dont il partageait les sentiments?” (Cic. *Fin.* IV. 22. 60).

da sabedoria cínica” (ILDEFONSE, 2007, p. 130).¹⁰ A plausibilidade dessa relação de Zenão com a Filosofia cínica também se sustenta (como já afirmado na **Introdução**) pelo fato de o filósofo estoico ter sido discípulo de Crates, o aluno de Diógenes de Sinope (404/412 a.C. – 323 a.C.), e também por encontrarmos entre os cínicos a tese de que a felicidade consistia em viver de acordo com a Natureza.¹¹

2 DA RELAÇÃO ENTRE ZENÃO E O PITAGORISMO

Na esteira das fontes filosóficas referentes ao 'viver de acordo com a Natureza' proposto por Zenão, acreditamos que, para além do que sugerem Cícero e Ildefonse, também há a possibilidade de se afirmar uma relação de convergência com a Filosofia pitagórica. Justificamos essa possibilidade começando pela presença do Pitagorismo na formação filosófica de Pólemon. Como já afirmado anteriormente (1), Pólemon foi discípulo de Xenócrates, filósofo cuja influência do Pitagorismo nos é relatada em alguns autores, tais como: (a) Clemente de Alexandria, que se referia a Xenócrates como “discípulo de Pitágoras” (Clem. Al. *Strom.* II. 5); (b) Diógenes Laércio, segundo o qual Xenócrates foi autor de uma obra intitulada *Doutrina de Pitágoras* (D.L. IV. 13); (c) e, por fim, o estudo recente de Margherita Isnardi Parente (2012), *Senocrates e Ermodoro: Testimonianze e Frammenti*, no qual ela aponta para a presença de vários elementos da Filosofia pitagórica no pensamento de Xenócrates. Essa relação de Xenócrates com o Pitagorismo nos permite conjecturar como pouco provável que Pólemon, na condição de fiel discípulo e futuro sucessor na direção da Academia, desconhecesse o pensamento de Pitágoras (570 a.C. – 495 a.C.).

O pressuposto conhecimento de Pólemon acerca da Filosofia pitagórica também faz-se sentir na base da sua fórmula moral (o 'viver de acordo com a Natureza'), visto encontrarmos, já na mentalidade pitagórica, um esforço de cunho ético em evidenciar como necessária uma equiparação da conduta humana com o modo de operar harmônico da Natureza. Isso, aliás, é o que sugere Juan Bautista Bergua (1995) ao fazer a seguinte afirmação: “A sabedoria consistia para eles [os pitagóricos] em estabelecer em nós a ordem que predomina na ordenação hierárquica do mundo” (BERGUA, 1995, p. 198). Afirmamos, com efeito, que essa relação de convergência se encontra tão somente na base do pressuposto de Pólemon por uma razão bem específica, a saber: devido a sua concepção acerca do termo 'Natureza' não ser a mesma que aquela assumida pelos pitagóricos. A diferença aqui reside no fato de que, para Pólemon, 'viver de acordo com a Natureza' significa viver de acordo com aqueles “primeiros bens da Natureza” enunciados por Cícero (Cic. *Fin.* III. 9. 30), e não de acordo com a Natureza universal, tal como proposto na Filosofia pitagórica. É, pois, justamente desse

¹⁰ Acerca da *virtude* como *fim* para a Filosofia cínica, destacamos aqui a seguinte passagem da obra de Diógenes Laércio na qual ele versa sobre os ensinamentos de Antístenes: “Seus ensinamentos eram os seguintes: [...] que a excelência [ἀρετή] era o suficiente para assegurar a felicidade, pois ela não necessita de coisa alguma além da firmeza de Sócrates” (D.L. VI. 11).

¹¹ Em concordância com Ildefonse, temos ainda Alfred Chilton Pearson (1891), para quem: “The Stoic doctrine of life in accordance with nature finds its historical origin in the teaching as well as in the life of Diogenes” (PEARSON, 1891, p. 18-19).

ponto de divergência entre Pólemon e Pitágoras que emerge a nossa pretendida relação de convergência entre Zenão e o Pitagorismo. Isso porque, de maneira semelhante a Pitágoras, o ‘viver de acordo com a Natureza’ defendido por Zenão também tem como intuito conciliar a Natureza humana à Natureza universal. Acreditamos que essa semelhança se deve em razão de Zenão ter aprendido com Pólemon as bases do Pitagorismo – o que teria até mesmo lhe rendido uma obra cujo título (muito sugestivo) era *Questões Pitagóricas* (D.L. VII. 4).

A conciliação pitagórica entre a Natureza humana e a Natureza universal é explicada por Antelme Édouard Chaignet (1874) da seguinte forma:

Essa filosofia, todos sabem, se resume a um princípio que se aplica a todos: o homem e o Estado devem ser o que o mundo é: uma harmonia, isto é, um reflexo visível da suprema harmonia que se manifesta apenas na perfeita unidade, em Deus (CHAIGNET, 1874, p. 98).

A ideia de um ‘princípio de unidade’ proveniente da afirmação feita por Chaignet deriva do pressuposto pitagórico segundo o qual ‘tudo é número’. Daí a afirmação de Ward Rutherford (1991) segundo a qual: “Ele [Pitágoras] declarava que tudo tinha relação com os números. Este foi o ponto de partida para as suas teorias nos domínios da moralidade, assim como nos da astronomia e da música [...]” (RUTHERFORD, 1991, p. 56). Já em Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), mais especificamente na *Metafísica*, encontramos a seguinte explicação para esse pressuposto:

[...] os chamados pitagóricos, que foram os primeiros a cultivar as Matemáticas, não só as fizeram progredir, como também, nutridos por elas, acreditaram que seus princípios eram os mesmos de todos os entes [...] [Nos números] lhes parecia contemplar muitas semelhanças com o que existe e o que se gera, mais do que no Fogo, na Terra e na Água [...] e vendo, além disso, nos Números as afecções e as proporções das harmonias... pensaram que os elementos dos Números eram os elementos de todos os entes, e que todo o céu era harmonia e número (Arist. *Metaph.* I. 5. 985b 23-26; 986a 1-3).

Desse apontamento feito por Aristóteles, Miguel Spinelli (1996) atenta para a ideia de que a construção e o desenvolvimento da Filosofia da Natureza de Pitágoras ocorrem do seguinte modo:

[...] por um lado, conferindo na Natureza a mesma estrutura que encontrava na cadeia numérica, fazendo concordar princípios matemático-geométricos e musicais com princípios da Natureza ou Cosmos; por outro, investigando no Universo, a partir dos números matemáticos, a produção de uma harmonia advinda de um movimento de reciprocidade proporcional nas relações entre tudo o que existe” (SPINELLI, 1996, p. 901).

À luz do que encontramos em Aristóteles e em Spinelli, temos que a relação de convergência traçada por Pitágoras entre a Natureza universal (ou Natureza

cósmica) e a Natureza humana se deve em razão da descoberta de certos princípios de proporção, derivados da investigação matemática, que evidenciariam uma harmonia “nas relações entre tudo o que existe”. Contudo, fica por explicar de modo mais específico, de que maneira as figuras do Estado e de Deus convergem para essa relação com a Natureza universal. Para a evidenciação dessa relação, tomamos aqui como ponto de partida a formação educacional grega nos tempos de Pitágoras, a qual, de acordo com Spinelli, tratava-se de uma formação cuja principal meta era a vida na *pólis*. Nesse sentido, ela contemplava tanto ideais de obediência à autoridade e à lei, quanto ideais de austeridade religiosa e moral, de ordem, de coragem e até mesmo de amizade, ou seja: “[...] ideais próprios do conceito grego, e principalmente dórico, que diz respeito ao homem *virtuoso*, valente, forte, justo, bom e sábio (SPINELLI, 1996, p. 909). Alinhado ao modo como a educação grega estava disposta, Pitágoras propôs como ponto obrigatório da sua Filosofia o ensino dos temas relativos à autoridade, à justiça e à lei – temas indispensáveis para a administração de uma *pólis*. Segundo consta em Jâmblico (245 d.C. – 325 d.C.), Pitágoras procedeu dessa forma na medida em que, voltando-se para a autoridade dos deuses, percebeu nela a eficácia para o estabelecimento da justiça e, conseqüentemente, para a constituição das leis e da política (Iambl. VP. p. 149).¹²

E tudo indica que, a par da autoridade dos deuses, Pitágoras tomou como modelo o governo da Natureza, expresso nos conceitos de ordem e harmonia, e estendeu estes mesmos conceitos para o governo do mundo humano, e assim o fez na medida em que descobriu que só é possível uma ordem ou uma harmonia social estável mediante um *acordo das vontades*. Por este acordo instaura-se um Estado, o que equivale a dizer uma *justiça* (SPINELLI, 1996, p. 911-912).

A tese de Spinelli acerca da autoridade dos deuses ter sido retirada da forma como Pitágoras concebia o governo da Natureza, ou seja, segundo os princípios de ordem e harmonia, nos é cara também por outro motivo. Ao evidenciar a ideia de que, para Pitágoras, a harmonia presente na Natureza não se dava em razão da presença dos deuses, mas sim por relações de reciprocidade proporcionais (elucidadas pela Matemática), a tese proposta por Spinelli nos leva para um ponto de divergência fundamental entre Pitágoras e Zenão. Tal divergência consiste na defesa estoica de uma *reta razão* divina responsável pela organização da Natureza. Ao contrário de Pitágoras – que viu nos números a chave para explicar a causa da *harmonia* do universo e, conseqüentemente, a relação de convergência entre a Natureza humana e a Natureza universal –, Zenão propôs que a ordenação do universo se devia a um *lógos ordenador*, e que ao ser humano, por ser aquele que compartilha desse *lógos*, caberia agir sempre em conformidade com essa Natureza universal.¹³

¹² Citação retirada da edição inglesa de 1818, cuja tradução devemos a Thomas Taylor. Disponível em: (<https://archive.org>)

¹³ Essa *reta razão* divina recebe nomes distintos na Filosofia estoica, de modo que podemos encontrá-la ora como ‘Deus’, ora como ‘Zeus’, ‘Providência’, entre outros termos. Nesse sentido, cabem as seguintes considerações de Maria Ángels Durán López e Raúl Caballero Sánchez (2004):

3 A PRESENÇA DO PENSAMENTO DE HERÁCLITO NA FILOSOFIA ESTOICA

Embora constatemos essa divergência com a Filosofia pitagórica, não podemos afirmar que a pretendida ‘harmonização’ estoica entre a Natureza humana e a Natureza universal, a partir da ideia de um *lógos ordenador*, consiste em uma tese ‘original’. Isso porque, tal como sugere a tradição de estudos realizados nesse sentido, esse pressuposto da Filosofia estoica seria oriundo, na verdade, das considerações de Heráclito. Sobre esse ponto, cabe aqui a seguinte afirmação de Ildefonse:

A esse *lógos*, os estoicos chamam “deus”, considerado demiurgo, de ação motriz e formadora. Seu nome físico é “fogo”, herdeiro do *lógos* heraclitiano: assim, para Zenão, o deus “é um fogo artesão que procede metodicamente da gênese do mundo”. Além disso, cada ser vivo, cada corpo, cada indivíduo do mundo físico, contém os *logoi spermatikoi*, razões seminais, segundo as quais ele se desenvolve [...] (ILDEFONSE, 2007, p. 26).¹⁴

Marcus Reis Pinheiro (2010) também aponta para essa relação entre os estoicos e Heráclito ao afirmar que em ambos existe: “[...] uma realidade única identificada ora como *logos*, ora como *fogo*, e que tal realidade é responsável pela organização intrínseca do real” (PINHEIRO, 2010, p. 6).

Esse *fogo* (*pyr*) ou *éter* (*aithér*)¹⁵ que é identificado com o divino carece aqui de um breve, porém importante, esclarecimento: tanto para os estoicos, quanto para Heráclito, não se trata do puro e simples fogo consumidor de combustível, mas sim de um *fogo artífice*, que causa crescimento e preservação; trata-se de um sinônimo para a *psyché* e para a *phýsis* de cada realidade (PINHEIRO, 2010, p. 7).¹⁶ Enquanto *fogo artífice*, o suposto teórico de um Deus não é pensado como o criador das coisas, no sentido de que fez tudo vir a existir do nada, mas tão somente como um ‘organizador’ do que já é pré-existente. Daí a ideia (já evidenciada acima por Ildefonse) de um Deus concebido sob os termos platônicos de um “demiurgo” (D.L. VII. 147), ou seja, de um ‘artesão’ que organiza (e então produz) algo a partir daquilo que ele já dispõe de antemão. Acerca desse ‘Deus artesão’, cabem as seguintes considerações de Jean-Baptiste Gourinat (2013):

“Esta ‘recta razón’ (*orthòs lógos*), que guía nuestra conducta moral, es la misma Razón o Naturaleza Universal que gobierna el mundo y que los estoicos designaban con heterónimos como ‘Dios/Zeus’, ‘Providencia’ o ‘Destino [...]’ (LÓPEZ & SÁNCHEZ, 2004, XI, p. 376, *nota 27*; Plut. *Comm. not.* 4. 1060B-C).

¹⁴ A identificação estoica do *fogo* com a figura de Deus nos é apresentada por Cícero, em sua *De Natura Deorum*, sob os seguintes termos: “Cléanthe, autre élève de Zénon, avance d’abord que c’est le monde même qui est Dieu: ensuite, que c’est l’intelligence et l’âme de toute la nature: *et ailleurs, que le Dieu le plus certain que nous ayons, c’est le feu céleste*, l’éther, qui est le dernier et le plus élevé de tous les êtres, qui s’étend de tous côtés, qui fait l’extrémité de tout, qui ceint et qui embrasse tout” (Cic. *Nat. D.* I. XIV, grifo nosso); “Vos Stoïciens donc prétendent que le principe universel, c’est le feu” (Cic. *Nat. D.* III. XIV). Conferir também Aécio: (ARNIM, *S.V.F.* I, fr. 102).

¹⁵ Segundo Diógenes Laércio, *fogo* e *éter* são termos equivalentes: “No lugar mais alto está o fogo [πῦρ], que se chama éter [αἰθήρ], onde se forma primeiro a esfera das estrelas fixas e depois a dos planetas, ao qual se seguem o ar e depois a água [...]” (D.L. VII. 137).

¹⁶ Desse *pyr tekhnikos* no Estoicismo, tanto Diógenes Laércio (D.L. VII. 156), quanto Cícero (Cic. *Nat. D.* II. LVII), nos dão testemunho.

Deus é o artesão da transformação da matéria no interior da totalidade desta, quer dizer, ele age sobre a matéria como faz o divino artesão do *Timeu* de Platão. Mas, enquanto em Platão é preciso distinguir: i) o demiurgo, que, transforma o receptáculo, ii) o receptáculo, quer dizer, a matéria, e iii) o modelo inteligível, que serve de modelo para essa transformação, para os estoicos o demiurgo é imanente e não há modelo inteligível (GOURINAT, 2013, p. 78-79).¹⁷

O raciocínio estoico também converge com o pensamento heraclítico ao propor a figura de Deus inserida no mundo, e nunca fora dele. É preciso salientar esse ponto, visto que, tanto para o Estoicismo, quanto para Heráclito, a relação entre Deus e a *phýsis* não é de distinção, mas de confluência, na medida em que, juntos, eles expressam o movimento ordenado (*racional*, inteligente, divino) do mundo:

[...] há um *logos* que a tudo preside e que se encontra dentro do mundo assim como um sêmen se encontra dentro do fluido seminal [...] *Logos spermatikos* é ao mesmo tempo a vida de deus e também o padrão racional desenvolvido em todas as coisas. Tal *logos pyr*, fogo racional, como uma inteligência (*nous*), transforma a matéria em algo adaptável a si, e assim configura as combinações de fatos de cada instante sucessivo (PINHEIRO, 2010, p. 7, grifo nosso).

Nas *Refutações* de Hipólito (III d.C.), referindo-se exclusivamente a Heráclito, também encontramos as seguintes afirmações acerca desse pressuposto segundo o qual 'tudo é um', ou seja, Deus, *phýsis* e homem:

Heráclito afirma de fato ser o todo dividido-individido, gerado-ingerado, mortal, imortal, *lógos* eterno, pai-filho, deus justo: "ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um", afirma Heráclito (Diels 50 a 67; Hippol. *Refut.* IX. 9 e 10).

Segundo Hipólito, seria também de Heráclito a afirmação: "[...] deus: dia-noite, inverno-verão, guerra-paz, saciedade-fome, mas se altera como o fogo quando se confunde à fumaça, recebendo um nome conforme o gosto de cada um" (Diels 50 a 67; Hippol. *Refut.* IX. 9 e 10).

Visto não haver nada fora do mundo e, conseqüentemente, tudo estar interligado, emerge desse pressuposto uma intrínseca relação entre o *lógos* divino e o *lógos* humano como consequência teórica. Daí a afirmação de Jean Brun (1972):

¹⁷ Para insistir um pouco mais nesse ponto, temos também o seguinte raciocínio elaborado por David Sedley (2013): "Embora a cosmologia estoica se deixe compreender melhor quando considerada uma releitura do *Timeu* de Platão, o processo pelo qual o *cosmos* se forma, no início de tudo, difere dos processos platônicos num ponto importante. Os estoicos são, antes de tudo, panteístas, e seu deus, em lugar de ser um deus externo, criador, concebido como agente sobre a matéria, assim como um carpinteiro sobre a madeira, é de início imanente. Em consequência, o processo de geração do mundo é menos percebido com base no modelo artesanal platônico do que com base no modelo biológico, regido do interior, do desenvolvimento embrionário" (SEADLEY, 2013, p. 95-96).

Podemos dizer, portanto, que para os estoicos, Natureza, Deus e fogo são termos sinônimos; divinizar a Natureza, ou melhor, naturalizar Deus, é dar ao homem a possibilidade de entrar em contato com ele e de descobrir, na realidade que o rodeia, a consistência provável para dar à sua vida um sentido ordenado” (BRUN, 1972, p. 50).

Contudo, e aqui parece residir o ponto de divergência entre Estoicismo e Heráclito, essa relação entre o *lógos* divino e o *lógos* humano não ocorre da mesma forma nas duas linhas de raciocínio em questão. No Estoicismo, mais especificamente, a relação entre esses dois *logoi* é assumida como consequência da tese de que a *razão* humana é parte desse *lógos ordenador* da Natureza, motivo pelo qual cabe ao sábio estoico agir em conformidade com esse *lógos*. Isso significa que a *sabedoria* humana, do ponto de vista estoico, em referência ao seu querer e agir, se dá em dependência de um ‘ouvir a Natureza’; ‘ouvir o *lógos ordenador* da Natureza’, ou ainda, ‘ouvir Deus’.

Heráclito também se referia à necessidade de ‘ouvirmos’ o *lógos* divino: “Ouvindo não a mim, mas ao *lógos*, é sábio concordar ser tudo-um” (Diels 50 (1); Hippol. *Refut.* IX. 9). Com isso, seu intuito era o de evidenciar que é nesse ‘ouvir’ que se encontra a possibilidade de compreendermos ser ‘tudo um’, ou seja, que tudo está submetido a uma relação de convergência. A participação do humano no *logos* divino é por Heráclito assumido justamente pela sua concepção de que ‘tudo é um’. No que diz respeito a esse pressuposto (segundo o qual o ser humano participa do *lógos* divino), Sexto Empírico (160 d.C. – 210 d.C.) faz a seguinte afirmação: “Esse *lógos* universal e divino, do qual participamos e pelo qual nos tornamos seres dotados de *lógos*, é o critério da verdade, segundo Heráclito” (Diels 16; Sext. Emp. *Math.* VII. 131). Todavia, Heráclito também não deixou de pontuar que, em referência a esse *lógos* divino (expressão máxima de *sabedoria*), ao ser humano não cabe qualquer comparação. Por esse motivo, consta no *Hípias Maior* de Platão a seguinte afirmação atribuída a Heráclito: “O mais sábio dos homens, diante de deus, um macaco revelar-se-á, na sabedoria, na beleza e em tudo o mais” (Diels 83; Pl. *Hp. mai.* 289a).

Transparece, pois, no pensamento de Heráclito a seguinte questão: por um lado, admite-se que o ser humano participa do *lógos* divino, por outro, admite-se também que agir em conformidade com esse *lógos* não se configura em tarefa fácil ou mesmo possível. O problema acentua-se ainda mais quando lemos o seguinte fragmento: “Desse *lógos*, sendo sempre, são os homens ignorantes tanto antes de ouvir como depois de o ouvirem [...]” (Diels 16; Sext. Emp. *Math.* VII. 132). Quer dizer: Heráclito parece não conceber a natureza humana tal como os estoicos, visto que, para o filósofo de Éfeso, nem mesmo após ‘ouvir’ esse *logos* seria possível aos homens compreendê-lo e, conseqüentemente, agir conforme ele.

Na esteira dos elementos que nos levam a crer em uma relação de oposição entre Heráclito e o pensamento estoico, mesmo que apenas em certo sentido, encontra-se também o fragmento segundo o qual Heráclito afirmava que o ser humano seria por Natureza *desprovido de razão* (*álogos*) (Diels; Apoll. Tyan. *Ep.* 18). Esse fragmento não só aponta para uma relação de oposição ao pressuposto

estoico, como também nos remete a uma dificuldade para compreender o próprio emprego feito por Heráclito do conceito *lógos*. Essa dificuldade nos leva às seguintes conjecturas: que Heráclito concebia o ser humano como participante do *lógos* divino, disso não nos resta dúvidas, pois, para além dos testemunhos coletados em forma de fragmentos, é preciso considerar que esse pressuposto está em total acordo com a ideia (canonicamente atribuída a ele) de que 'tudo é um'. Assim sendo, ao que nos parece, cabe compreender a ideia do ser humano como *álogos*, não no sentido de o humano carecer (literalmente) do *lógos*, mas enquanto constatação de que, referente ao seu *saber*, é preciso empenho, ou seja, um esforço com vistas à edificação humana que independe da sua relação com o *lógos* divino do qual participamos, mas não em nível de perfectibilidade. Nas palavras de Miguel Spinelli (2012):

[...] [Em Heráclito] o viver ou agir humano não tem o seu modo de operar posto, desde a origem, por um saber natural (nos termos da *psyché* e da *phýsis*), ao contrário, tratando-se de uma habilidade, é construída no tempo, pela via da experiência e do empenho racional (SPINELLI, 2012, p. 186).

O emprego do conceito *lógos* por Heráclito seria, portanto, duplo: o primeiro, referindo-se ao *lógos* divino do qual tudo o que existe participa de uma forma ou de outra; o segundo, ao *lógos* humano, concebido como carente de um grande empenho para a sua edificação e como incapaz (no que diz respeito à edificação do *saber*) de assimilar-se ao *lógos* divino.

A relação de convergência entre Heráclito e os estoicos parece estar restrita tão somente à ideia da *razão* humana como oriunda e participante de uma *razão* divina. Isso porque, no que diz respeito a uma possível ascensão da *razão* humana a essa *razão* divina, há uma clara divergência entre Heráclito e a mentalidade estoica. Para o Estoicismo, tal ascensão seria cabível visto o ser humano ter por natureza a sua *razão* oriunda e participante da *razão* divina. Já Heráclito, ao menos segundo os fragmentos remanescentes, não demonstra certa confiança na possibilidade de uma adequação da natureza humana (da *razão* humana) àquilo que se conjectura na forma do divino – conceito que em si retém ideais de excelência, de perfeição e de *virtude*.

A 'cisão' proposta por Heráclito entre o *lógos* divino e o *lógos* humano encontra-se também na *Contra Celso* de Orígenes (185 d.C. – 254 d.C.) sob os seguintes termos: "O *êthos* humano não tem conhecimento, mas o divino tem" (Diels 78; Orig. *C. Cels.* VI. 12). Orígenes aponta para esse pressuposto heraclítico como um dos fundamentos do argumento de Celso (o 'epicurista'), para quem também era necessário evidenciar justamente essa diferença entre a *sabedoria* humana e a *sabedoria* divina.

Embora Celso represente uma aproximação entre a Filosofia epicurea e o pensamento de Heráclito no que diz respeito à necessária diferenciação entre o *lógos* humano e o *lógos* divino, há duas coisas a se considerar: primeiro, que o Celso a quem Orígenes 'dedica' sua obra não é aceito por todos os estudiosos

como, de fato, um epicurista.¹⁸ Na verdade, o próprio Orígenes demonstra certa dúvida em relação à filiação de Celso aos pressupostos de Epicuro (340 a.C. – 270 a.C.) (Origen. *C. Cels.* I. 8); segundo, que o Epicurismo, a rigor, não pensava o divino tal como Heráclito (e muito menos tal como o Estoicismo). Em sua *De Rerum Natura*, o epicureu romano Tito Lucrecio Caro (99 a.C. – 55 a.C.) chega a fazer uma referência direta a Heráclito ao versar sobre o que ele chama de “matéria criadora do Universo” (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. 635), embora, é claro, a crítica servisse também aos estoicos. Para Lucrecio, Heráclito seria o “chefe” daqueles que propõem o fogo como essa “matéria criadora do Universo”. Para além da sua crítica ao conhecido ‘obscurantismo’ de Heráclito, Lucrecio toma como causa do equívoco o fato de que:

De nada serviria que o ardente lume pudesse adensar-se ou rarefazer-se, se as partes do fogo tivessem a mesma Natureza que todo o fogo tem no seu conjunto; seria apenas mais vivo o ser ardor quando as partículas estivessem juntas, mais brando quando estivessem separadas e cada uma para seu lado (Lucr. *Fragmenta nat.* 1. vv. 645-650).

De certo modo, a crítica de Lucrecio é realmente injusta, pois se além à ideia de *fogo* que simplesmente consome combustível, e não como expressão de certa *inteligência organizadora* capaz de modificar e arranjar aquilo que existe na *phýsis*.

Outra coisa a se ter em mente ainda é que, contrários a Heráclito (e ao Estoicismo), os epicureus não atribuíram a um *lógos* divino a ordenação da *phýsis* (Lucr. *Fragmenta nat.* 2. vv. 170), assim como também negaram qualquer dependência a esse *lógos* divino no que diz respeito à edificação do *saber* humano. Desse modo, se há uma relação entre os epicureus e Heráclito, ela está restrita à ideia de que a edificação do *saber* humano carece de um empenho próprio, sendo diversa, porém, a razão para tal afirmação: para Heráclito, porque o *lógos* humano não é capaz de compreender o *lógos* divino; para os epicureus, porque o humano é concebido como capaz de progredir em seu caminho rumo à ataraxia sem o auxílio dos deuses, os quais, não se preocupando com a vida humana, encontram-se: “Irmanados em suas próprias virtudes” (Epicur. *Ep. Men.* 124).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das considerações feitas no presente estudo, constatamos que Cícero de fato tinha bons motivos para acusar Zenão de ‘reescrever’ a Filosofia alheia com os seus próprios termos. Todavia, isso não significa que não haja algo de genuíno no filosofar zenoniano e, conseqüentemente, que a crítica de Cícero esteja de todo certa. Nessa espécie de *sincretismo* das Filosofias com as quais, de um modo ou de outro, Zenão teve acesso durante o seu período de formação na

¹⁸ Sobre esse ponto, o leitor pode conferir no trabalho de Carolline da Silva Soares (2015) um precioso levantamento bibliográfico. Cf.: SOARES, 2015, p. 85-86.

Grécia, há um inegável esforço no sentido de apresentar novas respostas aos novos problemas sociais e políticos de seu tempo.

A relação de Zenão com a proposição 'viver de acordo com a Natureza' de certo modo se assemelha à relação de Epicuro com o atomismo de Demócrito (460 a.C. – 370 a.C.). É fato que Epicuro se serviu das considerações filosóficas de Demócrito no que diz respeito ao seu atomismo. Entretanto, também é fato que existem divergências fundamentais na *physiologia* desses dois filósofos.¹⁹ Algo semelhante acontece com Zenão e as suas 'fontes', tendo em vista que ele não elege nenhuma delas ao *status* de 'a' verdadeira – como faria um discípulo. No esforço para encontrar o melhor caminho para a conquista da vida sábia, Zenão colhe dessas Filosofias aquilo que ele pensa ser o mais pertinente para o 'seu' modelo de *virtude*. Ao proceder dessa forma, acreditamos que Zenão resguarda a singularidade do seu filosofar.

Um ponto curioso a ser ressaltado ainda é que, da mesma forma que procedeu Zenão, os estoicos não se mantiveram condicionados à interpretação do mestre em relação ao sentido do 'viver de acordo com a natureza'. De acordo com Cícero, entre os estoicos havia três tipos de interpretação do pressuposto em questão. Seriam eles: (i) "viver regulando a sua conduta pelo conhecimento das coisas que acontecem naturalmente";²⁰ (ii) "viver observando todos ou a maioria dos deveres intermediários [*officium medio*]"; (iii) "viver desfrutando de todos os benefícios [*rebus*], ou pelo menos do maior deles, que estão de acordo com a Natureza" (Cic. *Fin.* IV. 6. 14-15).²¹ Ao associar Zenão apenas à primeira interpretação (Cic. *Fin.* IV. 6. 14), Cícero sugere que a segunda e a terceira interpretação pertencem apenas aos seus discípulos.

Segundo David Sedley (2006), a divergência entre os próprios estoicos a respeito de aspectos fundamentais da doutrina era comum no tempo de Zenão:

Foi, caracteristicamente, apenas após a morte de seu fundador que seu pensamento e seus escritos foram canonizados, de modo que o pertencimento à escola viesse a acarretar algum tipo de comprometimento implícito com a defesa destes (SEDLEY, 2006, p. 14).

Um bom exemplo nesse sentido foi Hérilos de Cartago, o discípulo de Zenão que defendia como *fim*, não o 'viver de acordo com a Natureza', mas o "conhecimento". Sobre Hérilos, Diógenes Laércio faz as seguintes considerações:

¹⁹ O *clinamen* é o exemplo mais célebre. Nesse sentido, sugerimos o seguinte estudo brasileiro: MORAES, João Quartim de. *A linha reta e o infinito na refundação epicureana do atomismo*. In: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, vol. 14 (2004).

²⁰ Dada a dificuldade na tradução e a relevância dessa primeira definição, reproduzimos aqui quatro opções de tradução. Na edição francesa, temos: "vivre en réglant sa conduite par la connaissance des choses qui arrivent naturellement". Na espanhola: "vivir aplicando el conocimiento de lo que sucede por ley natural". Na inglesa: "to live in the light of a knowledge of the natural sequence of causation". E, por fim, na edição brasileira: "viver ordenadamente e com ciência as coisas que naturalmente sucedem."

²¹ Traduzimos o termo latino *rebus* por "benefício" pois seguimos a tradução francesa, a qual nos oferece como opção o termo *avantage*.

Sustentava que o fim supremo [τέλος] é o conhecimento, isto é, viver sempre de maneira a fazer da vida conforme ao conhecimento o padrão em tudo e não se deixar enganar pela ignorância. [...] Distinguiu ainda o fim principal do fim secundário; este último pode ser atingido pelos não-sábios e o outro somente pelo sábio. [...] Suas obras são breves, porém cheias de vigor, contendo controvérsias em resposta a Zenão (D.L. VII. 165).

Contudo, ao contrário do que poderíamos supor a partir da afirmação de Sedley acima referida, mesmo após a morte de Zenão as divergências entre os seus discípulos não cessaram. Se antes havia discussões no sentido de colocar em crise certos elementos do discurso do mestre, após a sua morte as discussões ganhavam outro norte. As disputas agora estavam concentradas em garantir a melhor interpretação das palavras de Zenão. Cleantes e Crisipo parecem protagonizar esse embate, visto serem inúmeros os pontos de divergências existentes entre eles, os quais são relatados por Diógenes Laércio ao longo do Livro VII da sua obra (*Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*). Dentre esses pontos de divergências está o próprio ‘viver de acordo com a Natureza’ defendido por Zenão. Porém, trata-se de uma investigação à parte. E o assunto que tratamos aqui antecede essa discussão, o que o torna um ponto de partida para futuras análises sobre o tema.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traducción Valentín García Yebra (trilingüe). Madrid: Gredos, 1982.
- ARNIM, Ioannes AB. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Vol. 1. Stutgardiae: Teubner, 1964 (<https://archive.org>).
- BETT, Richard Arnot Home. *Pyrrho, his antecedents, and his legacy*. New York: Oxford University Press, 2000.
- BERGUA, Juan Bautista. *Pitágoras*. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1995 (<https://archive.org>).
- BRUN, Jean. *Le Stoïcisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.
- CHAIGNET, Anthelme Édouard. *Pythagore et la Philosophie Pythagoricienne*. Paris: Didier et cie, 1874 (<https://remacle.org>).
- CÍCERO. *Oeuvres complètes de Cicéron*. Traduction par M. Nisard. Paris: J. J. Dubochet, Le Chevalier et Comp., Éditeurs, 1948 (<https://remacle.org>).
- _____. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Introducción, Traducción Y Notas de Víctor-José Herrero Llorente. Madrid: Gredos, 1987.
- _____. *Do Sumo bem e do Sumo Mal*. Tradução. Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. *De Finibus Bonorum et Malorum*. Translation by Harris Rackham, M.A. London: William Heinemann, 1914 (<https://archive.org>).

CÍCERO. *De Natura Deorum*. Trad. H. Rackham, M.A. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1967.

_____. *Sobre la naturaleza de los Dioses*. Introducción Y Notas de Ángel Escobar. Madrid: Gredos, 1999.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. *Stromates*. Traduction par M. De Genoude. Paris: Sapia, 1839 (<https://remacle.org>).

DIELS, Herman. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1906 (<https://remacle.org>).

DIÓGENES LAÉRCIO. *Vies et doctrines des philosophes de l'Antiquité*, Tome Premier. Traduction par Charles Maric Zevort. Paris: Charpentier, 1847 (<https://remacle.org>).

_____. *Lives of eminent philosophers*, vol. II: Books 6-10. Transl. by Robert Drew Hicks. Loeb Classical Library 185. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925 (<https://archive.org>).

_____. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

_____. *Vitae Philosophorum*. Edidit. Miroslav Marcovich. Vol. 1. Germany: Berolini; Walter de Gruyter, 2008.

EPICURO. *Lettres, maximes, sentences*. Traduction, introduction et commentaires par Jean-Francois BALAUDÉ. Paris: Librairie générale française, 1994.

_____. *Carta a Meneceu*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Dell Carratore. São Paulo: Unesp, 2002.

GOURINAT, Jean-Baptiste. *O mundo*. In: Ler os estoicos. Tradução Paula S. A. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.

HERÁCLITO. *Fragments contextualizados*. Trad. Alexandre Costa. São Paulo: Odisseus, 2012.

ILDEFONSE, Frédérique. *Os Estoicos I*. Tradução Mauro Pinheiro. São Paulo: Estação Liberdade, 2007.

JÂMBLICO. *Life of Pythagoras or Pythagoric Life*. Translated by Thomas Taylor. London: J.M. WATKINS, 1818 (<https://archive.org>).

_____. *The Theology of Arithmetic: on the mystical, mathematical and cosmological symbolism of the first ten numbers*. Translated by Robin Waterfield. Michigan: Phanes Press, 1988 (<https://archive.org>).

ORÍGENES. *Contra Celsum*. Transl. by Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

_____. *Contra Celso*. Tradução de Orlando dos Reis. São Paulo: Paulus, 2004.

PARENTE, Margherita Isnardi. *Senocrates e Ermodoro: testimonianze e frammenti*. Pisa: Edizioni della Normale, 2012 (<https://archive.org>).

- PEARSON, Alfred Chilton. *The Fragments of Zeno and Cleanthes*. Introduction and explanatory notes. London: Cambridge University Press, 1891.
- PINHEIRO, Marcus Reis. *Determinismo, liberdade e astrologia nos estoicos. História, imagem e narrativas* [online], v. 10, n. 10, p. 1-14, 2010.
- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres. Tratados antiestoicos*. Introducciones, traducción y notas de Maria Ángeles Durán López y Raúl Caballero Sánchez. Madrid: Gredos, 2004.
- MORAES, João Quartim de. A linha reta e o infinito na refundação epicureana do atomismo. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, v. 14, 2004.
- REALE, Giovanni. *Estoicismo, Ceticismo e Ecletismo*. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2015.
- RUTHERFORD, Ward. *Pitágoras*. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1991.
- SEDLEY, David. *The origins of Stoic God*. In: FREDE, Dorothea & LAKS, André. *Traditions of Theology – Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*. Leiden, 2002.
- _____. *A Escola, de Zenão a Ário Dídimos*. In: *Os estoicos*. Tradução Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006.
- _____. *Os deuses e os homens*. In: *Ler os estoicos*. Tradução Paula S. A. C. Silva. São Paulo: Loyola, 2013.
- SOARES, Carolline da Silva. *O conflito entre o Paganismo, o Judaísmo e o Cristianismo no Principado: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes*. Vitória: EDUFES, 2015.
- SPINELLI, Miguel. Sobre o conceito de ψυχή/psyché. No contexto da Filosofia Pitagórica. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, v. 8, n. 2, p. 289-299, 1995.
- _____. Sobre a ciência e o magistério filosófico de Pitágoras. *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 52, n. 1-4, p. 889-917, 1996.
- _____. *Filósofos pré-socráticos: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega*. 3ª ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2012.
- TITO LUCRÉCIO CARO. *Da natureza*. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

Recebido em: 26-08-2018

Aceito para publicação em: 07-10-19

HOMO DIGITALIS: GOVERNO E CONSTRUÇÃO DE SUBJETIVIDADES EM UM MUNDO DIGITAL

*HOMO DIGITALIS: GOVERNMENT AND CONSTRUCTION OF SUBJECTIVITIES IN
A DIGITAL WORLD*

RONE ELEANDRO SANTOS¹

Instituto Federal Sudeste de Minas Gerais – Brasil
rone.res@live.com

RESUMO: Partindo do viés determinista da tecnologia veremos que esta tem poder suficiente para estabelecer formas-de-vida específicas, configurar a atividade humana, estruturar os comportamentos individuais e coletivos para produzir resultados desejados – entre estes está a construção condicionada e controlada de sujeitos sob encomenda. A ideia de uma razão tecnológica que constrói subjetividades pré-determinadas liga-se à noção foucaultiana de governamentalidade: um poder que se exerce sobre um conjunto de indivíduos através da estruturação dos possíveis campos de ação. Exercer o poder sobre os outros implica em governar ações, administrar eventualidades, gerenciar possíveis riscos e perigos. Nesse sentido, buscamos analisar o papel desempenhado por uma crescente racionalidade de governo efetuada e gerida pelos algoritmos. Com o advento da internet foi possível coletar e armazenar dados sobre os mais diversos aspectos da vida dos indivíduos. Tal situação possibilitou a instalação de um tipo completamente novo de governo que age através da otimização algorítmica dos comportamentos, das relações sociais e da própria vida.

PALAVRAS-CHAVE: Governamentalidade Algorítmica. Mundo Digital. Subjetivação. Forma-de-Vida.

ABSTRACT: *Starting from the deterministic bias of technology we will see that it has sufficient power to establish specific forms-of-life, to shape human activity, to structure individual and collective behaviors to produce desired results -- among these is the conditioned and controlled construction of subjects on demand. The idea of a technological reason that constructs pre-determined subjectivities has a connection with Foucault's notion of governmentality: a power that is exercised over a group of individuals through the structuring of possible fields of action. Exercising power over others involves governing actions, administering events, managing possible risks and dangers. In this sense, we seek to analyze the role played by a growing rationality of government effected and managed by the algorithms. With the advent of the internet, it was possible to collect and store data on the most diverse aspects of individuals' lives. This situation made possible the installation of a completely new type of government that acts through the algorithmic optimization of behaviors, social relations and life itself.*

KEYWORDS: *Algorithmic Governmentality. Digital World. Subjectivation. Form-of-Life.*

¹ Mestre em Filosofia Social e Política pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e professor de Filosofia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Sudeste de Minas Gerais (IF Sudeste MG), Campus Muriaé.

INTRODUÇÃO

Em *Signos, Máquinas, Subjetividades* (2014) Maurizio Lazzarato afirma que a construção da subjetividade no capitalismo tem especificidades e modos específicos de funcionamento. Para embasar esta afirmação, ele cita Gilles Deleuze e Félix Guattari que ressaltaram que a subjetividade no capitalismo é produzida através de dois dispositivos: a sujeição social (*assujettissement sociaux*) e a servidão maquínica (*asservissements machiniques*). Existem diferenças e complementaridade entre estes dois dispositivos, mas é importante enfatizar que é na interseção entre eles que ocorre a produção da subjetividade (LAZZARATO, 2014, p. 18).

Ao nos equiparmos com uma subjetividade individual nos atribuímos uma identidade, uma nacionalidade, uma profissão, um sexo, etc. Nesse momento, a sujeição social produz e distribui papéis dentro e para a divisão social do trabalho (LAZZARATO, 2014, p. 27). Segundo a argumentação de Karl Marx, afirma Lazzarato, “a sujeição social é um processo de personificação das relações de capital, pois o ‘capitalista’ age como ‘capital personificado’, isto é, como uma função derivada dos fluxos de capitais” (LAZZARATO, 2014, p. 28). Analisando desse modo, o trabalhador da fábrica é o “*trabalho personificado*”, assim como as “*peças*” individuais são pessoas sociais derivadas de quantificações abstratas concebidas em sociedade. Mas a sujeição social é uma das maneiras como o capitalismo age sobre nossa subjetividade. Associado à produção do sujeito ou de uma pessoa individuada se sobrepõe outro tipo de tratamento e apreensão da subjetividade efetuada em um processo de “*servidão maquínica*”.

No dispositivo de servidão maquínica o indivíduo não é mais tomado como um “*sujeito individualizado*”, um “*sujeito econômico*” (capital humano, empresário de si mesmo, empreendedor), ou como um “*cidadão*”. Ao contrário disso, Lazzarato diz que o indivíduo está mais para ser considerado como uma peça, uma engrenagem ou uma roda dentada que funciona e é colocada em funcionamento. O indivíduo nada mais é do que “uma parte componente do agenciamento ‘empresa’, do agenciamento ‘sistema financeiro’, do agenciamento mídia, do agenciamento ‘Estado de bem-estar social’ e de seus ‘equipamentos coletivos’ (escolas, hospitais, museus, teatros, televisão, internet, etc.)” (LAZZARATO, 2014, p. 28).

Ao esclarecer o conceito de *servidão*, tal como foi utilizado por Deleuze e Guattari, Lazzarato aponta que este foi tomado de empréstimo das áreas da Cibernética e da Ciência da Computação significando “pilotagem” ou “governo” dos componentes de um sistema.

Um sistema tecnológico subjugado (“governa” ou “pilota”) variáveis (temperatura, pressão, força, velocidade, resultado, etc.) assegurando a coesão e o equilíbrio funcional do todo. A servidão é o modo de controle e regulação (“governo”) de uma máquina social ou técnica, como uma fábrica, uma empresa ou um sistema de comunicações. Ela recoloca a “servidão humana” dos antigos sistemas imperiais (egípcio, chinês, etc.), e por conseguinte é um modo de comando, de regulação e de governo “assistido” pela

tecnologia, constituindo, como tal, uma especificidade do capitalismo (LAZZARATO, 2014, p. 28-29).

Refletindo sobre os modos de produção de sujeitos Deleuze descreve quais os tipos de subjetividades são construídos e controlados pelo duplo dispositivo da sujeição social e da servidão maquínica. Enquanto na sujeição se produz *indivíduos*, na servidão “os indivíduos tornaram-se ‘dividuais’, divisíveis, e as massas tornaram-se amostras, dados, mercados ou ‘bancos’” (DELEUZE, 1992, p. 222). Do lado da *sujeição social* ocorre a fabricação de sujeitos ligados a objetos externos (como máquinas, artefatos de comunicação, dinheiro, etc.) aos quais fazem uso e com os quais estabelecem interação. “Na sujeição, o indivíduo trabalha ou se comunica com outro sujeito individuado via uma máquina-objeto, que funciona como ‘meio’ ou mediação de sua ação ou uso” (LAZZARATO, 2014, p. 29). Já na *servidão maquínica* não ocorre o constrangimento via dualismos como sujeito/objeto, palavras/coisas ou natureza/cultura. Ao contrário do individual, o dividual não está em oposição às máquinas e não faz uso de um objeto externo. Existe uma relação de contiguidade entre o dividual e as máquinas, entre humanos e máquinas, onde tanto um quanto outro são meras partes recorrentes e intercambiáveis de um processo maior de produção, comunicação e consumo. Visto dessa forma – e se concebermos que são funções do sujeito “*agir sobre*” coisas e situações, e “*fazer uso*” de coisas e situações – não agimos mais ou fazemos uso de algo. Tomado como um “*ser dividual*” o ser humano acaba por se constituir como “entradas e saídas, inputs e outputs, pontos de conjunção ou disjunção nos processos econômicos, sociais ou comunicacionais geridos e governados pela servidão” (LAZZARATO, 2014, p. 29).

Incorporando e combinando ao conceito de governamentalidade de Michel Foucault as reflexões sobre a sujeição social e a servidão maquínica, certamente ocorreria um enriquecimento e expansão de nosso poder analítico. Na governamentalidade temos como pano de fundo o modelo primordial do poder pastoral exercido sobre *indivíduos*, ao qual devemos acrescentar um tipo diferente de poder e controle que não é desempenhado pelo Estado, mas por empresas privadas e agem sobre “*dividuais*”. Mais do que um governo sobre *sujeito individuais*, a governamentalidade tem se tornado cada vez mais o governo sobre *sujeitos dividuais*. Essas transformações que direcionam para um governo maquínico e tecnológico podem ser exemplificados pelas transformações ocorridas no sistema de coleta de dados para produção, propaganda, venda e consumo de mercadorias.

Com o avanço da propaganda nos anos 1920 e, posteriormente, com o advento da televisão, uma máquina cada vez mais bem-organizada se desenvolveu, da qual o Google e o Facebook pode ser considerados o coroamento: imensos “bancos de dados” que funcionam como dispositivos de *marketing*. Eles reúnem, selecionam e vendem milhões de dados sobre nosso comportamento, aquisições, hábitos de leitura, filmes favoritos, gostos, roupas e preferências de comida, assim como sobre o modo como passamos nosso “tempo livre”. Essas informações concernem os “dividuais”, cujos perfis, compostos pelo cruzamento desses

dados, são meros relés de entradas e saídas, de *inputs* e *outputs* nas máquinas de produção-consumo. (LAZZARATO, 2014, p. 37-38, grifos do autor).

Os *sujeitos dividuais* possuem uma existência estatística controlada por dispositivos, que agem por operações diferentes daqueles que produzem *sujeitos individuais* – como os dispositivos colocados em funcionamento pelo poder pastoral que agem sobre indivíduos “reais”. Uma governamentalidade de dividuais “gerenciada por fluxos, redes e máquinas, não apenas desempenha um papel nas representações do indivíduo e no comportamento consciente, mas em desejos, crenças e na realidade sub-representativa da subjetividade” (LAZZARATO, 2014, p. 28). Nesse sentido, podemos afirmar que a governamentalidade é praticada na junção e cruzamento do individual e do dividual, da *sujeição social* e da *servidão maquínica*.

É contra esta complementaridade entre os dispositivos de *sujeição social* e *servidão maquínica*, que delineiam as novas formas de governo, que temos de pensar um novo modo de ação e organização social e política. Somente assim será possível iniciar um processo de subjetivação independente e autônomo da dominação capitalista da subjetividade – presentes de forma intensa no mundo digital e no governo algorítmico –, a fim de constituir outras formas-de-vida não dependentes de um processo de digitalização da existência. Pensando nisso, buscamos estruturar este texto em quatro partes. Na primeira, analisaremos duas visões contrárias dentro da Filosofia da Tecnologia quanto ao avanço tecnológico: o instrumentalismo e o determinismo. Nesse momento, e tomando o viés determinista, veremos que a tecnologia tem poder suficiente para estabelecer formas-de-vida específicas, configurar a atividade humana, estruturar os comportamentos individuais e coletivos para produzir resultados desejados. O objetivo desejado é apontar que a tecnologia tem como meta a construção condicionada e controlada de sujeitos sob encomenda. Na segunda parte, veremos como a ideia de uma razão tecnológica que constrói subjetividades pré-determinadas está em consonância com a noção foucaultiana de governamentalidade: um poder que se exerce sobre um conjunto de indivíduos através da estruturação dos possíveis campos de ação. O exercício do poder sobre os outros implica no governo das ações, na administração das eventualidades, e no gerenciamento de possíveis riscos e perigos. Na terceira parte, buscamos analisar o papel desempenhado por uma crescente racionalidade de governo efetuada e gerida pelos algoritmos. Para tanto, veremos como a partir da criação e disseminação da internet – e com ela a progressiva digitalização da vida privada e das interações sociais – foi possível coletar e armazenar quantidades inimagináveis de dados sobre os mais diversos aspectos da vida dos indivíduos. Tendo em vista este cenário, temos como objetivo verificar e apontar a ocorrência de um processo de instalação de um tipo completamente novo de governo que age através da otimização algorítmica dos comportamentos, das relações sociais e da própria vida. Por fim, na quarta e última parte, realizamos algumas considerações críticas no sentido de questionar a racionalidade e governamentalidade algorítmica. Defendemos no final do texto a urgência e a necessidade de investigar o papel

desempenhado pela racionalidade de governo efetuada e gerida pelos algoritmos, de tal modo que estes podem ser tomados, certamente, como um exemplar de dispositivo de servidão maquínica.

I DETERMINISMO TECNOLÓGICO E FORMA-DE-VIDA

O processo acelerado de avanço tecnológico impõe a necessária discussão sobre os impactos das mais diversas tecnologias. Nas discussões realizadas acerca da tecnologia podemos destacar duas visões opostas. Uma, denominada *instrumentalismo tecnológico*, que se caracteriza por um otimismo que afirma enfaticamente a existência de um progresso constante e de um crescimento intenso do conhecimento, devido ao desenvolvimento da tecnologia enquanto ferramenta que satisfaz nossas carências e necessidades (FEENBERG, 2013, p. 58). A outra é o *determinismo tecnológico* que “alude-se à ideia de que a tecnologia constitui uma força que governa, de algum modo, a sociedade e dirige seu rumo” (CUPANI, 2013, p. 201). O determinismo tem como fundamento o pressuposto de que as tecnologias têm uma lógica de funcionamento explicável sem referência à sociedade. Nesse sentido, Andrew Feenberg afirma que a tecnologia é presumivelmente social apenas pelo propósito que serve, sendo que propósitos são elementos existentes na mente do observador. A tecnologia possui, então, uma semelhança com a ciência e a matemática por sua “*independência intrínseca do mundo social*”. Contudo, diferentemente da ciência e da matemática, a tecnologia tem poderosos e imediatos impactos sociais (apud FEENBERG, in.: SCHARFF & DUSEK, 2014, p. 707-708).

Sendo capaz de governar, podemos então dizer que a tecnologia é autônoma? Essa questão da autonomia da tecnologia foi investigada por autores como Langdon Winner no seu livro *Autonomous technology* (1977). Nesta obra ele reconhece e compreende os ataques recebidos pela ideia de que a tecnologia seja autônoma, sobretudo pelos que salientam que a tecnologia responde sempre aos grupos de poder. Nesse sentido Winner assinala o parentesco da ciência e da tecnologia com a política porque, em ambos os casos, o foco central está nas fontes e no exercício do poder. A tecnologia é fonte de preocupações porque, na sua evolução, ela muda e provoca mudanças de uma maneira que parece eludir controles.

O paradoxo desse processo é que experimentamos uma sorte de inércia da tecnologia juntamente com o sentimento de que nós, como indivíduos, tomamos decisões com relação à tecnologia (por exemplo, adotamos ou não um determinado aparelho); e supomos que as elites de poder também as tomam, ao incentivar, financiar ou rejeitar invenções (CUPANI, 2013, p.214).

Winner concorda com a ideia de um “*auto aumento*” da tecnologia, que avança como uma maré indefinida de invenções, às quais o conjunto da

humanidade deve se adaptar seja com maior ou menor esforço. Nesse sentido, impõe-se a necessidade de pensar como a tecnologia *determina* a sociedade.²

Em um sentido fundamental, determinar coisas é aquilo a que se reduz a tecnologia. Se ela não fosse determinante, não teria utilidade e seria certamente de pouco interesse. O conceito “determinar” em seu sentido mundano sugere *dar direção a, decidir o curso de, estabelecer, definitivamente, a forma ou configuração de algo*. A primeira função de toda tecnologia – e a imediata condição da sua utilidade – é *dar uma forma definida, artificial, a um conjunto de materiais ou a uma atividade humana específica*. Um aparelho é uma estrutura de partes materiais reunidas de modo a produzir resultados determinados, previsíveis, quando colocada em operação. Uma técnica é uma estrutura do comportamento humano projetada para gerar determinado produto. Uma organização técnica é um conjunto de seres humanos e aparelhos em relações estruturadas, projetada para produzir certos resultados específicos. Uma operação técnica, na medida em que a pessoa se engaja nela, determina o que a pessoa faz. Se a operação é bem-sucedida, pode-se dizer que a tecnologia determinou o resultado. Isso não significa que a tecnologia ou os seus resultados sejam rígidos ou inflexíveis. *O que indica é que a tecnologia triunfa através da conquista da desordem e da imposição de forma*. (WINNER, 1977, p. 75, grifos e tradução nossa).

Em “*Technologies as Forms of Life*” Winner lamenta que em algum momento os métodos de avaliação da tecnologia usados pelos cientistas sociais tendiam a ver a mudança tecnológica como “causa” e tudo o que se segue dela como um “efeito” ou “impacto”. Desse modo, caberia ao pesquisador apenas identificar, observar e explicar esses efeitos. Por outro lado, destaca uma versão mais prospectiva de avaliação da tecnologia usada para prever quais mudanças provavelmente acontecerão e, de posse destas previsões a sociedade está capacitada para traçar seus rumos. Não obstante estas duas maneiras de analisar a tecnologia, Winner ressalta uma visão analítica da tecnologia que supera as falhas empíricas e morais dos modelos de causa e efeito. Uma análise assim feita

[...] começa com o reconhecimento de que à medida que as tecnologias estão sendo construídas e colocadas em uso, já estão ocorrendo alterações significativas nos padrões de atividade humana e instituições humanas. Novos mundos estão sendo feitos. Não há nada “secundário” sobre esse fenômeno. É, de fato, a realização mais importante de qualquer nova tecnologia. A construção de um sistema técnico que envolve os seres humanos como partes operacionais traz uma reconstrução dos papéis e relações sociais. Muitas vezes isso é resultado de um novo sistema de requisitos operacionais próprios: ele simplesmente não vai funcionar a menos que o comportamento humano mude para se adequar à sua forma e processo. Portanto, o próprio ato de usar os tipos de máquinas, técnicas e sistemas disponíveis gera padrões de atividades e expectativas que logo se tornam uma “segunda natureza”. Nós realmente “usamos” telefones, automóveis, luzes

² Feenberg ressalta que a visão determinista da tecnologia é comum no *mundo dos negócios* e na *esfera governamental*. Áreas onde muitas vezes se assume que o *progresso é uma força exógena influenciando a sociedade em vez de uma expressão de mudanças na cultura* (apud FEENBERG, in.: SCHARFF & DUSEK, 2014, p. 708).

elétricas e computadores no sentido convencional. *Mas nosso mundo logo se torna um mundo em que a telefonia, a automobilidade, a iluminação elétrica e a computação são formas-de-vida no sentido mais poderoso: a vida dificilmente seria pensável sem elas* (WINNER, 2004, p. 108, grifos e tradução nossa).

O conceito de “*forma-de-vida*” utilizado por Winner foi apropriado da elaboração feita por Ludwig Wittgenstein na obra *Investigações Filosóficas*. Apontando para os ricos e múltiplos tipos de expressões ou “*jogos de linguagem*” que fazem parte do discurso cotidiano, Wittgenstein enfatiza que “falar uma língua parte de uma atividade ou de uma forma-de-vida” (WITTGENSTEIN, 2009, p. 27). Para exemplificar o que afirma o filósofo apresenta uma série de exemplos como dar ordens, especular sobre eventos, adivinhar enigmas, inventar histórias, formar e testar hipóteses, e assim por diante, para indicar a ampla gama de jogos de linguagem envolvidos em diversas “*formas-de-vida*”. Pode-se debater se ele quis sustentar que esses padrões ocorrem naturalmente para todos os seres humanos ou são convenções culturais que podem mudar com o tempo e o contexto. Contudo, para os interesses defendidos por Winner não importa o status filosófico fundamental do conceito wittgensteiniano. O que interessa é o que é sugestionado através do conceito: a superação da concepção difundida e extremamente estreita de nossa compreensão normal do significado da tecnologia na vida humana.

À medida que os dispositivos, artefatos, técnicas e sistemas tecnológicos se tornam parte da textura de nossa existência cotidiana suas qualidades de ferramentas são por nós incorporadas de modo a se tornarem parte de nossa própria humanidade. Somos seres que trabalham em nossos empregos, falam em telefones, se informam na internet, comem alimentos processados, limpam suas casas com produtos químicos, etc. Obviamente, trabalhar, falar, se informar, comer, limpar e outras ações há muito tempo fazem parte da atividade humana. Entretanto, “as inovações tecnológicas podem alterar radicalmente esses padrões comuns e, ocasionalmente, gerar novos, muitas vezes com resultados surpreendentes” (WINNER, 2004, p. 108, tradução nossa).

Nesse sentido, podemos afirmar que a maioria das mudanças no conteúdo da vida cotidiana provocada pela tecnologia pode ser reconhecida como versões de padrões de atividades humanas anteriores. Mas apesar disso, e por causa disso, Winner salienta a importância de levantar questões como: se de fato existem onde as tecnologias modernas adicionaram atividades fundamentalmente novas à variedade de coisas que os seres humanos fazem e já faziam? Onde e como as inovações na ciência e na tecnologia começaram a alterar as próprias condições de vida? A programação de computadores é apenas uma poderosa recombinação de formas-de-vida conhecidas há muito tempo – fazendo matemática, listando, classificando, planejando, organizando, etc. – ou é algo sem precedentes? (WINNER, 2004, p. 109, tradução nossa).

Certamente existem diferenças significativas entre pessoas e computadores. As “*formas-de-vida*” que dominávamos antes do advento do computador, do universo digital e algorítmico, moldaram nossas expectativas quando começamos

a usar estes instrumentos e dispositivos. É verdade que nem toda inovação tecnológica incorpora escolhas com grande significado. Alguns desenvolvimentos tecnológicos são mais ou menos inócuos e criam apenas modificações triviais na forma como vivemos. Apesar disso, se ocorrem mudanças substanciais no que as pessoas fazem, se existem alterações profundas no modo de vida social, é necessário perguntar antecipadamente sobre as qualidades dos artefatos, das instituições e das experiências humanas.

Pensada pelo viés determinista a tecnologia tem o poder suficiente para estabelecer formas, direcionar uma ação, configurar a atividade humana, estruturar os comportamentos individuais e coletivos para produzir resultados desejados. O objetivo desejado com a tecnologia em sua vertente determinista é o da construção condicionada e controlada de sujeitos sob encomenda. Ora, esta ideia de uma razão tecnológica que constrói subjetividades pré-determinadas está em consonância com a noção foucaultiana de governamentalidade que é tomada como um poder que se exerce sobre um conjunto de indivíduos através da estruturação dos possíveis campos de ação.

2 A GOVERNAMENTALIDADE EM MICHEL FOUCAULT

Para responder satisfatoriamente o que é o conceito/noção de governamentalidade³ para Foucault, é preciso antes afirmar que ela sofreu modificações e acréscimos à medida que suas pesquisas foram avançando. Em consonância com os dois eixos da noção de governo – entendida ora como relação entre sujeitos, ora como relação consigo mesmo –, este filósofo apresenta duas ideias de governamentalidade, presentes em dois momentos de sua investigação. Em primeiro lugar, no âmbito da análise política quando Foucault afirma que este conceito/noção deve ser entendido através de três interpretações distintas, porém interligadas, que descrevem antes de tudo

³ Traduzida do original *gouvernementalité*, esta palavra inexistente tanto nos principais dicionários de língua francesa quanto no vernáculo lusitano. Em português, esta palavra é ora traduzida por *governabilidade*, ora por *governamentalidade*, o que pode resultar em confusões conceituais e de entendimento. Alfredo da Veiga-Neto, em seu artigo *Coisas de Governo...*, faz a defesa do uso de *governamentalidade* e não *governabilidade* como melhor tradução para a palavra do original francês. Segundo este autor enquanto *governabilidade* “denota a qualidade daquele ou daquilo que se pode governar ou que se deixa governar, que é dócil, que é obediente” (VEIGA-NETO, 2002, p. 12), *governamentalidade* seria mais adequado ao conceito *gouvernementalité* cunhado por Foucault, posto que essa tradução é vista como a “qualidade segundo a qual o Estado foi se tornando governamental” (VEIGA-NETO, 2002, p. 15). Para Veiga-Neto, é preferível fazer uso do conceito *governamentalidade* porque este faz referência mais às questões governamentais ligadas ao surgimento do Estado Moderno do que propriamente a alguma coisa ou alguém que pode ser objeto de um processo de governo ou direção porque é dócil e obediente. Curiosamente, na tradução inglesa de *gouvernementalité*, não foi utilizada a palavra *governableness*, já existente no dicionário, mas o conceito *governmentality*. Por ser um termo que facilita a compreensão das sutis diferenças existentes entre governo no sentido político e governo no sentido de condução e direção de coisas ou pessoas Veiga-Neto conclama, junto a *governamentalidade*, a “ressurreição” da palavra *governo* em língua portuguesa com o intuito de “tornar mais rigoroso e mais fácil o duplo entendimento que, na perspectiva foucaultiana, é possível atribuir à palavra governo” (VEIGA-NETO, 2002, p. 17). De fato, a adoção e uso destes termos não carregariam mais ainda a língua portuguesa, mas contribuiria para seu enriquecimento visto sua minuciosa elaboração e significativa aplicação.

[...] o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de Justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (FOUCAULT, 2008, p. 143-144, grifos do autor).

Nesse caso, trata-se daquilo que Edgardo Castro chamou de “*governamentalidade política*” (CASTRO, 2009, p. 191), e que foi desenvolvida nos cursos *Segurança, Território, População* (1977-1978) e *Nascimento da Biopolítica* (1978-1979). Em um segundo momento – e já no campo da análise ética –, Foucault define a governamentalidade de modo distinto, posto que agora seria pensada tendo por base a relação do sujeito consigo mesmo. Desse modo, em entrevista a Helmut Becker, Raúl Fernet-Betancourt e Alfred Gomez-Müller datada de 1984, Foucault explica que

[...] a governabilidade⁴ implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governabilidade, viso ao conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro. Ao passo que, se você tenta analisar o poder não a partir da liberdade, das estratégias e da governabilidade, mas a partir da instituição política, só poderá encarar o sujeito como sujeito de direito. Temos um sujeito que era dotado de direitos ou que não o era e que, pela instituição da sociedade política, recebeu ou perdeu direitos: através disso, somos remetidos a uma concepção jurídica do sujeito. Em contrapartida, a noção de governabilidade permite, acredito, fazer valer a liberdade do sujeito e a relação com os outros, ou seja, o que constitui a própria matéria da ética. (FOUCAULT, 2006, p. 286).⁵

⁴ A palavra “*governabilidade*” aqui é apresentada pelos tradutores como tradução do termo original “*gouvernementalité*”. Entretanto, continuamos afirmando nossa posição de acatar a palavra “*governamentalidade*” como a melhor tradução para a expressão originalmente cunhada por Foucault, conforme as razões já aduzidas anteriormente (ver nota 2).

⁵ Dois anos antes, na aula de 17/02/1982 do curso *A hermenêutica do sujeito*, Foucault já havia se expressado de forma semelhante: “(...) se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como

Para Foucault, o desenvolvimento da governamentalidade remonta muito mais longe no tempo e lança raízes na formação e no funcionamento da arcaica noção de pastorado. A pastoral, principalmente aquela criada e reelaborada pelo Cristianismo, constitui como que o pano de fundo de todo o fenômeno de governamentalização do Estado. De fato, como bem aponta Inês Lacerda Araújo, com o intuito de

[...] compreender como surge e como funciona o biopoder, Foucault recua na história até o poder pastoral, cuja genealogia remonta às primeiras civilizações orientais. E essa análise o leva até as noções mais atuais de governamentalidade e de conduta de toda uma população, na qual surge um novo tipo de subjetivação, e cujo solo é o liberalismo. O liberalismo é visto como o pano de fundo da biopolítica e é uma consequência da “arte de governar” dos séculos XVI e XVII que vai até meados do século XVIII, quando se transforma pela ação de um novo jogo, o da economia política, próprio do liberalismo. O interessante é que Foucault não cumpre a promessa de analisar o biopoder, pois se detém em uma acurada análise do poder pastoral, da razão de Estado e do liberalismo, mas não nessa ordem (ARAÚJO, 2009, p. 43).

Em suma, podemos ficar com a definição sintética de governamentalidade estabelecida por Foucault no seminário *Technologies of the self* apresentado na Universidade de Vermont em 1982: “Chamo ‘governamentalidade’ o encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 1988, p. 19). Nessa ocasião Foucault afirmou que cada vez mais se interessava pela interação operada entre o governo de si e o governo dos outros, pelas técnicas de dominação individual e pelo modo como um indivíduo age sobre si mesmo através das técnicas de si. É importante ressaltar que essa dominação é exercida por meio de uma relação de poder consentida – quer seja de uns sobre os outros ou de si sobre si mesmo – que requer também no consentimento e estímulo de que os sujeitos ajam sempre com liberdade. Em *O sujeito e o poder* Foucault afirma:

um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida, pois, como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética” (FOUCAULT, 2004, p. 306-307). Em outubro deste mesmo ano, em uma série de conferências na Universidade de Vermont, Foucault aponta para a confluência entre as práticas de “governamentalidade política” e as práticas de “governamentalidade ético-política” ao afirmar brevemente que chama governamentalidade “ao encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si” (FOUCAULT, 1994, p. 784). Para Edgardo Castro é este estudo das relações entre o governo dos outros e o governo de si que, no marco da governamentalidade, permitirá a articulação das estratégias de resistência (CASTRO, 2009, p. 191). Sobre o lugar da resistência em Foucault remeto aqui a SAMPAIO, Simone Sobral. *Foucault e a resistência*. Goiânia: Editora da UFG, 2006.

Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre ações dos outros, quando as caracterizamos pelo “governo” dos homens, uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer. (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Apesar de Foucault tomar com ressalva o termo “*conduta*” no texto anteriormente citado enfatiza ser ele o que melhor esclarece o que existe de específico nas relações de poder. A “conduta” cumpre duas funções visto que é ou “o ato de conduzir os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos)”, ou “a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Exercer o poder sobre os outros é menos da ordem do cerceamento, do afrontamento entre adversários e do impedimento através de mecanismos legais e mais da ordem do governo das ações, da administração das eventualidades, da gestão dos possíveis riscos e perigos.

Este desejo de gerenciar o acaso, e tudo que diz respeito ao campo do imprevisível, aumentou progressivamente à medida que as ações governamentais passaram, cada vez mais, a serem pautadas e decididas pelo conhecimento estatístico. Entre os mais significativos trabalhos que se dedicaram ao estudo de um “*governo pelos números*” podemos citar aqueles empreendidos por Alain Desrosières e Alain Supiot.⁶ O aparecimento dos computadores, a criação da internet, o crescimento exponencial do conjunto de dados digitais (concentrados no Big Data) e o uso generalizado dos algoritmos acabou por potencializar ainda mais a aspiração por antecipar os problemas e prever comportamentos.

Fundamentada no conceito foucaultiano de governamentalidade, Antoinette Rouvroy, professora na Université de Namur e pesquisadora no Centre de Recherche en Information, Droit et Société (CRIDS), tem se dedicado ao estudo da nova configuração entre saberes e poderes no universo do Big Data. Suas análises a levaram ao desenvolvimento do conceito de “*governamentalidade algorítmica*” que ela toma como um desdobramento da governamentalidade neoliberal.

3 GOVERNO ALGORÍTMICO E CONSTRUÇÃO DE SUBJETIVIDADES

Em parceria com seus colegas de trabalho Thomas Berns (Université Libre de Bruxelles) e Dominique Depris (Université Catholique de Louvain), Antoinette Rouvroy realizou a retomada do conceito de governamentalidade forjado por Foucault. Suas pesquisas têm o objetivo de buscar comprovar a ideia de que atualmente está em processo a instalação de um tipo completamente novo de governamentalidade que não se fundamenta tanto na lei ou na disciplina, mas

⁶ Sobre o governo pelos números conferir: DESROSIÈRES, Alain. *Gouverner par les nombres*. Paris: Presses de l’Ecole des Mines, 2008; SUPIOT, Alain. *La Gouvernance par les nombres: cours au Collège de France (2012-1014)*. Paris: Fayard, 2015.

sobre a otimização algorítmica dos comportamentos, das relações sociais e da própria vida dos indivíduos. Com efeito, a especificidade da governamentalidade algorítmica, segundo Rouvroy, reside no fato de que se baseia não mais sobre normas impostas pelo Estado. Seu fundamento está nos inúmeros vestígios numéricos de nossas atitudes e comportamentos que constantemente proliferam no mundo digital da internet (muitas vezes, e em geral, sem o nosso conhecimento).

[Trata-se de] um modo de governo alimentado essencialmente por dados brutos (que operam como sinais infra-pessoais e a-significantes mas quantificáveis); que afetam os indivíduos sob o modo de alerta, provocando o reflexo, mais do que sob o modo da autorização, proibição ou persuasão, ao se apoiar sobre suas capacidades de entendimento e de vontade; visando essencialmente a antecipar o futuro, a limitar o possível, muito mais do que regulamentar as condutas. Os dispositivos da governamentalidade algorítmica integram o datamining: a exploração das reservas de dados massivos e brutos, que individualmente não possuem nenhum sentido, para a partir deles traçar perfis de comportamento. O datamining permite gerir as pessoas de maneira personalizante, industrial, sistemática e preemptiva, se interessando por elas somente enquanto pertencentes a uma multitude de perfis (de consumidores, de delinquentes potenciais, etc) (ROUVROY, 2014, p. 5, tradução nossa).

Aqui vemos, em linhas gerais, um esboço dos principais pontos que devem ser analisados para o entendimento da governamentalidade algorítmica. O ponto de partida e a matéria-prima de todo planejamento e ação desta maneira de governar passa antes de tudo pelo imenso conjunto de dados digitais que formam o Big Data. A recente e vertiginosa proliferação dos dados numéricos tem conduzido a uma radical mudança na maneira como estatisticamente eles são tratados.

A análise estatística clássica buscou desde seu surgimento observar, classificar e analisar fenômenos coletivos ou de massa (finalidade descritiva) para, enfim, “investigar a possibilidade de fazer inferências indutivas válidas a partir dos dados observados e buscar métodos capazes de permitir esta inferência (finalidade indutiva)” (BERQUÓ, 2001, p. 7-8). Ela vem realizando uma categorização a priori dos dados a serem tratados. Esta categorização é sempre realizada por seres humanos a partir de suas *representações do mundo*. Sendo assim, estas representações são sempre distorcidas de modo a não poder reivindicar ser mais do que uma aproximação da realidade. Pensada nestes moldes a estatística não chega a resultados baseada apenas em uma pretensa objetividade dos dados e números. Nesta composição da realidade entram outros elementos que são acrescentados pelos estatísticos a partir de suas percepções, experiências e vivências que não estão presentes no conjunto de números. Ao contrário da estatística clássica a governamentalidade algorítmica opera através de três grandes momentos: a coleta massiva de dados (*dataveillance*), o tratamento e mineração de dados (*datamining*) e ação sobre os comportamentos via criação de perfis

(*profiling*). Estas etapas permitem o funcionamento da governamentalidade algorítmica, ao mesmo tempo em que impossibilitam toda interpretação dos fenômenos, representação do mundo e construção de subjetividades que não sejam condicionadas.

Embora se trate de um problema relevante e de grande impacto as discussões sobre a incidência das tecnologias digitais demandam uma ampliação das iniciativas de pesquisa e investigação sobre suas técnicas de atuação. Diversos estudos têm sido realizados sobre como as Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) estão provocando mudanças comportamentais na sociedade. Trata-se de uma “nova maneira de produzir conhecimentos sobre atitudes preferenciais futuras, comportamentos ou eventos sem considerar as motivações psicológicas, os discursos ou as narrativas do sujeito, mas sim com base em dados” (ROUVROY, 2013, p. 113). A lógica algorítmica dispensa o indivíduo do ônus e da responsabilidade de transcrever, interpretar e avaliar os eventos do mundo. As consequências disso podem ser vistas, por exemplo, no descompromisso com a verdade e na proliferação da mentira como regra. O que é feito através do redirecionamento do debate político da esfera pública para a esfera privada de grupos fechados onde circulam mensagens criptografadas com informações duvidosas.

Na abertura do livro *La vie algorithmique: critique de la raison numérique* (2015) Éric Sadin descreve um dia qualquer na vida de uma pessoa comum que tem sua rotina profundamente mediada por algoritmos de todo tipo, com funções e finalidades diferenciadas. O leitor dessa descrição feita por Sadin pode perceber três aspectos da relação do sujeito descrito com os dispositivos de uso doméstico, com os de meios de transporte e de comunicação, e com os espaços da cidade e do trabalho. O primeiro consiste no incremento de sensores em um vasto conjunto de aparelhos que são capazes de recolher informações do mundo ao seu redor. O segundo diz respeito à colocação e ligação de todos estes dispositivos em rede. Por último, é possível observar diferentes efeitos oriundos deste processo de captação e compartilhamento de dados resultantes de mediações algorítmicas cujo funcionamento e operacionalidade são desconhecidas. Para exemplificar o que diz o autor descreve o sistema de reconhecimento facial automatizado. Esta ferramenta permite ou não a entrada do indivíduo em seu local de trabalho, faz a captura de sua temperatura e, a partir de uma vasta base de dados, pode diagnosticar (para o poder público ou para a indústria farmacêutica) a iminência de um quadro depressivo ou de uma epidemia de gripe, muito antes de ocorrerem efetivamente. Não obstante o tom de ficção científica que pode ser atribuído ao texto de abertura, a descrição centrada na mediação algorítmica/tecnológica do cotidiano feita por Sadin descortina o panorama social para o qual o filósofo destina seu diagnóstico e sua *crítica da razão digital*. O mérito do estudo empreendido em *La vie algorithmique* está na acessibilidade das descrições e análises de um cenário tecnológico onde operam os algoritmos.

O modo como ocorre o funcionamento do dispositivo tecnológico algorítmico possibilita o que Sadin denomina de *tecno-poder*. Este consiste em uma nova e abrangente forma do poder centrado nas indústrias de tratamento

massivo de dados que detêm uma inédita potência de governo sobre os homens e as sociedades.⁷ “Além de interferirem no cotidiano e nos ‘estilos de vida’, as tecnologias digitais sob a forma de objetos e sistemas programados pelo tecno-poder chegam a organizar os quadros perceptivos e as ações humanas” (JÚNIOR, 2015, p.260). Arelado a isso, pode-se afirmar que Sadin realiza a contraposição entre o seu conceito de tecno-poder à asserção foucaultiana de que “*o poder está por toda a parte*”, a partir da alegação de que “não somente o poder não está por toda a parte, mas sua fonte, seu coração, pode ser hoje precisamente localizada: eles se situam nos laboratórios de pesquisa animados pelos sonhos sem limites dos engenheiros” (SADIN, 2015, p. 203). Apesar de usar demasiadamente *a priori*s ideológicos e não levar em consideração nem mesmo a ação de figuras importantes como Edward Snowden, que contrariam o julgamento de que o tecno-poder emana de centros de pesquisa das empresas do Vale do Silício a análise de Sadin tem sua importância.⁸

Após mais de um século de expansão da racionalidade funcionalista e das técnicas computacionais estamos em um momento em que elas atingiram seu auge “impondo uma razão numérica fundada sobre uma divisão e uma memorização de todos os atos da vida” (SADIN, 2015, p.261). Cada vez mais aceitamos ser governados por este sistema que se intensifica e se aperfeiçoa a uma velocidade tamanha que não damos conta de assimilar. Será que estamos decididos a empreender uma oposição a esta lógica digital com base em outros fundamentos que possam favorecer a faculdade humana de livre escolha e construção consciente de nossas existências e subjetividades? Para Sadin, este é um desafio decisivo e prático que definirá nossa natureza individual e coletiva no presente e os rumos futuros da humanidade. Mais do que nunca é necessário continuamente analisar a determinação efetuada na conformação do mundo e de nossas experiências realizadas pelas tecnologias digitais. Este talvez seja um passo importante para, senão barrar pelo menos repensar, o indefinidamente grande alcance das técnicas de governo algorítmico. Esta é a razão pela qual a politização das múltiplas escalas de nossas relações com as tecnologias numéricas reenvia, em última análise, para a questão da forma-de-vida que desejamos adotar, e para a necessária vigilância que devemos manter sobre os sistemas robotizados que cada vez mais configuram nossas existências. A submissão da vida algorítmica contemporânea e da razão numérica a uma crítica torna-se cada vez mais urgente. Atualmente, – e sem menosprezar os vários outros problemas urgentes que precisam ser resolvidos, como a questão climática –, este é um dos mais relevantes campos de combate político, ético e civilizacional.

⁷ É possível detectar semelhanças entre o conceito de *tecno-poder* tal como elaborado por Éric Sadin e o conceito de *governamentalidade algorítmica* pensado por Antoinette Rouvroy. Todos os dois partem de um conjunto de dados brutos que, após serem trabalhados, fornecem conhecimentos suficientes para antecipar, direcionar e configurar comportamentos futuros. Resumindo: trata-se da instalação de um sistema de “*behaviorismo de dados*” implementado pelas empresas de tecnologia em nossa sociedade cada vez mais digitalizada.

⁸ Para saber mais da visão de Sadin sobre as empresas baseadas na tecnologia digital – como Google, Apple, Facebook, Uber, Netflix e outras –, do chamado Vale do Silício, podemos recorrer ao seu livro *La Silicolonisation du Monde: l'irrésistible expansion du Libéralisme Numérique* (2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para direcionar uma conclusão do presente estudo sobre as implicações dos algoritmos como instrumento e tecnologia de formação de subjetividades, podemos levantar os seguintes questionamentos: existe um condicionamento efetuado pelos algoritmos na construção da personalidade e subjetividade dos indivíduos? De que modo a filtragem de dados/informações e a construção de bolhas digitais fechadas e direcionadas reduzem ou mesmo eliminam o debate, a discordância e o confronto com as diferenças? Qual a correlação deste mundo digital construído sob medida com a produção de opiniões radicais e a fragilização das experiências comuns? Qual o papel desempenhado pelos criadores e desenvolvedores de programas e códigos algorítmicos? Eles podem ser responsabilizados pela construção enviesada do mundo e dos sujeitos realizada por meio dos algoritmos?

Partimos da hipótese de que com o Big Data e o amplo uso de algoritmos, importa muito mais a objetividade fornecida pelos próprios dados – e as correlações feitas entre eles – que são tomadas como expressão dos fenômenos e eventos reais. Mais do que isso, como o conjunto de dados coletados é imenso, estes dizem, definem e apresentam, tal como são, o mundo e as pessoas. Tomada dessa forma, é reduzida toda intervenção humana e dispensado o uso de convenções prévias, representações e interpretações, esquivando-se das subjetividades e das normas discursivas. O que não significa desconsiderar as normas sociais e as intervenções humanas embutidas nos programas, máquinas e tecnologias digitais de relações humanas (redes sociais). Isso porque mesmo que se tornem cada vez mais “autônomas” e “inteligentes”, as máquinas dependem de seu design inicial, das intenções e dos cenários em função dos quais elas foram construídas. Em última instância as máquinas, programas e tecnologias digitais são, desde sua concepção, portadoras de visões de mundo, expectativas, projeções conscientes ou inconscientes de seus criadores.

Diante do exposto justifica-se a urgência e o imperativo de tomar como objeto de investigação o papel desempenhado pela racionalidade de governo efetuada e gerida pelos algoritmos. Para retomar Winner é preciso que prestemos atenção não somente à fabricação de instrumentos físicos e processos – embora isso seja importante –, mas também para a produção de condições psicológicas, sociais e políticas como parte de qualquer mudança técnica significativa. Iremos conceber e construir circunstâncias que aumentem as possibilidades de crescimento da liberdade humana, da sociabilidade, da inteligência, da criatividade e autogoverno, ou estamos construindo algo extremamente diferente disso? (WINNER, 2004, p. 112).

Nesse sentido, a política possui uma tarefa fundamental. À medida em que a imaginação política confronta a tecnologia como forma-de-vida, deve ser capaz de dizer algo sobre as escolhas, implícitas ou explícitas, feitas no decorrer da inovação tecnológica, bem como discernir os fundamentos para fazer essas escolhas com sabedoria. Através da criação tecnológica, afirma Winner, construímos um mundo para vivermos e para os outros viverem (WINNER, 2004,

p.112). Resta sabermos refletir com clareza sobre como usamos o universo digital e admitir nossa responsabilidade pelo que estamos fazendo.

REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Inês Lacerda. Foucault, para além de Vigiar e Punir. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 21, n. 28, Curitiba, p. 39-58, jan-jun, 2009.
- BERQUÓ, Elza Salvatori; SOUZA, José Maria Pacheco; GOTLIEB, Sabina Léa Davidson. *Bioestatística*. 1ª ed., 7ª reimp. São Paulo: EPU, 2001.
- CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- CUPANI, Alberto. *Filosofia da tecnologia: um convite*. 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2013.
- DELEUZE, Gilles. *Post-scriptum sobre as sociedades de controle*. In: *Conversações: 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- FEENBERG, Andrew. *Democratic Rationalization: Technology, Power, and Freedom*. In: SCHARFF, Robert C.; DUSEK, Val (eds.). *Philosophy of Technology: the Technological Condition: na anthology*. Second Edition. Walden, MA and Oxford: John Wiley & Sons, Inc., 2014. p. 706-719.
- _____. *O que é a Filosofia da Tecnologia?* In: NEDER, Ricardo Toledo (org.). *A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. 2ª edição. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina / CDS / Unb / Escola de Altos Estudos da CAPES, 2013. p.51-65.
- FOUCAULT, Michel. *Technologies of the Self*. In: MARTIN, Luther; GUTMAN, Huck; HUTTON, Patrick (orgs.). *Technologies of the Self: a seminar with Michel Foucault*. Massachusetts: The University of Massachusetts Press, 1988. p.16-49.
- _____. *Les techniques de soi*. In.: *Dits et Écrits*. Vol. IV. Editado por D. Defert, F. Ewald & J. Lagrange. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.
- _____. *A Hermenêutica do sujeito*. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *A Ética do cuidado de si como prática da liberdade*. In.: *Ditos e Escritos: Ética, Sexualidade, Política*. Vol. V. 2ª ed. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- _____. *Segurança, Território, População*. Curso dado no Collège de France (1977-1978). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

JÚNIOR, Ícaro Ferraz Vidal. Por uma teoria ética da técnica: a vida algorítmica segundo Éric Sadin. *Revista Eco Póis*. Dossiê Tecnopolíticas e Vigilância, v. 18, n. 2, Rio de Janeiro: UFRJ, p.254-260, 2015.

KAPLAN, David M. (ed.). *Reading in the Philosophy of Technology*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004.

LAZZARATO, Maurizio. *Signos, Máquinas, Subjetividades*. São Paulo: Edições SESC; São Paulo: N-1 Edições, 2014.

ROUVROY, Antoinette. *The end(s) of critique: data behaviourism versus due process*. In: HILDEBRANDT, Mireille; DE VRIES, Katja (eds.). *Privacy, Due Process and the Computational Turn: The Philosophy of Law meets the Philosophy of Technology*. Abingdon, Oxford, New York: Routledge, 2013. p.143-168.

_____. *Le droit à la protection de l'avie privée comme droit à un avenir non pré-occupé, et comme condition de survenance du commun*. (Draft / Version provisoite) Entretiens a propôs du droit a la protection de la vie privée (a paraitre). Ed. Claire Lobet-Maris, Nathalie Grandjean, Perrine Vanmeerbeek. Paris: FYP Editions, 2014. Disponível em: https://works.bepress.com/antoinette_rouvroy/53/. Acessado em : 16 maio 2019.

SADIN, Éric. *La vie algorithmique: critique de la raison numérique*. Paris: L'Echappée Editions, 2015.

SCHARFF, Robert C.; DUSEK, Val (eds.). *Philosophy of Technology: the Technological Condition: na anthology*. Second Edition. Walden, MA and Oxford: John Wiley & Sons, Inc., 2014.

VEIGA-NETO, Alfredo. Coisas de governo... In.: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. L.; VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p.13-34.

WINNER, Langdon. *Autonomous technology: technics-out-of-control as a theme in political thought*. Cambridge: The MIT Press, 1977.

_____. *Technologies as Forms of Life*. In: KAPLAN, David M. (ed.). *Reading in the Philosophy of Technology*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2004. p. 103-113.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 6ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

Recebido em: 23-07-2019

Aceito para publicação em: 14-12-19

DEPURAÇÃO DOS SENTIDOS E ASCESE NO LIVRO VI DO *DIÁLOGO SOBRE A MÚSICA* DE SANTO AGOSTINHO

*CLEARANCE OF THE SENSES AND ASCESIS IN BOOK VI OF THE
DIALOGUE ON THE MUSIC OF SAINT AUGUSTINE*

NILO CÉSAR BATISTA DA SILVA¹

Universidade Federal do Cariri (UFCA) – Brasil
nilobsilva@gmail.com

RESUMO: o artigo visa propor uma reflexão sobre a doutrina do sensível, obtendo como ponto de partida o Livro Sexto do *Diálogo sobre a música* de Santo Agostinho (387-391). O objetivo é identificar elementos para uma 'estética' agostiniana, com base neoplatônica, cujo enfoque maior se dá na interiorização da alma. As nossas análises centralizam-se apenas no livro sexto, visando percorrer o itinerário da alma a Deus, por meio de uma gradual ascensão que segue desde a educação dos sentidos, a audição, a visão, perpassa a conversão do olhar até alcançar a transcendentalização perceptiva e sensorial, demonstrando em tais circunstâncias, que os movimentos da alma estão em analogia às harmonias e ritmos da música. De acordo com Agostinho, os ritmos da alma são realizados pela memória, porque mesmo no silêncio e até no sonho recordamos as paixões da alma no corpo como se a alma estivesse em plena atividade resistindo ou consentindo as paixões do corpo.

PALAVRAS-CHAVE: Agostinho. Sensações. Neoplatonismo. Música. Deus.

ABSTRACT: *The article aims to propose a reflection on the doctrine of the sensible, taking as its starting point the Sixth Book of Dialogue on the Music of St. Augustine (387-391). The goal is to identify elements for an Augustinian 'aesthetic', with neoplatonic bases, whose main focus is on the interiorization of the soul. Our analyzes focus only on the sixth book, aiming at the soul's journey to God, through a gradual ascension that goes from the education of the senses, the hearing, the vision, goes through the conversion of the gaze until reaching the perceptual and sensorial transcendentalization, demonstrating in such circumstances that the movements of the soul are in analogy to the harmonies and rhythms of music. According to Augustine, the rhythms of the soul are realized by memory, because even in silence and even in the dream we recall the passions of the soul in the body as if the soul were in full activity resisting or allowing the passions of the body.*

KEYWORDS: *Augustine. Sensations. Neoplatonism. Music. God.*

INTRODUÇÃO

O nosso estudo resulta de uma breve leitura do Sexto livro do *Diálogo sobre a música*, que foi escrito por Santo Agostinho entre os anos 387-391, durante a sua estadia como professor da disciplina de retórica em Milão. A obra também foi

¹ Professor de Filosofia Medieval na Universidade Federal do Cariri (UFCA) e membro do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe (UFS).

considerada uma referência do gênio agostiniano no campo da estética medieval, com o intuito pedagógico não apenas de preservar a herança clássica da ciência da música, mas, sobremaneira, conduzir o leitor a adentrar na incomensurável grandeza da espiritualidade da alma e nela descobrir o que há de mais belo, o espaço propício para a ascensão a Deus.

Antes, devemos dizer que seria de alguma forma despropositada de nossa parte, qualquer pretensão em atribuir, já na antiguidade tardia, por meio do pensamento agostiniano, uma teoria de estética medieval, mesmo sabendo que a invenção do termo “*aisthesis*” de toda maneira o antecede. A verdade é que, uma teoria sistemática de estética só aparece posteriormente no século XVIII, momento em que são publicados os estudos do filósofo alemão, Alexandre Gottlieb Baumgarten (1714-1762), com o objetivo de oferecer uma doutrina estética capaz de aliar sensação, isto é, o sentimento à racionalidade, no sentido de atribuir a faculdade do conhecer a legitimidade da capacidade de sentir. A teoria estética, mesmo sendo criação da Filosofia na modernidade, isso não significa dizer que os autores medievais ignorassem qualquer reflexão filosófica-teológica sobre a beleza, à exemplo temos Santo Agostinho, que em pleno século IV escrevendo um tratado sobre a música. O filósofo de Hipona era amante das artes liberais, lecionava essa disciplina ofertada no *quadrivium* que designava o conjunto das três artes do movimento: a palavra, o canto e a dança. A verdade é que, a inclinação pela reflexão filosófica sobre a natureza do belo, aguçou a intuição de muitos filósofos desde o princípio da História da Filosofia.

É surpreendente perceber que o *De musica*, apesar de sua importância no conjunto dos diálogos filosóficos de Agostinho, parece ser o menos examinado no vasto campo de estudos agostinianos recentes. Agostinho, em breve nota de suas *Retratações*, situa a relevância desta obra na formulação da *visio Dei e*, conforme suas notas, o conteúdo geral do livro baseia-se no princípio fundamental da filosofia pitagórica, o número como essência de todas as coisas e que, por meio do exercício dialético, a alma humana gradualmente poderia contemplar a essência divina.

1 O LUGAR DO *DE MUSICA* NA DIÁLETICA AGOSTINIANA

O *Diálogo sobre a música* está inserido entre a primeira série dos escritos filosóficos de Agostinho, os quais reverberam, de alguma maneira, a dialética neoplatônica. Ao examiná-los brevemente percebemos que os temas dos diálogos são diversificados, bem como as abordagens e objetivos, alguns apresentam características apologéticas, outros de natureza mais complexa que incluem confrontos doutrinários, preocupações pedagógicas e convicções filosóficas. No conjunto dos Diálogos filosóficos o destaque se dá na forma como foi pensada a composição do *De musica*, primeiro por se distanciar dos exemplos de apologética, depois por recuar ao confronto doutrinário com os maniqueus que está presente em quase todos os escritos agostinianos.

Conforme escreve Mammì (1994), “a escrita do *De música*, apesar de acentuar o interesse em salvar a estrutura quantitativa da métrica antiga, acrescenta

alguns elementos específicos, no campo da psicologia e da epistemologia agostiniana”. Mas, para melhor situar a escrita do *De musica*, temos algumas ponderações a serem feitas; uma questão a se considerar é que na época de Agostinho continuavam em plena vigência à interpretação comum de dois aspectos essenciais da antiga ciência da música, uma vertente ética ou psicológica, e outra a vertente cósmica ou metafísica, que, por sua vez, confluíam na compreensão da natureza numérica do universo (cf. FAGUNDES, 2014, p. 34). Outro ponto relevante é que na mundividência romana era comum adotar as linhas gerais da filosofia esboçadas por Pitágoras e Platão, no intuito de decifrar a influência das matemáticas na cosmologia humana.

Neste marco referencial, ainda há de se considerar que os diálogos filosóficos escritos em Cassiciaco assimilam a influência do círculo intelectual de Milão, pois naquele momento, o neoplatonismo e o cristianismo estavam intimamente vinculados no âmbito das discussões filosóficas-teológicas lideradas por duas figuras importantes, a saber, Ambrósio, Bispo de Milão e o Sacerdote Simpliciano. Conforme mostram os estudos recentes, Agostinho toma conhecimento das obras de Plotino, por meio da tradução latina do africano, Mario Vitorino (300-363)². Ao que se percebe, o neoplatonismo forneceu elementos suficientes para Agostinho realizar uma singular aventura intelectual, na qual transitaria do materialismo maniqueísta às certezas metafísicas, em busca da compreensão da noção de Deus, da espiritualidade da alma e sua ligação com o divino.³

Contudo, parece excessivamente reducionista, se não de todo errôneo, apesar de identificarmos acentuada influência neoplatônica nos escritos de Agostinho, pretender confinar o agostinismo no neoplatonismo, antes há de se distinguir as bases conceituais de ambos, em primeiro lugar, deve-se levar em conta a tese da metafísica da criação, postulada pelos autores cristãos no enfrentamento ao emanatismo gnósticos de raiz neoplatônica, além disso, talvez seja necessário frisar que o criacionismo, considerado uma patente da filosofia cristã, se deixe apontar contornos da teoria da participação platônica. Mas, identificamos um ponto no qual convergem as doutrinas, a neoplatônica e a Agostiniana, todavia observado por alguns estudos recentes, a saber, a ideia de que o trajeto da subida da alma em ascensão ao divino não é conduzido

² Há, portanto, um vasto consenso de que Agostinho tenha acessado escritos da estética plotinianos, “*Sobre o Belo*” (*Eneadas* I.6), ou por exemplo, o tratado, *De regressu animae*, que fora extraviado ao longo das traduções.

³ É algo despropositado se pensar uma fusão analógica entre o Uno de Plotino e o Deus de Agostinho. Não será Plotino o autor de uma metafísica irracionalista na história da filosofia ocidental ao pretender afirmar que a inteligência não é o princípio último e que na raiz dos seres lhe escapa a toda determinação intelectual? “Plotino poderia considerar insolúvel o problema da construção racional e da realidade ao conceber o princípio radical como objeto de uma experiência *sui generis*, uma espécie de contato imediato e ininteligível muito distinto do conhecimento intelectual? Na verdade, admitir uma experiência com o absoluto que por sua natureza não é susceptível de nenhuma análise é admitir um dado opaco da inteligência”. (Cf. BREHIER, 1953, p. 170). “A natureza do Uno é geradora de todas as coisas, razão porque não é nenhuma delas” (Cf. *Enéadas*, V, 1, 9, 3). Sendo o Uno nenhuma das coisas, ele é transcendente a toda determinação e sem essência. Isso quer dizer que não se assemelha a nenhuma essência dos entes; ele é a essência *par excellence*. O Uno é a Potência de todas as coisas, se ele não existisse, não existiria tampouco as coisas, nem sequer a inteligência, que é vida primeira e plena.

diretamente, partindo dos objetos exteriores ao divino, mas se realiza, primeiramente, por meio de uma conversão no interior do espírito” (BRACHTENDORF, 2008, p. 136). Diga-se de passagem, que a noção de queda da alma através de sua orientação para as realidades sensíveis, causando o afastamento do ser absoluto, apresentem características quase consensuais entre ambos. Além disto, para Agostinho, assim como para Plotino, o itinerário da alma no seu retorno ao divino se dá no redescobrir-se dela mesma como dimensão espiritual.

Não há dúvida que a especulação agostiniana sobre a *visio Dei*, deve ser tributária da reflexão plotiniana sobre o uno, principalmente no momento em que Agostinho estava no cômputo de duas fortes correntes doutrinárias e, consideravelmente convicentes ao jovem filósofo, a saber, o ceticismo romano⁴ e o maniqueísmo; Em ambos, as análises conceituais de verdade e bondade que, em todo caso, deveria se distinguir do plano moral ou instrumental, precisamente por sua universalidade, estariam postas em crise. Do neoplatonismo Agostinho herda a principal noção para sua filosofia, “tudo o que é pode, na medida em que é, isto é, ser chamado bom”. Tudo o que é, enquanto é, logo, aspira a preservar a unidade, causa de sua existência. Num parágrafo conclusivo do *De Musica*, o hiponense escreve:

Agora, bem, a harmonia começa pela unidade e é bela, graças à igualdade e à simetria, e se une pela ordem. Por essa razão, todo aquele que afirma que não existe natureza alguma que, para ser o que é, não deseje a unidade e se esforce por ser igual a si mesma, na medida de sua possibilidade, e que guarde sua própria ordem, seja em lugares ou tempos, ou mantenha sua própria conservação num corpo que sirva de equilíbrio; deve afirmar que tudo o que existe, e na medida em que existe, foi feito e fundado por um Princípio Único, por intermédio da beleza, que é igual e semelhante às riquezas de sua bondade pelo qual o Uno e o (outro) Uno que procede do Uno estão unidos por uma, por assim dizer, mui cara caridade (*mus.*, VI, 16).

Agostinho assimilou do neoplatonismo a espiritualização da alma como atividade essencial da vida do homem. Traz como herança da especulação plotiniana a concepção de unidade, de certa forma, a noção de Deus como inefável. A unidade é para Plotino expressão da perfeição, o fundamento último do ser, o que constitui sua realidade verdadeira, superior a toda determinação e a toda forma, por isso, Plotino não identifica a unidade com o ser. Mas é a unidade que permite ao real ser, e ser pensado (Cf. *Enéadas* VI 6, 13, 1-16; VI 9, 2, 8-20).

⁴ Refiro-me aos argumentos dos diálogos de Santo Agostinho, o *Contra Acadêmico* e o *De beata Vida*. O primeiro recebe grande influência das obras de Cícero, um breve momento em que Agostinho estava interessado no ceticismo, tais leituras resultaram na produção de *Contra os Acadêmicos*, integralmente dedicada aos argumentos do ceticismo dos acadêmicos da *Nova Academia*. Para os cétricos, a felicidade será alcançada mediante a busca constante e diligente da verdade. Para Agostinho, isso não faz o menor sentido, uma vez que o homem somente pode ser feliz quando de posse da verdade. A contemplação da verdade é, para Santo Agostinho, a condição *sine qua non* da beatitude” (Cf. GILSON, 2006, p. 25).

2 ASCESE E DEPURAÇÃO DOS SENTIDOS NO LIVRO SEXTO DO *DE MUSICA*

Agostinho é o amante da beleza, e quem ama a beleza, também ama a luz e a verdade. De todas as obras em que havia pensado acerca das artes liberais, levou a termo o *Diálogo sobre a música* (387-391), cuja composição pertence à primeira série de escritos produzidos em Cassiciaco, marcada pela forte influência da dialética neoplatônica. Com efeito, os diálogos filosóficos de Agostinho convergem para edificação de um ponto culminante de sua doutrina, a saber, a noção de interioridade da alma, onde habita a beleza e a verdade.

Através de uma breve leitura dos primeiros cinco livros do *Diálogo sobre a música*, logo percebemos que a preocupação geral do autor centraliza-se mais nas questões métricas em detrimento das definições musicais e funções que a música pode ou não exercer na educação dos sentidos. Não obstante, nos chama a atenção o conteúdo do livro sexto, pela imensa diferença que, de maneira geral, causa estranhamento na integração com o conjunto da obra. No esquema pedagógico da composição do livro sexto, a métrica deixa de ser a preocupação fundamental do autor para dar lugar à ampla investigação sobre a natureza da sensação e da beleza sensível em analogia com a beleza inteligível. Por sua vez, Agostinho avança gradualmente no campo da metafísica, sempre no esforço em provocar o leitor a aguçar o espírito por meio da experiência musical, para se obter uma verdadeira ascese.

Nos escritos de maturidade, o *De trinitate*, também identificamos o discurso agostiniano para justificar a depuração dos sentidos em busca da ascese, o argumento segue na tentativa em demonstrar a existência de um ideal inteligível, segundo o qual julgamos as coisas sensíveis, e por seu modo, fixamos as condições principais da beleza e da existência, o número, a unidade, a igualdade, a harmonia e a ordem. Conforme escreve Agostinho, as razões inteligíveis e incorpóreas com as quais julgamos as realidades sensíveis subsistem independentes do decurso do tempo, alcançá-las com a visão da mente é privilégio de poucos, e quando, na medida do possível, se alcançam, aquele que as alcançou não se fixa nelas, mas é repellido como o revérbero do olhar que é refletido, e constrói sobre uma realidade não transitória um pensamento transitório (De trin., XII,14. 23). De fato, se a melodia de um belo som musical que se desenvolve por um lapso de tempo for apreendida sem tempo, em silêncio interior e profundo, pode ser pensada durante tanto tempo quanto o tempo em que esse canto se pode ouvir; como quer que seja, aquilo que a visão do espírito daí colher, mesmo de passagem, e, como que deglutindo-o, depositar na memória, ao recordá-lo poderá de algum modo ruminá-lo e transpor para os seus conhecimentos o que assim tiver aprendido. Se for destruído por um esquecimento total, aquilo que de todo se tinha perdido há-de voltar, trazido pelo ensino, e será encontrado tal como era (*ibidem*).

Evidentemente que a música exerce uma importância singular no pensar agostiniano, contudo, o interesse pelos ritmos, o número, a modulação e, em geral, o seu apreço pela especulação musical, se justifica, em grande medida, pela influência que essa arte exerce enquanto instrumento de ascese espiritual. Diga-se de passagem, que o fundo de referência desse apreço pela beleza musical se

encontra no particular interesse em examinar a capacidade de conhecimento da alma na sua relação com o corpo, a partir da eventualidade das sensações. A propósito, a especulação musical, enquanto teoria estética, constitui-se para o filósofo de Hipona, o ponto de partida para ampliar a sua compreensão de vários problemas filosóficos herdados da tradição filosófica, a começar pela relação entre uno e o múltiplo, o problema da natureza da alma e a relação com o seu corpo, isto é, problematizando o nível de influência corporal sobre a alma, desembocando, assim, numa possível teoria da sensação para o medievo.

Ao examinar a impressão dos ritmos musicais na alma humana, Agostinho tende a considerar como pressuposto inicial, dois elementos importantes para a apreensão dos movimentos da alma, a saber, a sensação e os sentidos; evidentemente que a sensação pertence à alma e os sentidos ao corpo. A sensação é a estrutura fundamental para a formação do conhecimento sensível; os sentidos do corpo são instrumentos de que a sensação serve para conhecer as realidades corpóreas, logo, percebemos que os sentidos do corpo participam da sensação e da estrutura da alma, mas, o corpo com os seus sentidos não formam, em hipótese alguma, o conhecimento, porém, apenas captam os dados sensíveis para que a alma, como sede da sensação, formule o conhecimento: “[...] por isso que sentir não é próprio do corpo, embora se disserte com agudez que os sentidos do corpo estão distribuídos de acordo com a diversidade de elementos corpóreos, a alma, à qual é inerente a potência do sentir por um corpo mais sutil” (*De Genesi ad lit.*, III, 5, 7).

A sensação é uma experiência no corpo percebida em si mesmo pela alma. De fato, para Agostinho, a sensação jamais deve ser uma produção do corpo desvinculado da alma, pois sempre ocorre na alma por meio do corpo. Sendo pertença da alma, a sensação não é, porém, uma afecção da alma, porque, nesse caso, a sensação seria o efeito de uma ação do corpo sobre a alma, por causa de um princípio geral da filosofia agostiniana, herdeira do neoplatonismo, segundo o qual, aquilo que é inferior por natureza não pode agir sobre o que é superior. Esse princípio, como causa natural, proporcionou a Agostinho a necessidade de se estabelecer uma espécie de hierarquia ontológica, onde demonstre a ordem da relação existente entre os ritmos do corpo e os ritmos da alma – ou ritmos da razão.

De todo modo, a sensação é apresentada por Agostinho como forma da vida do espírito, efeito de uma atividade da alma sobre si mesma, originada da sua atenção para as realidades corpóreas que ela anima, e não de uma ação exercida pela matéria sobre uma alma passiva (FAGUNDES, 2014, p. 66). A sensação é uma ação primordial da alma, e não do corpo. Essa concepção, de imediato, subtrai o problema da ação do corpo sobre a alma, assim como se estabelecia na doutrina dos maniqueus. A convicção de que a sensação é uma atividade propriamente da alma, permitiu ao filósofo de Hipona lançar-se na procura do conhecimento de Deus, também circunscrito nas impressões sensíveis, ou seja, no sentido interior, no ritmo da memória, no horizonte onde reverbera o absoluto, habitável em cada alma humana. E, se a sensação é obra da alma que sente e pode ser alterada de acordo com a vontade, é válido afirmar que a alma só consegue seu equilíbrio,

isto é, o “*pondus meum*” quando se volta do corpo, que lhe é sempre inferior, para o que lhe é sempre superior, a saber, Deus.

Através das sensações o nosso corpo sofre uma alteração por parte de outro corpo, por sua vez, nossa alma entra em ação, não só no sentido de que a alteração corpórea não lhe escapa, mas também no sentido de que ela “julga” as alterações. De toda maneira é relevante notar que, na concepção neoplatônica assumida por Santo Agostinho, através da impressão sensorial produzida nos órgãos corpóreos a alma vê o rastro das formas inteligíveis. Frisamos que, para Agostinho, isso nos conduz para a contemplação do inteligível, e assim, ao modo como a sensação se produz na alma. Plotino também interpreta como atividade da alma, a memória, os sentimentos, as paixões, as volições, e tudo que a ele se liga.

Como foi dito algumas vezes, a sensação deve ser considerada na sua dupla relação alma/corpo, privilegiando a sua origem na alma, pois a sensação é uma função da alma.⁵ Mas, sendo uma atividade da alma em seu movimento próprio, ela necessita do corpo para sentir, entretanto, não há como dissociá-la da relação alma/corpo, mesmo como tal, tendo sua origem na alma. Todavia, é a alma que sente, tem a visão da beleza, contempla a harmonia, percebe o sabor, cheira, deleita-se, o corpo reage como o outro da alma, isto é, não passa em sua funcionalidade de mera extensão sensível da alma. Acrescenta Agostinho, tantas vezes o corpo sofre os golpes das paixões da alma sem a menor capacidade de agir sobre ela.

A sensação é toda paixão sofrida no corpo, ou seja, constitui um duplo movimento composto de afecção do corpo e de ação da alma, afecção do corpo pela realidade exterior e ação da alma em resposta à afecção do corpo, as quais são sentidas no corpo pela alma. O próprio sentir é mover o corpo em resposta ao movimento que nele foi produzido (*mus.*, VI, 5,15). Há, portanto, dois princípios ativos nesse movimento da sensação, o corpo exterior e a alma, mas o corpo estabelece relação com a alma, o que supõe afirmar que só haveria sensação numa ação exercida de fora por um objeto sobre um órgão sensível. Existe algo de belo na experiência do sentir que o corpo reproduz (*De ordine*, II, 11,33).

Pensando desta forma, a sensação pode ser distinguida dos sensíveis. De fato, uma coisa é o sentido, outra, aquilo que passa pelo sentido. Como escreve Agostinho, o movimento belo afaga o sentido, posto que a significação bela do movimento afaga só o espírito (*De ordine* II, 11, 34 p.203). Isto quer dizer que o movimento dos corpos sensíveis torna-se prazeroso para os sentidos, mas a significação ou consentimento que podemos obter de um movimento sensível é uma atividade própria do espírito, haja vista que essa significação é dada pela cognição e alterada pelo crivo da vontade.

⁵ A sensação tem relação com o conhecimento e com o espírito, enquanto os sensíveis, ao contrário, encontram-se inteiramente relacionados ao corpo. De acordo com Étienne Gilson, este é o ponto fundamental, a partir do qual as consequências se desenvolvem numa dupla direção. Os sensíveis contêm em si a causa da sensação, mas não a sentem em nenhum grau. A doutrina agostiniana da sensação é uma reinterpretação do pensamento de Plotino, para quem a alma imprime em si as imagens dos objetos sensíveis percebidos pelo corpo que ela anima. (Cf. GILSON, 2006, p. 123).

Agostinho, ao formular a distinção entre a sensação e os sensíveis, por sua vez, procura dissociar estritamente a realidade percebida e a sensação que temos dela, de modo que não considera a sensação propriamente uma forma de conhecimento, mas como elemento importante nos movimentos do espírito, enquanto os sensíveis, ao contrário, encontram-se inteiramente relacionados ao corpo. Igualmente dizemos que a paixão deverá existir na relação corpo/alma, isto é, na sua correlação mútua, pois a carne não imprime qualquer movimento sem a união com a alma. Agostinho, apesar de afirmar que a sensação é própria da alma, insiste que esta necessita dos estímulos corpóreos para se manifestar.

Em colóquio sobre a experiência do sentir diante da beleza da música, Agostinho deduz que se a beleza é fresta que liga o mundo sensível ao mundo inteligível, aproximando o humano ao divino, por sua vez, a música pode ser a mediação privilegiada pela qual acessamos essa fresta. Com efeito, a beleza da música tocou a alma de Agostinho ao entrar na Catedral de Milão, que chorou ao ouvir o canto dos hinos sacros compostos por Ambrósio. Sua breve impressão, naquele momento, é que o canto sacro nos conduz ao êxtase, na verdade, quando amamos a beleza e a harmonia do canto, amamos a luz (*Epístola* 101,3). Agostinho relata em suas *Epístolas* que ao decidir sobre o projeto da escrita do *De musica*, movido por um imenso desejo de contemplar a beleza, quis também compor uma introdução ao estudo da verdade, porque beleza, verdade e bondade são indissociáveis (*ibidem*, 101.3). Em matéria de harmonia, logo vemos o universo, o homem e a história, mas, no universo o lugar privilegiado da beleza é o homem, com a perfeição de seu corpo, as maravilhas de sua memória, com a capacidade de sua arte, com o amor a sabedoria. Na harmonia há toda potência do Cosmos (TRAPÈ, 2017, p. 384).

No Livro X de *Confissões*, Agostinho, em depuração dos sentidos da alma, evoca o imenso poder da memória para encontrar a direção e ascender até àquele que nos criou. Ao prescrutar o poder da memória, dirige seu pensamento aos “vastos palácios da memória, onde estão tesouros de inumeráveis imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram” (*Confissões*, X.8.12). Para o hiponense, a memória humana é infinita, nela se encontra o mistério insondável da marca distintiva do homem em relação aos outros seres vivos. Esta parte distinta da memória que o transcende é considerada a parte superior da *mens*, onde habitam as noções de ordem e verdade.

Como é grande esta potência da memória; tão grande, meu Deus, esse amplo e infinito santuário. [...] De fato, quando admiramos a grandeza das criaturas, a imensidão dos oceanos, as órbitas dos astros, o curso dos rios, o verde das montanhas, não conseguimos dizer apenas com os olhos que veem se não interiormente visse na minha memória, em espaços tão vastos como se os visse fora de mim, imagens impressas na memória” (*Confissões* X,8.15).

A memória é a retenção e conservação dos objetos sensíveis por parte da alma e das imagens que os sentidos percebe e são percebidos” (Cf. *De trin.*, XI, 3, 6). Isto significa dizer que a alma tem a capacidade de guardar no seu interior as impressões que foram captadas no tempo, ela guarda em si mesma, a historicidade

de sua relação com o mundo. Mas, além do poder de retenção e conservação, a memória é a condição de possibilidade de todo o conhecimento, portanto, a mais elementar das sensações, uma vez que pressupõe, antes a abertura de um horizonte de duração, portanto, depende do papel unificador da memória.

No Livro VI do *De musica*, Agostinho escreve que uma teoria da percepção sensível não poderia está dissociada da ação silenciosa da memória, pois se ouvir significa sempre ouvir um som com uma determinada duração, e se ver significa sempre ver um objeto com uma determinada extensão, visão e audição implicam, sempre já, a memória de uma duração ou de uma extensão. Quando se ouve uma frase, ou uma palavra, ou uma sílaba apenas, a memória conserva no fim da audição a lembrança do seu início e de todos os seus instantes intermédios, de tal modo que lhe é possível adicioná-los uns aos outros, compreendendo cada sílaba como parte de um todo articulado. Além disso, se as audições passadas não tivessem sido conservadas pela memória, seria impossível compreender as audições futuras como captações de novos sons. Enquanto que para um homem normal a recordação de sons passados converte os sons a vir em sons desconhecidos e, por isso, dotados de uma estrutura prévia de sentido, o homem sem memória é incapaz de reconhecer ou ouvir o que quer que seja (Cf. *mus.*, VI, 8,21). A memória representa o ato criador, através do qual se atribui uma forma e um sentido a algo que, antes, carecia de ambos. Dito de outro modo, a memória converte o presente em possibilidade, revelando o próprio tempo como um horizonte permanente de possibilidade.

Na memória estão conservadas as imagens do belo? Com efeito, na evocação da memória e por meio da razão, a alma pode vislumbrar os vestígios da beleza inteligível, lá onde se encontram, também, as verdades eternas, a justa proporção das partes acompanhada por certo encanto de ordem e cores (*Epístola* 3, 4). Na harmonia da arte musical está o simulacro da harmonia divina que permitiu ao hiponense escalar a alma, degrau em degrau até os divinos segredos da memória. “Acima daqueles degraus, a sabedoria mostra seu aspecto mais alegre e agradável e, com toda a sabedoria, ajuda seus amantes” (*Epístola* 101,3). Os ritmos da razão, que para Agostinho são os mais belos, nos possibilita suscitar na alma a recordação dos números supremos e reaproximar a alma de Deus (*mus.*, VI 11, 31; 12, 36), ou seja, por meio da beleza sensível, a alma no seu esforço primordial de ascese pode contemplar a beleza da verdade suprema.

O ápice da noção de ascese agostiniana se encontra escrito nos capítulos nove e o dezessete do livro sexto (Cf. *mus.*, VI, 9, 23; VI, 17, 57), momento em que Agostinho faz a exegese do majestoso hino ambrosiano⁶. Conforme a sua descrição, ao ouvir o hino de Ambrósio na Catedral de Milão não era apenas a

⁶ Santo Ambrósio, bispo de Milão no final do século IV, parece ter introduzido no Ocidente latino uma prática litúrgica do canto dos Salmos por meio de coral antifônica, bem como o hinário para todos os fiéis, costumes que rapidamente se expandiram pelas igrejas de Itália, Gália e Espanha, constituindo o chamado canto ambrosiano. Ambrósio muito oportunamente, aliás, soube até utilizar o canto para congregar os fiéis à sua volta, aquando das investidas da imperatriz Justina que queria ocupar uma igreja cristã de Milão com as celebrações dos heréticos arianos. Agostinho narra precisamente o seu convívio com Ambrósio em algumas passagens de *Confissões*, IX, 7, 15; IX, 12, 32; XI, 23, 35.

beleza e harmonia dos sons que vibravam aos seus ouvidos, mas o vigor das palavras citadas no verso, *Deus creator omnium*, que ecoavam na alma em gozo e transcendência. Quando a sensação dos sons produzida pelos acordes que chegam aos ouvidos, naquele instante a alma não cessava de experimentar o gozo, porque a harmonia eterna que regula as leis dos números tem sua consistência em Deus e não no som que atinge o ouvido, ou no sentido da audição, ou no ato de quem decide. Deve-se, portanto, admitir que esses ritmos também estão em nossa memória, lá onde também se encontra o espírito e os vestígios da Beleza (*mus.*, VI, 2, 2).

Os vestígios da beleza em que se refere Agostinho é o conteúdo que a alma pode alcançar com os seus sentidos, isto é, os vestígios da beleza inteligível que encontramos na própria alma, portanto, transcende a beleza sensível, presente nos seres e agradável pelo esplendor da luz e das cores, das melodias, sabores e odores. Toda a criação divina manifesta esta beleza divina em medida, número, ritmo e harmonia. Na hierarquia ontológica das criaturas, “o ser humano ocupa uma posição privilegiada, portanto, mais alta porque mais perfeita, tal como o canto humano e mais perfeito que o canto do rouxinol, justamente por ser composto de palavras e conteúdo espiritual” (*mus.*, 1, 4, 6).

Para Agostinho, Deus é o verdadeiro músico, pois Nele dizer é criar, e criar é musicar, modular, por que Ele é o *summus modus*. “Tudo criastes com *numerus, pondus, mensura*, esse é o acorde fundamental da criação, o compasso ternário que estruturam a criação *ab origine*” (ROSA, 2004, p. 21). A música sensível produzida pela ciência nos auxilia na ascese, por meio da beleza sensível que se faz presente, tanto na visão, como na escuta, na combinação das palavras e na harmonia dos ritmos. Para tanto, deveríamos usar a música para nos salvar do vácuo e atingir o repouso da alma. Mas, para tal é preciso afinar o nosso próprio instrumento interior, na dispersão não há como nos transpor para a fonte da unidade.

Como vimos, o ritmo da razão é capaz de ver nas coisas sensíveis, a causa invisível que constitui os entes cósmicos na sua beleza. Além da beleza sensível, a razão dá-se conta da beleza presente na alma. Indo mais além, a alma descobre na unidade divina o máximo grau de beleza, a Beleza em toda sua plenitude (*mus.*, VI, 10, 25). Como escreve o Apóstolo Paulo aos Romanos, “o visível nos conduz ao invisível” (*Romanos*, 1, 20), assim também o audível nos conduz ao inaudível da essência musical, ao *verbum interius* que canta em silêncio com a língua em repouso e a garganta em silêncio, canto quanto quiser.

A razão vê beleza lá onde existe proporção e ritmo ou unidade. Quase sempre afirmamos que a beleza visível é fruto da mútua simetria das partes entre si em relação ao todo. De fato, encontramos simetria nos belos corpos, nas esculturas, nos seres criados, tal como descobrimos beleza e harmonia nos ritmos e melodias. A alma se comove e goza diante de uma bela paisagem natural, de uma escultura, do inigualável brilho dos astros, de uma bem composta melodia. Contudo, será a simetria causa da beleza sensível? Na verdade, a alma, progressivamente, dirige seu olhar amante ao Uno, fonte de todas as gradações e manifestações do belo, que pode ser dito como primeira beleza.

A alma colhe acima de si mesma, nos números eternos, nas regras da verdade, os critérios pelos quais avalia as harmonias causadoras de deleite estético, encontrando na unidade, o paradigma principal do ser, do conhecimento e da estimacão estética. No exercício da visão e da audição, em conclusão, o ser humano entra em contato com os números corporais, decifrando-os através dos números eternos. O homem, dotado de visão e audição, sendo capaz de perceber a beleza, encontra sua especificidade na aptidão racional de interpretar o significado da beleza intencionada. Todas as coisas, de fato, existem, podem ser conhecidas, amadas e estimadas em sua beleza, porque são unas. A unidade é a marca que possibilita a existência de todos os seres, racionais e irracionais, em sua singularidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Levando-se em consideracão que a alma produz a sensacão e necessita do dado sensível captado pelo corpo, no entanto, como explicar que a alma permanece intocável pelo corpo, mesmo recebendo dele as impressões do mundo sensível? Agostinho apesar das inúmeras aporia enfrentadas no *De musica*, pretende responder algumas questões em torno desta problemática, sempre ancorando na dimensão espiritual da alma. Na medida em que considera a alma como realidade espiritual que anima a vida, e que está presente em todos os órgãos do corpo ao mesmo tempo, quando o corpo é afetado pelas realidades externas, essa afetacão só se torna sensacão quando a alma dirige a sua atencão para aquela parte do corpo afetada. Assim sendo, não é o corpo que, ao ser afetado, age sobre a alma, mas a alma que dirige sua atencão para a parte do corpo afetada, utilizando-se disso para gerar a sensacão sem sofrer nenhuma açã do corpo (*mus.*, VI, 5, 10).

Sendo assim, o corpo foi entendido por Agostinho, como instrumento a serviço da espiritualizacão da alma, isto é, quando o corpo faz uso de seus sentidos exerce sua funçã de existir sendo instrumento da alma. De fato, o corpo sofre as paixões da alma, a tristeza, a raiva, o desejo desenfreado, mas não é o corpo quem peca, quem peca é a vontade, ou seja, os pecados são da alma, pois não é o corpo que deseja, quem deseja é a alma, ou seja, o corpo não produz as dores do mundo. Entretanto, para reconhecer as afecções corporais, a sensacão utiliza a memória, onde se encontram ocultadas as imagens que fazemos das coisas que não vemos, segundo Agostinho até mesmo os afetos estão memória. De sorte que, os ritmos da sensacão são realizados pela memória (*mus.*, VI, 6, 16), contudo mesmo no silêncio e, sobretudo no sono, recordo as paixões da alma no corpo como se a alma estivesse em plena atividade resistindo ou consentindo as paixões do corpo.

O percurso que se faz no itinerário da alma racional ao conhecimento de Deus no livro sexto do *De musica*, estimula Agostinho a buscar na tradiçã pitagórica a noçã de número como princípio imaterial e ordenador das coisas. Na tradiçã pitagórica, o número é o fundamento do movimento e da harmonia, portanto, gerador da ordem. Através da ordem percebida por meio dos números, pode-se obter um conhecimento racional de ritmos e movimentos no qual nossos

sentidos são capazes de perceber e experimentar. Os sentidos percebem os movimentos dos ritmos quando necessitam ativar os vestígios da harmonia superior que estão expressos no espírito (ORTEGA, 1988, p. 54). Todavia, os números⁷ presentes na alma não podem ser produzidos apenas pelo corpo, mas sim devem estar em sintonia com o sentido interior.

De igual modo, a memória contém as noções e as regras inumeráveis dos números e das dimensões. Não foram os sentidos quem nos gravou estas ideias, porque estas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem gosto, nem são táteis. Quando delas se fala, ouço os sons das palavras que as significam. Mas os números são uma coisa e as ideias que exprimem, outra; os primeiros soam diferentemente em grego e em latim. Porém as ideias nem são gregas nem latinas, nem de nenhuma outra língua. “[...] Mas esses números com que contamos são bem diferentes: não são as imagens dos números sensíveis. Por conseguinte, são mais reais” (Cf. *Confissões* X 12, 19, p.463).

REFERÊNCIAS

AUGUSTIN. *Dialogues Philosophiques – IV La Musique – De Musica Libri Sex*. Texte de L’edition Bénédictine, introduction, traduction et notes de Guy Finaert, A.A. Paris: Desclée, de Brouwer et Cie, 1947.

_____. *La Genèse au sens littéral en douze livres*. I-VII; VIII-XII. Traduction, introduction et notes par p. Agaësse et A. Solignac. Paris: Études Augustiniennes, 2001.

_____. *Diálogo sobre a Música*. Tradução, introdução e notas por Claudiberto Fagundes. Porto Alegre, RS: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2014

_____. *Diálogo Sobre a ordem*. Tradução, introdução e notas de Paula Oliveira e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.

_____. *Confissões*. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. 2ª ed. Edição bilingue português/latim. Lisboa: Nacional-Casa da Moeda, 2004.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Santo Agostinho*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

BREHIER, Emile. *La Filosofía de Plotino*. Traducción de Lucía Piossek Prebisch. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1953.

⁷ A noção de número retrata basicamente a antiguidade pitagórica e permanece na filosofia até a idade média. No aspecto ontológico, os números são as leis das coisas: todo movimento sensível está sujeito ao número e ao ritmo. Diz Agostinho, quando se investiga a grandeza da alma, sua imortalidade e outras altíssimas verdades, recorre-se a ajuda da matemática. O número se relaciona com a beleza e com a harmonia e, portanto, com o aspecto racional do cosmos. Para Agostinho, o número é a ponte entre o mundo sensível e o mundo inteligível. E por isso, os seres formam como um magnífico poema. Cf. CAPANAGA, Victorino. *Obras de San Agustín, Introducción general y primeros escritos*. Ed. bilingue. Vol I. Trad. y org. Victorino Capanaga. Madrid, BAC, 1994. p. 52-53.

- CAPANAGA, Victorino. *Obras de San Agustin. Introducción general y primeros escritos*. Ed. bilingue. Vol I. Trad. y org. Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1994
- FAGUNDES, Claudiberto. *Notas introdutórias do De musica, diálogos filosóficos de Agostinho de Hipona*. Tese doutoral. Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRS, Porto Alegre, 2014
- GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2010
- GILSON, Étienne e BOEHNER, Philotheus. *Filosofia Cristã*. Tradução e nota introdutória de Raimundo Vier. 12 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009
- MAMMÌ, Lorenzo. Deus cantor. In: *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- MAMMÌ, Lorenzo. *Santo Agostinho, o Tempo e a Música*. 1998. 432 fs. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, 1998.
- ORTEGA, Alfonso. *Notas introdutórias de La Musica. Obras completas de San Agustín*. Ed. bilíngue latim/espanhol, Vol 34. Madrid, 1988.
- PLOTINO, Enéada V, 8 [31]. Acerca da beleza inteligível. Tradução, introdução e notas de Luciana Gabriela E. C. Soares. *Kriterion*, n. 107, Junho/2003.
- ROSA, José M. Silva. *Da Ambiguidade da Música na Antiguidade tardia e no pensamento de Sto. Agostinho*. Lisboa: LusoSofia, 2004.
- TRAPÉ, Agostino. *Agostinho, o homem, o pastor e o místico*. Tradução de Francisco Evaristo Marcos e Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Scripta Publicações, 2017.

Recebido em: 07-01-2019

Aceito para publicação em: 14-12-19

O CUIDADO EM HEIDEGGER COMO APROFUNDAMENTO DA INTENCIONALIDADE HUSSERLIANA

CARE IN HEIDEGGER AS A DEEPENING OF HUSSERLIAN INTENTIONALITY

ANA CARLA DE ABREU SIQUEIRA¹

Universidade Federal do Ceará (UFC/FUNCAP) – Brasil
carladeabreus@gmail.com

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar a intencionalidade e sua modificação na filosofia de Martin Heidegger em relação ao pensamento de Edmund Husserl. Realizamos uma pesquisa que inicia na teoria husserliana da intencionalidade como um elemento fundamental da consciência. Em seguida, apresentamos como a fenomenologia heideggeriana se transformou com o apoio da hermenêutica e como ela se distanciou das teses fenomenológicas de seu professor. Por último, mostramos qual a definição que Heidegger atribui à intencionalidade e como a estrutura ontológica chamada cuidado é um aprofundamento deste conceito, o que lhe atribui uma rica significação diante das teorias modernas que ainda estavam bastante evidentes na filosofia de Husserl.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência. Cuidado. Heidegger. Husserl. Intencionalidade.

ABSTRACT: *The present paper has as its purpose to analyze intentionality, and its modification, in the philosophy of Martin Heidegger in relation to Edmund Husserl's thought. We conduct a research that begins with Husserl's theory of intentionality as a fundamental element of consciousness. Then, we present how Heideggerian phenomenology was transformed with the support from hermeneutics and how Heidegger distanced himself from the phenomenological theses of his professor. Finally, we show the definition that Heidegger attributes to intentionality and how the ontological structure called care is a deepening of this concept, which gives it a rich meaning in the face of modern theories that were still quite evident in Husserl's philosophy.*

KEYWORDS: *Consciousness. Care. Heidegger. Husserl. Intentionality.*

INTRODUÇÃO

Fundamento do método fenomenológico, o conceito de intencionalidade é carregado de dificuldades específicas. Uma delas reside na sua própria fluidez, uma vez que ele se transforma desde o período medieval até a hermenêutica de Martin Heidegger, passando pelo lugar essencial que ocupou na fenomenologia de Edmund Husserl. Enquanto este sustentou que intencionalidade e consciência são termos equivalentes, seu aluno mais célebre identifica a intencionalidade com a estrutura do cuidado (*Sorge*) e coloca o *Dasein* como elemento principal da fenomenologia. Sem nos aprofundarmos em seus antecedentes medievais, mencionamos brevemente a importância e o rigor inerentes ao conceito tal como

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC/FUNCAP).

foi apropriado pelo filósofo e psicólogo Franz Brentano, de quem Husserl foi discípulo.

No sentido medieval, a intenção (*intentio*) era a categoria que exprimia a tentativa de possuímos algo que fazia parte da consciência e, através dela, o sujeito imperfeito buscava alcançar a concretização de sua potência pela apreensão total do fenômeno ao qual se dirigia. No comentário de Michelle Cabral: “A intenção deseja possuir o objeto, deseja concluir o que em potência já está na consciência, é uma constante busca pelo *télos* da intenção.” (CABRAL, 2010, p. 122). Tal capacidade atribuía um aspecto moral à intenção, pois buscava realizar fins com perfeição. O conceito ressurgiu em Brentano a partir da sua tentativa de diferenciar fenômenos físicos – aqueles que possuem extensão – e fenômenos psíquicos – representações, ideias e emoções. Na fenomenologia, essa característica de não possuir extensão é chamada de inexistência intencional.

Segundo André Leclerc, “o prefixo ‘in-’ é um prefixo de localização (existir *em*) e não de negação.” (LECLERC, 2015, p. 2). Como exemplo, ele explica que, em uma fotografia, a pessoa in-existe: vemos seus traços, seu sorriso e seu corpo, mas ela não está concretamente ali na imagem diante da nossa presença. Mesmo assim, podemos nos dirigir a esse “objeto”. Brentano já havia afirmado que a consciência é uma atualidade, um ato psicológico que tem como conteúdo algum objeto transcendental ou imaginado. Os objetos nunca seriam criações da subjetividade, mas somente nivelados por ela e, portanto, nós lhes atribuímos significados. Todo pensamento se refere a um objeto pensado, todo amor a um objeto amado, todo julgamento a um objeto julgado, toda lembrança a um objeto lembrado (HUSSERL, 2006, p.190).

Com um entendimento próximo ao que encontramos na interpretação de Husserl, a referência intencional é apresentada por Brentano “como a propriedade da consciência de ser consciência de algo, a capacidade de se dirigir para um objeto ou, em outras palavras, de ter um conteúdo mental que seja representado, julgado, amado ou odiado.” (MARIANI, 2017, p. 19). Todavia, a teoria de Brentano recebeu críticas justamente porque ainda estava bastante conectada à psicologia. Emanuele Mariani comenta que, apesar de central, a intencionalidade jamais foi uma categoria fixa durante a tradição e assim explica sua evolução:

Centro de gravitação e, ao mesmo tempo, condição de possibilidade da própria fenomenologia, a intencionalidade se atesta explicitamente em todo o seu alcance desde a primeira reflexão de Husserl, que herda e transforma um conceito de origem brentaniana; um conceito que o próprio Brentano recupera da tradição escolástica através de uma leitura de Aristóteles destinada a reativar o sentido fundamental, isto é, fundador, da experiência [...] para o dizer em termos ainda mais abrangentes, como a imposição de um sentido que atribuímos ao mundo onde vivemos; como aquilo que permite que as coisas nos apareçam de uma forma ou de outra, e aquilo a partir do qual as “próprias coisas” prescrevem para a consciência a multiplicidade dos seus modos de doação. (MARIANI, 2017, p. 18-9).

Husserl deixa de lado as significações morais e psicológicas para situar o conceito como elemento fundamental do processo de conhecimento e, em consequência, para auxiliar a fenomenologia a alcançar o estatuto de ciência rigorosa. É certo que a consciência alcança uma posição basilar na sua filosofia e se torna o principal critério para todo saber (ZAHAVI, 2015, p.67). Mas isso só é possível na medida em que a sua relação com a intencionalidade lhe dá um caráter de transcendental, ou seja, é capaz de sustentar a evidência por meio de um retorno ao fenômeno. A fim de compreendermos a intencionalidade, exploramos inicialmente a concepção husserliana. De antemão, esse passo requer entendermos a tarefa da consciência e da redução, inserindo esses conceitos no quadro do pensamento de Husserl.

Em seguida, confrontamos as ideias de Heidegger com a fenomenologia de Husserl e no que sua própria fenomenologia evolui em relação àquela proposta por seu professor. Isso acontece nomeadamente por meio do desenvolvimento da hermenêutica e sua identificação com uma ontologia. Assim, mostramos aspectos usuais de um conceito do qual fazemos uso cotidiano, mas cuja relevância passa despercebida. Embora a intenção não seja restringir a fenomenologia husserliana a uma obra específica, a escolha do texto *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913) é justificada pela crítica do próprio autor e de alguns intérpretes a *Ideias I* no que diz respeito ao desenvolvimento e à exploração do método (ZAHAVI, 2015, p. 65).

Por fim, exploramos o cuidado, uma constituição ontológica da existência humana. Apesar de ter um sentido unitário (PASQUALIN, 2016, p.39), é articulada pelas várias estruturas próprias ao *Dasein* – tais como a compreensão e a afetividade, como veremos adiante. Além disso, visto que o *Dasein* é um ente inacabado e que tem à sua disposição inúmeras possibilidades, ele é sempre abertura ao que ainda precisa cumprir e escolher, aos outros e aos eventos do mundo. O cuidado, que é o modo de ser de quem está sempre na preocupação e no envolvimento, é em si mesmo intencional e permite a renovação da intencionalidade na filosofia heideggeriana.

I CONSCIÊNCIA E INTENCIONALIDADE NA FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Nas primeiras linhas de *Ideias I*, Husserl define a fenomenologia pura como “uma ciência essencialmente nova, distante do pensar natural em virtude de sua peculiaridade de princípio [...]. Ela se denomina uma ciência de ‘fenômenos’” (HUSSERL, 2006, p.25). Trata-se de um método descritivo dos fenômenos e das experiências a partir das vivências do sujeito. Segundo Edith Stein (2018, p. 217) existe um falso entendimento de que a fenomenologia se ocupa da aparência; de certo, seu interesse reside nas essencialidades. Apoiado no mesmo interesse, Husserl fala de uma ciência eidética cuja tarefa é explicitar a própria essência de um indivíduo e dos fenômenos (HUSSERL, 2006, p.28). E uma vez que ela não investiga fatos nem busca resultados mensuráveis, ele afirma que:

[...] a fenomenologia tem por essência de reivindicar o direito de ser filosofia 'primeira' e de oferecer os meios para toda crítica da razão que se possa almejar; e que, por isso, ela requer a mais completa ausência de pressupostos e absoluta evidência reflexiva sobre si mesma. Sua essência própria é a realização da mais perfeita clareza sobre sua própria essência e, com isso, também sobre os princípios de seu método. (HUSSERL, 2006, p. 144).

Sua pretensão teria sido radicalizar a pergunta sobre os conceitos fundamentais para formular uma ciência rigorosa que evitasse as falhas da psicologia e da tradição filosófica. Contudo, aquilo que a define é muito mais do que essa capacidade de voltar-se para os fenômenos. A exclusividade deste método diante daqueles adotados por outras ciências reside na descrição dos fenômenos a partir da *consciência*, cuja característica primordial é encontrar a verdade sem sofrer influências de qualquer relativismo, tais como o psicologismo ou o historicismo (STEIN, 2018, p. 217). Assim, os elementos que formaram a base para o projeto husserliano foram: a ênfase na subjetividade e suas vivências; a consciência que presentifica o objeto através da redução fenomenológica; a noção de que o mundo e toda forma de transcendência dependem do sujeito.

Enquanto a subjetividade é imanente e depende apenas de si, o mundo e todos os seus elementos carecem do sujeito (ZAHAVI, 2015, p. 71). Por essa razão, qualquer reflexão sobre a intencionalidade só se pode realizar a partir do entendimento prévio desses termos. Para Husserl, a consciência é formada por atos diversos, tais como percepção, imaginação, valoração, volição etc., além de se constituir por vivências que orientam o sujeito em direção aos fenômenos. Ela é essencial na medida em que dá sentido aos vividos e possibilita todas as experiências antes mesmo de nos darmos conta disso (MARIANI, 2017, p. 27).

Antes de falarmos que temos consciência de algo, existe uma definição mais ampla que resume o próprio existir por meio do fluxo de sensações e da inteligibilidade. Em outras palavras, estamos dotados de uma vivência anterior a toda vivência intencional, a saber, o viver na sua originalidade e o qual Descartes traduziu na ideia de que o pensamento é uma obviedade². Devido a esse caráter, o *eu* puro se assemelha bastante ao *cogito* cartesiano. Todavia, a diferença fundamental entre este eu puro e o *cogito* é que, para Husserl, não basta que o homem tenha a consciência de si: nós temos consciência *de algo*. E o que marca essa ligação entre a dimensão subjetiva e os objetos é a intencionalidade.

² Através da dúvida e ao colocar em suspeita aquilo que fora previamente considerado como uma certeza adquirida, seja no sono ou na vigília, Descartes analisa o modo como os objetos se manifestam para o sujeito e como o sujeito percebe a si mesmo. Ele nos inspira a abandonarmos todas as opiniões que estejam marcadas por qualquer traço de dúvida até que encontremos algo certo, um ponto fixo que se transforme no solo de onde surgem opiniões seguras. Mas a partir do momento em que o sujeito projeta qualquer possibilidade da dúvida, já está exercitando o pensamento – atributo que o acompanha e determina em qualquer ocasião. A primeira certeza e a evidência resultaram no *cogito*, segundo o qual no instante em que o sujeito questiona, duvida, compara informações e escolhe, ele pensa. Assim, Descartes admite que o homem é “uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão” (DESCARTES, 1987, p. 94).

De acordo com Husserl, a intencionalidade é a propriedade dos vividos e do *cogito*, mas também o principal tema da fenomenologia. Ele defende que: “A intencionalidade é aquilo que caracteriza a consciência no sentido forte, e que justifica ao mesmo tempo designar todo o fluxo de vivido como fluxo de consciência e como unidade de uma única consciência.” (HUSSERL, 2006, p. 190). Para elucidar como essa categoria se tornou indispensável para a doação de sentido, Husserl apresenta a redução fenomenológica como atitude que suspende ou coloca entre parênteses o mundo natural e toda objetividade. Seu propósito é dar prioridade aos atos da consciência e sua capacidade de apreensão, uma vez que a consciência é apodítica.

Com a *epoché*, ele afirma a existência do mundo e seus elementos, porém, sua validade depende de noções estabelecidas pelo sujeito, ao invés de se apoiar nos juízos elaborados pelas ciências que se referem ao mundo através de experimentos. Daí o uso da famosa expressão “para as coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*): o que se deve pôr fora de circuito são os fatos para que a essência dos fenômenos fique em evidência (HUSSERL, 2006, p. 83-4). Husserl se concentra no eu puro e mostra que a consciência intencional é a região do ser, definindo-se também como a condição de possibilidade do verdadeiro conhecimento. Essa nova orientação é conhecida como orientação fenomenológica.

Pôr o mundo em parênteses é descrevê-lo como aparece na consciência e voltar-se para os fenômenos. A orientação fenomenológica traz com ela objetividades, o que faz com que a consciência seja denominada de consciência transcendental (HUSSERL, 2006, p. 83). Isso significa que ela é sempre consciência de algo: coisas materiais, obras de arte, objetos que estão na imaginação ou na memória, valores, sensações, corpos, lugares, pois os fenômenos aparecem de forma direta na percepção ou apenas potencialmente. Como diz o pensador, “as coisas pairam diante de nós em caracterizações distintas, como coisas reais, possíveis, fictícias etc.” (HUSSERL, 2006, p. 88). Se a consciência se volta para os objetos percebidos na realidade e nas lembranças, na imaginação e nas possibilidades, significa que perceber é sempre perceber algo, lembrar é lembrar algo, se importar é se importar com algo, pensar é pensar em algo.

Em outros termos, todos os atos intencionais se voltam para algum objeto correlativo, ainda que não exista uma correspondência concreta entre o processo psíquico e o objeto em questão. No caso da imaginação, qualquer um pode pensar em entidades que não foram comprovadas na realidade, tais como um unicórnio ou sereias. Desse modo, podemos afirmar que há sempre umnexo entre a consciência e algum objeto ou uma vivência. Ela é consciência de algo em todos os atos: não amamos algo aleatoriamente, mas algo desejável; sempre pensamos em algo; estamos sempre a julgar um objeto correlativo e assim por diante. Nossos atos de consciência direcionados a uma obra de arte, por exemplo, sempre estão acompanhados por um julgamento estético.

Husserl conclui que perceber é um comportamento distinto de conduzir o *eu* pensante fisicamente a um objeto. A percepção é um modo de agir orientador em todas as nossas ações cotidianas. Portanto, todos os comportamentos, atos, experiências e percepções são intencionais; ou seja, sempre está pressuposta a

correlação do sujeito com algum objeto. A intencionalidade é um ato da consciência em sintonia com a objetividade a fim de abrigar todo sentido e assim, a intenção se volta para os dados da consciência (intencionalidade imanente) e para os objetos que ultrapassam a consciência (intencionalidade transcendental).

Fica evidente que o mundo e seus objetos existem, mas eles passam pela mente e, na medida em que afetam o sujeito, estão necessariamente em correlação com a consciência pura. Essa postura gera um modelo específico de idealismo, chamado de idealismo transcendental. Dizer que o objeto é real significa impedir sua transformação em algo imanente a consciências específicas e de caráter pessoal. Husserl não pretendia “converter todo o mundo em ilusão subjetiva e se lançar nos braços de um ‘idealismo berkeliano’” (HUSSERL, 2006, p. 129). A intencionalidade jamais é uma categoria estritamente idealista, pois ela precisa da relação com o objeto para trabalhar e isso faz com que sempre exista uma ligação necessária entre seres humanos e o mundo. Sobre as descobertas da orientação ao mundo, Husserl afirma que:

Na orientação natural não se podia ver mesmo outra coisa que o mundo natural. Enquanto não fora reconhecida a possibilidade de orientação fenomenológica e não fora desenvolvido o método de trazer à apreensão originária as objetividades que com ela surgem, o mundo fenomenológico tinha de permanecer um mundo desconhecido e até quase impresentido. (HUSSERL, 2006, p. 84-5).

Se eu afirmo que experimento o mundo mesmo a partir da minha consciência e das minhas possibilidades³, já estou afirmando que existe uma realidade a ser experimentada. Logo, a realidade do mundo é um dado ontológico e me faz escapar de qualquer idealismo radical. Mas o mundo e seus fenômenos só têm validade ao tomarmos a consciência como ponto de partida. A redução é a atitude que põe entre parênteses as teses sobre qualquer objetividade que faz parte do mundo natural disposto ao sujeito. Ao mesmo tempo, ela permite reconhecer a experiência transcendental, uma vez que os objetos são tomados como aparecem para a consciência e, portanto, como parte da realidade que experienciamos. Porém, não podemos confundir essa postura de suspensão com a eliminação da realidade devido a uma mudança radical onde a consciência, “que tinha permanecido até aí velada, é descoberta como a condição subjetiva da possibilidade de toda manifestação.” (ZAHAVI, 2015, p. 70).

Isso significa que os fenômenos se mostram na consciência autônoma e até mesmo o mundo é reduzido a um objeto para o sujeito por meio de uma atitude reflexiva. Em consequência, assumimos um compromisso pelo qual realizamos um novo encontro com o mundo e com a realidade, transformando-os em fenômenos puros. Enquanto a atitude natural extrai propriedades do mundo e seus elementos, a fenomenologia é descritiva e conhece a coisa mesma depurada dos ideais

³ Nas *Meditações cartesianas* (1931), toda intencionalidade possui um horizonte formado por diversas posições de percepção. Ou seja, os significados daí apreendidos podem se modificar de acordo com meu ponto de vista e isso me oferece várias possibilidades. (HUSSERL, 1960, p. 44).

trazidos pelas ciências. O conhecimento se realiza pela reflexão, a qual consiste em todo ato de apreender e analisar um fluxo de vividos, incluindo aí a própria consciência. E a intencionalidade é a condição do acesso às coisas mesmas, é a estrutura que nos transforma em transcendentais e impede que fiquemos enclausurados em nossa interioridade.

O que marca essa capacidade de transcender? Segundo Husserl, a percepção é o modo de acesso imediato ao objeto real. Como exemplo, ele acredita que, quando eu considero uma árvore, em vez de se tratar exatamente de uma representação minha, ela é o próprio objeto da percepção que tem um efeito causal sobre mim. De maneira semelhante, se imagino um unicórnio, também realizo um ato intencional porque um unicórnio é um objeto transcendente que só tem significado para mim no momento em que tomo consciência dele. Quando o objeto está ausente e até mesmo é algo absurdo, notamos que a intenção é independente da existência concreta de objetos. Como diz Husserl, a “coisa percebida pode existir sem que seja percebida, sem que nem mesmo se tenha potencialmente consciência dela” (HUSSERL, 2006, p. 98).

Logo, não estamos diante de um idealismo clássico, pois o objeto na sua forma física nem sempre é percebido e ainda continua a existir independente da percepção subjetiva. Mesmo assim, Husserl colocou o sujeito transcendental como o suporte de todo saber e então, a intencionalidade se transformou na estrutura sem a qual nossos processos mentais seriam vazios de sentido. Os processos mentais, denominados de vividos, são necessariamente intencionais e dependem de duas estruturas: *noese* e *noema*. Respectivamente, esses termos indicam o ato ou vivência intencional e o seu objeto correlativo que está além ou fora do ato.

Husserl demonstra essa teoria de apuração do vivido através da postura de estar diante de uma árvore em flor: se eu olho para a árvore de acordo com a orientação natural, posso afirmar que estou diante de algo real e a percepção que me permite apreendê-la é um estado psíquico que faz parte de mim. Nesse caso, haveria uma árvore efetiva e aquela criada pela consciência. Por sua vez, na orientação fenomenológica, a relação entre o ato de perceber e o percebido (a própria árvore) é conservada após a redução. Se o seu tronco é derrubado, ela continua sendo o mesmo objeto experimentado pela minha consciência após a suspensão dos juízos. Em vez de ser criação da mente, um objeto solto ou resultado de alguma alucinação, a macieira é a coisa mesma e a percepção é a vivência originária que me permite tomar conhecimento da árvore⁴.

Com esse exemplo, Husserl mostra que a redução e a apuração dos vividos escapam de toda espécie de ilusão que faz o olhar humano esquecer os detalhes e riquezas pertencentes ao mundo real. Assim, *noese* e *noema* constituem o pensar e o pensado, o amar e o amado, o desejar e o desejado, o julgar e o julgado. Diante dessas elucidações, é possível concordar que a intencionalidade é central

⁴ “A árvore *pura e simples*, a coisa na natureza, é tudo menos esse *percebido de árvore como tal*, que, como sentido perceptivo, pertence inseparavelmente à percepção. A árvore pura e simples pode pegar fogo, pode ser dissolvida em seus elementos químicos etc. Mas o sentido – o sentido *desta* percepção, que é algo necessariamente inerente à essência dela – não pode pegar fogo, não possui elementos químicos, nem forças, nem qualidades reais” (HUSSERL, 2006, p. 206).

para a radicalização do conhecimento. De fato, a fenomenologia husserliana trouxe ganhos relevantes e poderíamos trazê-los para nossas experiências: colocamos à mostra nossas operações fundamentais e prestamos atenção às coisas mesmas, ou seja, aos fenômenos para os quais geralmente nos esquecemos de dar muita atenção na vida cotidiana.

De acordo com Cabral, o pensador “defende que somente através de tal mudança de foco, poder-se-á abrir acesso inaugural ao solo fenomenológico de investigação, no qual as próprias questões se radicalizam e assumem novos contornos de sentido” (CABRAL, 2010, p. 137). Dessa forma, podemos entender a relação entre um ato (por exemplo, o perceber), o objeto intencional (o percebido) e nosso comportamento nesta relação (ZAHAVI, 2015, p. 75). E pela suspensão da atitude natural que tomamos diante do mundo e dos objetos, descobrimos em nós mesmos novas formas de teorias a partir da relação com os fenômenos, ao invés de exclusivamente partirmos de pressupostos oferecidos pelas ciências positivistas ou pelas informações que chegam até nós com uma frequência cada vez mais ampla.

Porém, como determinar alguma condição de verdade pela consciência, se algo pode variar de acordo com o contexto histórico e nossas situações de mundo? A depender dessas variações hermenêuticas, algo pode ser temido por uns e desejado por outros, ser conhecido por uns e incompreensível aos outros. É certo que a intersubjetividade aparece como um elemento importante para não cairmos em um idealismo tradicional, pois este mundo que suspendemos é também um mundo compartilhado. Além disso, pode-se dizer que, como eu tenho um corpo, sou capaz de ter experiências que identificam o outro como uma corporeidade e, portanto, enquanto um sujeito transcendental. Husserl deixou de fora das suas reflexões a condição histórica e a temporalidade que guiam o processo de conhecimento, enquanto Heidegger desenvolveu essa questão a partir de uma fenomenologia hermenêutica e colocou o *Dasein* no lugar privilegiado anteriormente ocupado pela consciência.

2 HEIDEGGER E A APROXIMAÇÃO ENTRE FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA

No breve texto *Meu caminho para a fenomenologia* (1963), Heidegger mescla filosofia e biografia para explicar o desenvolvimento do método fenomenológico sob uma perspectiva que se identifica com a hermenêutica e a ontologia. Embora com uma compreensão inicial limitada do tema e sem saber ao certo o que lhe fascinava (HEIDEGGER, 2009, p. 86), o jovem Heidegger se afastou da teologia e persistiu nos estudos da fenomenologia em busca de possíveis respostas para as lacunas que teriam sido deixadas pela tradição moderna. Interessavam-lhe o “ver fenomenológico”, ou seja, a aplicação do método aos problemas urgentes nascidos na metafísica e, de maneira particular, as investigações de Aristóteles e sobre a filosofia aristotélica em torno do conceito de ente.

O contato entre Heidegger e Brentano foi essencial para a construção de sua fenomenologia, assim como foi decisiva a relação que desenvolveu com

Husserl. Ele despertou para seus estudos filosóficos por meio da dissertação de Brentano, intitulada *Sobre o significado múltiplo do ente segundo Aristóteles* (1862). Segundo Franco Volpi, a metafísica aristotélica possivelmente já abrigava uma unidade do ser a partir da qual os entes se manifestavam de múltiplas formas e, “como a indagação de Brentano põe em evidência, o ente se diz de múltiplos modos” (VOLPI, 2013, p. 44). Apesar do rompimento com a tradição transcendental, as teorias heideggerianas certamente foram beneficiadas pelo pensamento husserliano, criticado por seu aluno devido às semelhanças mantidas com a filosofia cartesiana. Com isso, ele desenvolveu ideias próprias e modificadas em relação ao que foi exposto por Husserl e Brentano.

Para entendermos o que Heidegger quis dizer com o termo fenomenologia, partimos dos dois conceitos componentes da palavra, fenômeno e *logos*. A palavra fenômeno significa “*o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto” (HEIDEGGER, 2012, p. 103). Essa revelação acontece sem possíveis modificações, uma vez que o *Dasein* não faz representações e projeções estritamente subjetivas sobre qualquer fenômeno, na medida em que isso retiraria sua condição fundamental de permanecer acessível em seu modo genuíno de ser. O termo *φαινόμενον*, em sentido mais amplo e original, designava o que se mostra. Dentro desse sentido, o significado privativo de fenômeno é aquilo que parece ser e para o qual muitas vezes nosso autor usa o nome de aparência.

Ele afirma que fenômeno “é sempre somente o que constitui ser, mas ser é cada vez ser de ente e, assim, para que o ser possa ser posto-em-liberdade, é preciso então que o ente ele mesmo se apresente corretamente” (HEIDEGGER, 2012, p. 125). Porém, o ser geralmente está oculto e também existe a multiplicidade do aparecimento dos entes. Heidegger converteu o *ser* na questão fundamental de *Ser e tempo* (1927), mas também foi relevante questionar o discurso construído sobre os fenômenos. Assim, ele investigou a palavra *logos*, pois seus significados comuns – razão, enunciado, conceito, fundamento e juízo – se modificaram bastante na tradição filosófica. Para ele, a definição mais aproximada de *logos* seria fala ou discurso (*Rede*).

Em vez de estar limitado a uma ligação entre imagem e som ou de servir como uma ponte de concordância, “o discorrer (o fazer-ver) tem o caráter do falar, da proferição vocal em palavras” (HEIDEGGER, 2012, p. 115). Sua tarefa é revelar algo como algo através das palavras e permitir o acesso às coisas mesmas. Para a análise de *λόγον*, que indicava o acesso ao ente e ao ser, Heidegger partiu do sentido fundamental do verbo *λέγειν* do qual o termo fora substantivado. A ideia que subjaz a esse verbo “significa dizer e falar” e se aproxima do termo alemão *legen*, “colher, recolher, escolher, o latim *legere*, no sentido de apanhar e juntar” (HEIDEGGER, 2006, p. 184). Quem faz uma colheita, precisa reunir os frutos e *fazer aparecer*, manifestar, revelar, deixar-ser.

Mas quando algo permanece encoberto, o acesso ao ente é limitado ou a coisa em questão é proposta de maneira diferente daquilo que ela realmente é, os conceitos e proposições articulados no discurso deixam de cumprir a tarefa primordial da fala. Essa reflexão heideggeriana sobre a verdade antecede as teorias

desenvolvidas no parágrafo 44 de *Ser e tempo*, no qual ele discute a verdade como *aletheia* ou desvelamento. Isso não quer dizer que, por ser verdadeiro ou falso, o discurso seja capaz de determinar o que é verdade ou falsidade. A própria ideia de que o fenômeno é aquilo que se mostra pressupõe uma semelhança com o desvelamento, com a tarefa de deixar fazer ver os entes. A partir da composição dos termos fenômeno e *logos* está dado que:

O termo “fenomenologia” exprime uma máxima que pode ser assim formulada: “às coisas elas mesmas!” [*zu den Sachen selbst!*], em oposição a todas as construções que flutuam no ar, aos achados fortuitos, à assunção de conceitos só em aparência demonstrados, às perguntas só aparentemente feitas e que são transmitidas com frequência ao longo das gerações como “problemas”. (HEIDEGGER, 2012, p. 101).

O método faz ver o que se mostra e serve para falarmos daquilo tal como aparece, a fim de irmos além das aparências. No lugar de uma ciência rigorosa com um objeto concreto e específico, portanto, o método se transforma em um caminho de acesso e investigação. Voltar-se para as coisas mesmas é interrogar *como* elas se manifestam e quais os seus modos de ser. Nas palavras de Irene Borges-Duarte, o método fenomenológico entrou nas investigações heideggerianas por “ter sido capaz de tematizar a questão da ‘via de acesso’ ao objeto: a problemática de ‘como’ se constitui o sentido de objeto, na medida em que este ‘como’ é inerente ao próprio sentido” (BORGES-DUARTE, 2003, p. 93). Diante disso, a fenomenologia é reconhecida em uma nova condição, a saber, enquanto um caminho de pensamento e com uma pretensão de orientação.

Heidegger teria admitido que tudo o que se mostra é recebido por algum ponto de vista, o qual existe justamente a partir da familiaridade que cultivamos com os fenômenos e o próprio mundo. Para ele, a posição que adotamos “é ela mesma algo histórico, ou seja, inseparável do ser-aí [...], ninguém é em-si quimérico e fora do tempo” (HEIDEGGER, 2011b, p. 89). Caberá a cada um reavaliar se as teses utilizadas são consideradas adequadas ou insuficientes à proposta de investigação que está em curso. Tal exercício de desconstrução permite chegarmos aos fundamentos dos temas investigados e atingirmos aquilo que está encoberto: o ser dos entes. Assim, o método fenomenológico é caracterizado pela desconstrução, isto é, um passo para trás que tem por objetivo se aproximar do significado originário e elementar dos conceitos tradicionais.

E justamente ao buscar libertar o horizonte de acesso ao ser, a fenomenologia é ontologia, cujo desenvolvimento depende de um exercício constante de interpretação. As condições de possibilidade de interpretação dos fenômenos se realizam porque o ser-aí coloca a si mesmo e o ser em geral como temas de pesquisa antes de compreender os entes. Essa preocupação com o ser – com o ser em geral, mas também com o próprio ser de quem levanta essa questão e com o ser dos entes – colocou Heidegger diante de um novo processo. A hermenêutica da facticidade é a autointerpretação que realizamos sobre nós mesmos e “só é possível como a explicação do *Dasein* mesmo, o tipo de ente ao qual a compreensão pertence” (HEIDEGGER, 1979, p. 356).

Segundo Heidegger, interpretar é expressar teorias sobre as descobertas adquiridas em determinado contexto e elaborar as “possibilidades projetadas” (HEIDEGGER, 2012, p. 421) no entendimento prévio. Para compreendermos o ente em seu modo de ser, também devemos reconhecer que as coisas que se mostram não são estritamente avaliadas naquilo que está imediato, mas também na possibilidade de desvelar algum sentido encoberto. Heidegger propõe superarmos o rigor da cientificidade, o paradigma da subjetividade pura e a *epoché*. Nesse caso, a fenomenologia heideggeriana evita a redução fenomenológica: ela não reduz a atualidade dos entes e a noção de mundo à condição de elementos da consciência, pois só apreendemos os entes a partir do nosso comportamento no mundo cotidiano, compartilhado e significativo.

Se suspendermos as teses sobre o mundo e tomarmos seus objetos como produtos da consciência, a realidade histórica será dispensada de julgamento. Por sua vez, quando Heidegger defende a postura de voltar às coisas mesmas, ele quer dizer que as referências para conhecer estão na própria história e na situação fática na qual estamos inevitavelmente inseridos. O filósofo coloca a condição de ser-no-mundo como paradigma fundamental para o conhecimento e assim, a estrutura da compreensão (*Verstehen*) ganha um significado primordial. Porém, o *Dasein* só compreende o ser a partir de si mesmo e só se compreende caso já possua uma compreensão prévia do ser. Seu primado ôntico é se diferenciar ontologicamente dos outros entes, visto que ele tem diversas possibilidades de existência e relações, além de sua capacidade de perguntar por seu próprio ser e pelo ser dos demais entes.

Participar do círculo hermenêutico⁵ é superar a fundamentação na consciência e qualquer ideal de um *a priori*. Afinal, todos nós somos históricos e cultivamos expectativas de sentido. A fenomenologia se identifica com a hermenêutica, pois cada um só é capaz de lidar com os entes e conhecê-los na sua estrutura fundamental enquanto se abre à composição do seu mundo e das coisas mesmas, sem se limitar às representações. Com a fenomenologia hermenêutica, a compreensão jamais se torna uma análise vazia ou uma busca radical pela posse de algum conhecimento absoluto. E se a consciência é sempre consciência de algo que se apresenta na sua originalidade, podemos construir algum discurso acerca do modo de ser do fenômeno.

Heidegger reconhece que fenomenologia não é ciência rigorosa ou doutrina, mas uma “possibilidade de pensamento” (HEIDEGGER, 2009, p. 93), um caminho que nos conduz para as coisas mesmas. Com a retomada do método fenomenológico em *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925) e depois

⁵ Em *Ser e tempo*, Heidegger explica o círculo hermenêutico: “Ter de determinar primeiramente um ente *em seu ser e*, sobre esse fundamento, querer fazer a pergunta pelo ser, que é isto senão andar em círculo? Já não se “pressupõe” na elaboração da pergunta aquilo que só a resposta deve trazer? [...] O “ser” foi sem dúvida “pressuposto” até agora em toda ontologia, mas não como *conceito* disponível – não como que é buscado como tal. O “pressupor” o ser tem o caráter de uma vista prévia do ser, a partir da qual o ente já-dado é provisoriamente articulado em seu ser. Essa vista dirigida ao ser provém do mediano entendimento-do-ser em que já nos movemos sempre *e que pertence afinal à constituição essencial do Dasein ele mesmo.*” (HEIDEGGER, 2012, p. 47-49).

em *Ser e tempo*, ele traz a novidade de que, no lugar da consciência, o *Dasein* é o elemento principal para a fenomenologia, pois é o único ente que está a todo instante em busca de construir um saber acerca de si mesmo, dos seus semelhantes, dos entes circundantes e do sentido do ser – embora a tarefa de conceituar o ser nunca se concretize. O ser-no-mundo é o ente que tem consciência de algo, que manipula instrumentos, faz ciência e pensa o sentido do ser. Por essa razão, o viver humano foi incorporado à própria intencionalidade.

3 A INTENCIONALIDADE ENQUANTO CUIDADO E O SALTO DA CONSCIÊNCIA AO *DASEIN*

Para explicar a intencionalidade, Heidegger se direciona ao próprio objeto de estudo e transforma sua investigação em um exemplo de análise fenomenológica. A concepção heideggeriana de fenomenologia é identificada com a própria ontologia; e esta, por sua vez, foi projetada como ontologia fundamental porque busca apreender o significado do ser e examinar seus fundamentos (HEIDEGGER, 2012, p. 99). Segundo Heidegger, é impossível existir diferença entre ontologia e fenomenologia. Em outros termos, significa apreender as coisas mesmas como se dão de maneira originária em vez de defini-las enquanto objetos da subjetividade. A base sólida para irmos às coisas mesmas jamais é confundida com uma autonomia da consciência, pois todo “ver fenomenológico” também implica uma situação histórica e variados pressupostos.

Se houvesse projeções puramente pessoais sobre qualquer fenômeno, eles perderiam a condição fundamental de se manifestarem como as coisas mesmas. Ao mesmo tempo, qualquer ente tem a capacidade de se mostrar em diferentes perfis. Essa multiplicidade do aparecimento dos entes motivou o desenvolvimento estrutural da filosofia de Heidegger e também a sua retomada da fenomenologia. Sua tentativa é perguntar sobre o sentido do ser: o que é isto, que permite que as coisas sejam? Qual é nosso ser? E “se o ente é expresso em múltiplos significados, qual será, então, o determinante significado fundamental? O que quer dizer ser?” (HEIDEGGER, 2009, p. 85).

O acesso às coisas mesmas se realiza, tal como vimos na fenomenologia husserliana, pelo trabalho da intencionalidade. Porém, na fenomenologia heideggeriana esse processo acontece no fazer cotidiano. Antes ligado profundamente à consciência, o termo ganha relevo na vida concreta sem perder seu caráter ontológico de nos pertencer. A intencionalidade é ontológica, indelével e “não é uma propriedade, a qual seria concebida da percepção e a ela pertencer em alguns casos, mas ela é como percepção *usualmente intencional*, independente de o percebido estar diante na realidade ou não” (HEIDEGGER, 1979, p. 40). Minha percepção nem sempre se dirige a algo concreto e, mesmo que eu me direcione a algum objeto concreto, nem sempre se trata de um ente que se integrará corporalmente a mim.

Por exemplo, posso me situar diante de uma ponte (HEIDEGGER, 1979, p. 41), mas posso somente falar sobre a ponte ou resgatá-la na memória. O filósofo alemão chama esse ato intencional de *Leermeinen* (HEIDEGGER, 1979, p. 54), uma espécie de objeto vazio de conteúdo corpóreo diante de mim ou que não se pode

dar por si mesmo. Assim, apesar do rompimento com o projeto de Husserl, o qual seria mais uma continuidade da filosofia cartesiana, Heidegger mantém a intencionalidade como uma estrutura fundamental para as nossas experiências de conhecimento. Todo ato de percepção é intencional, quer o objeto exista concretamente, quer seja um fruto de imaginação ou alucinação.

O filósofo ilustra o caso de estar caminhando em uma floresta e avistar um homem; ao se aproximar, ele percebe que o objeto diante dele é uma árvore (HEIDEGGER, 1979, p. 38). Portanto, a intencionalidade simplesmente está atuando, embora essa percepção direta o tenha colocado em contato com um objeto intencional que, por sua vez, mostrou-se ilusório. No lugar de uma propriedade física, o que marca o objeto intencionado – o *noema* na terminologia husserliana – é a capacidade deste ser amado, julgado, desejado, etc. Em vez de atribuir propriedades criadas por um sujeito particular, Heidegger acredita que o fenômeno pertence a um fluxo de experiências e ao mundo que é impossível suspender. Dessa forma, saber qual o conteúdo intencional e como ele está inserido em nosso campo de sentido é essencial em toda orientação fenomenológica.

A grande contribuição da tese heideggeriana da intencionalidade é não promover qualquer separação entre os atos da consciência e a dimensão fática da existência, já que o *Dasein* é um ente histórico, um ser-no-mundo com os outros e em algum contexto de experiências. Jamais experimentamos os fenômenos suspendendo o mundo e suas teses, mas sempre em determinada situação hermenêutica e em algum tempo específico. Heidegger fala da intencionalidade sem fundamentá-la na consciência e suspende o âmbito teórico para se concentrar nas experiências concretas:

Os comportamentos da vida são chamados de atos: percepção, julgamento, amor, ódio... O que ato significa aqui? Não atividade, processo, ou algum tipo de poder. Não, ato significa simplesmente relação intencional. Atos se referem às experiências vividas que têm o caráter de intencionalidade. (HEIDEGGER, 1979, p. 36).

Podemos dizer que a intencionalidade precisava de uma estrutura que destacasse nossos comportamentos práticos, baseando-se na perspectiva de realizações concretas no mundo. Ao criticar a ideia de um sujeito pensante e apresentar o *Dasein* ou ser-aí, Heidegger também expõe a existência em suas tarefas, nas ocupações e nos encontros com os outros. Para se referir ao ente que nós somos em uma condição prática, ele recorre ao cuidado. De acordo com Borges-Duarte (2010, p. 117), essa palavra resgata o sentido “do latim *cogitare*, pensar. Na forma transitiva, ‘cuidar’ é pensar: atender a, reflectir sobre – e, por isso, interessar-se por, tratar de, preocupar-se por, ter cautela com.”

O cuidado é uma estrutura fundamentalmente ontológica dos seres humanos e significa um comportamento mais amplo do que colocar o outro, o ente ou até mesmo alguma situação específica sob uma supervisão zelosa. Heidegger destaca que o cuidado pertence a toda escolha, postura e experiência humanas, designando “simplesmente o ser do *Dasein*.” (HEIDEGGER, 1979, p.

406). Na proporção em que possui as características existenciais de ser-já-em um mundo, ser-junto às coisas e ser-com os outros, o modo de ser da existência está permeado por responsabilidades, comprometimento, dedicação e preocupação. Somente o ser-no-mundo é capaz de apresentar motivos e razões para suas escolhas, o que implica atribuir importância aos seus projetos (CROWELL, 2012).

Por isso, diz-se que o cuidado está presente em todas as situações de convivência, embora não permita ao *Dasein* se colocar especificamente no lugar do outro; afinal, Heidegger não elaborou uma filosofia moral. O cuidado é inseparável da vida fática e faz parte da sua presença no mundo. Sempre que pensa e age, cada um é capaz de levar em consideração o modo de ser dos seus semelhantes em uma postura de dedicação. Para falar da cura, Heidegger se inspirou na fábula do cuidado⁶. Segundo explica, o cuidado moldou uma matéria a partir da terra (*húmus*) e então lhe conferiu um espírito a partir de Júpiter, considerado o maior dos deuses. A fábula determina que o mesmo cuidado que moldou o homem é aquele que o sustenta em toda a sua vida. Após sua morte, o corpo e o espírito retornarão aos elementos que os geraram; porém, enquanto há vida, também há cuidado.

Neste incessável estado de solicitude, o ser humano se direciona aos objetos e eventos para compreender o mundo. Produzir algo, fazer ciência, criar uma obra de arte e todas as nossas ações se sustentam em alguma descoberta prévia e interessada, um envolvimento afetivo⁷. Na leitura de Chiara Pasqualin, o que define o cuidado é:

[...] a imediata abertura ou exposição afetiva do ser-aí ao dado fenomenal originário, isto é, ao fato de que algo é e que o seu ser nos afeta. Antes de indicar a relação hermenêutico-interpretativa da existência com o horizonte fenomenal, o cuidado indica o fato de que o ser-aí se encontra passivamente exposto ao âmbito do ser pelo *medium* da afetividade. (PASQUALIN, 2016, p. 50).

Tudo o que queremos realizar está pressuposto a partir de uma ausência, de uma necessidade ou do reconhecimento daquilo que nos satisfaz (HEIDEGGER, 2012, p. 543). E em qualquer ocasião na qual o *Dasein* se direciona a *algo*, ele adota a postura de querer algo, fazer algo, lidar com algo, amar algo, pensar em algo: o cuidado acontece em função de algo e, portanto, é essencialmente intencional. Essa relação é possível na medida em que o cuidado também se refere a algo e, assim como a intencionalidade, o cuidar vai além da dimensão concreta formada por nossas relações cotidianas, pela dedicação aos outros e pelo lidar com os utensílios, a natureza e os demais entes.

⁶ No parágrafo 31 de *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Heidegger atribui a Agostinho e outros autores as origens do conceito. A fábula do cuidado também é apresentada e discutida no parágrafo 42 de *Ser e tempo*.

⁷ A afetividade (*Befindlichkeit*), substantivação do verbo *sich befinden*, significa “se encontrar” e, por isso, permite que o existente humano seja afetado por eventos que se advêm sobre ele nos aspectos físico e afetivo. Tal condição permite a qualquer um se encontrar em determinado estado de ânimo e compreensivo. O conceito abriga aquilo que experimentamos no cotidiano como uma forma particular de sentir, chamada de tonalidade afetiva ou humor (*Stimmung*).

Cuidar também significa um compromisso com as variadas expressões humanas (tais como a arte, a cultura, as ciências e o pensamento) e seus modos de ser. Em resumo, os entes recebem significados e são experimentados a partir de algum interesse despertado pelos encontros que acontecem na vida cotidiana. A reflexão heideggeriana sobre o cuidado nos indica uma dimensão prática do mundo, no qual o acesso às coisas mesmas vai além do âmbito de orientação subjetiva e teórica, para também se realizar na esfera das coisas presentes e das experiências que compartilhamos uns com os outros. Heidegger diz que o existente humano nunca percebe algo meramente, senão para se orientar no mundo e “para pavimentar o caminho no lidar com algo” (HEIDEGGER, 1979, p. 30).

Sob essa perspectiva, pode-se dizer que cuidado é intencionalidade, pois fundamenta a direção que a vida humana segue tanto nos propósitos pessoais como nas relações e ocupações que fazem parte do mundo compartilhado. Além disso, o cuidado nunca se reduz ao si mesmo porque nenhuma existência jamais alcança um estado diferenciado diante dos outros. Ex-istir é se projetar para fora da consciência e se integrar ao mundo. Isso significa que estamos inclinados a ter um pensamento do outro, compartilhamos experiências e entendemos o outro em seu modo de ser. E significa, principalmente, que Heidegger se contrapõe ao *cogito* cartesiano e à consciência husserliana, já que não há mais qualquer fundamentação do saber no *eu* puro nem os objetos do mundo são definidos como produtos da consciência. Assim, Heidegger torna vida e cuidado inseparáveis:

Tomada em sentido verbal, vida, segundo seu *sentido relacional*, deve ser interpretada como *cuidar*; cuidar por e cuidar de algo, viver cuidando de algo. Com esse caráter não se quer dizer que a vida sempre esteja às voltas com maneirismos escrupulosos. No frenesi solto, na indiferença, na estagnação – seja como for, “viver” é caracterizado por cuidar. (HEIDEGGER, 2011a, p. 103).

Se cuidar é próprio da vida, é porque faz parte de todos os acontecimentos humanos, permitindo-nos experimentar o mundo enquanto tomamos a tarefa de encontrar um sentido para nosso ser e construímos nossas condições de vida. E isso só é possível pela estrutura da intencionalidade. A existência se projeta para além de si mesma em direção aos entes, à realidade e às suas possibilidades. O cuidado é um vínculo com o ser, uma experiência inseparável da vida e até mesmo lhe atribui significado. Toda tentativa de encontro com o ser é um ato intencional, uma vez que, quando nos direcionamos a algo, também estamos em busca de interrogar sobre a coisa mesma em seu modo de ser. A intencionalidade é substancial porque ela caracteriza o momento em que o *Dasein* sai de si mesmo em busca de algum conhecimento válido.

Portanto, a fenomenologia heideggeriana não realiza uma *epoché*, visto que só apreendemos os entes a partir do nosso comportamento no mundo cotidiano, prático e significativo. Com a redução eidética, a própria realidade histórica é dispensada de julgamento em nossas atividades e a consciência se transforma em uma evidência. Por seu turno, Heidegger descobriu na historicidade o âmbito que

constitui uma base indispensável para conhecermos algo, visto que partir da vida fática permite que as coisas mesmas apareçam na região aberta a possibilidades, acontecimentos e modificações histórico-temporais. E essa postura só é possível através do cuidado e quando deixamos que o ser se manifeste sem representações.

Para Borges-Duarte (2010, p. 122), “O cuidado é o *como* do próprio dar-se do ser no seu (ao seu) aí: o seu aparecer na compreensão afectiva do *Dasein*, já originariamente articulada num comportamento que se expressa em palavra e acto”, mas que também abarca nossas experiências concretas e o fazer no dia a dia. Se todos nós possuímos a intencionalidade, nossas ações jamais estão vazias de sentido e conteúdo. Isso prova que existimos no mundo e com os outros, que estamos cercados por entes e somos afetados por eventos históricos. E uma vez que estamos sempre na busca de compreensão do ser, o cuidado projeta todas as nossas expectativas e ainda permite o *deixar ser*, o qual possibilita nosso envolvimento afetivo com os fenômenos se sobrepôr ao simples dirigir-se às coisas mesmas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de um estudo das considerações feitas por Heidegger, fica evidente que a intencionalidade é uma estrutura essencialmente humana. No entanto, apesar deste ponto em comum com o termo em sua tradição, o pensador alemão se distancia dos seus predecessores. Husserl não se interessava pelo ser, mas pelos fenômenos e pelas coisas mesmas sob a perspectiva da consciência, apesar de ter ido além do psicologismo. Por seu turno, a fenomenologia heideggeriana é hermenêutica, visto que se interessa pelas coisas mesmas tais como aparecem e isso exige interpretá-las em seus modos de ser. A intencionalidade aparece porque sempre nos relacionamos com entes disponíveis, úteis e simplesmente dados que se mostram para nós e que, por fazerem parte do mundo, nunca são desprovidos de algum sentido; eles são fenômenos.

Falar em intencionalidade é resgatar um conceito basilar para a compreensão do nosso ser e trazer à discussão essa estrutura que muitas vezes fica esquecida, ainda que esteja sempre em movimento. De maneira semelhante, é o cuidado que, segundo Heidegger, sustenta a existência. O cuidar move todas as reflexões, ações e o próprio viver humano de todos os dias. E a intencionalidade pertence ao *Dasein* em vez de se constituir como uma categoria do sujeito transcendental. No lugar de uma ciência rigorosa, surge um caminho que propõe o entendimento histórico e temporal dos fenômenos, do mundo e de nós mesmos, cujo sentido seria atribuído pelo pertencimento ao mundo e pelo cuidado em deixar o ser se manifestar. A intencionalidade é o “dirigir-se” para os fenômenos, os eventos e os outros, para nossas ideias e a vida cotidiana.

Mesmo que sejamos incapazes de percebê-la, seu trabalho é incessante e um pressuposto da existência humana. Se entendermos que toda consciência é consciência de algo, finalmente seremos capazes de aprender que nossas ações têm uma direção e que todo ente ocupa um lugar nessa totalidade chamada de mundo da vida (*Lebenswelt*). Mas é apenas com o exercício de cuidar que nossas

relações com as coisas mesmas adquirem sentido, tal como buscado com tanta dedicação pela filosofia. Afinal, não seria a fenomenologia hermenêutica o método próprio do filosofar, já que sempre nos voltamos para as coisas mesmas com o propósito de desvelar sua essência? E, por isso mesmo, a intencionalidade é a própria estrutura que nos move enquanto entes concretos, atuantes e pensantes.

REFERÊNCIAS

BORGES-DUARTE, Irene. A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Ex Aequo* (Oeiras), v. 21, p. 115-131, 2010.

_____. Husserl e a fenomenologia heideggeriana da fenomenologia. *Phainomenon: revista de fenomenologia*, v.7, Lisboa, p. 87-103, 2003.

CABRAL, Michelle Silvestre. A noção husserliana de consciência intencional e suas origens”, *Intuitio* (Porto Alegre), v. 3, p. 120-138, 2010.

CROWELL, Steven. Ser respondível: A apresentação de razões e o sentido ontológico do discurso. In: CROWELL, Steven; MALPAS, Jeff. *Heidegger e a tarefa da filosofia: escritos sobre ética e fenomenologia*. Tradução de Paulo Cesar Gil Ferreira. Rio de Janeiro: Via Verita, 2012.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. 2ª edição. 3ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. Meditações metafísicas. In: *Os pensadores*. Tradução de Jacob Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles: introdução à pesquisa fenomenológica*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011a.

_____. Logos (Heráclito, fragment 50). In: *Ensaaios e conferências*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 7ª edição. Petrópolis: Vozes. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006.

_____. Meu caminho para a fenomenologia. In: *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Ontologia: hermenêutica da faticidade*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011b.

_____. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.

_____. *Ser e tempo*. Tradução e organização de Fausto Castilho. Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 2ª ed. Porto Alegre: EdIPucrs, 2002.

HUSSERL, Edmund. *Cartesian meditations: an introduction to phenomenology*. Translated by Dorion Cairns. Netherlands: SPRINGER-SCIENCE+BUSINESS MEDIA, B.V., 1960.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução de Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

LECLERC, André. Intencionalidade. In: BRANQUINHO, João; SANTOS, Ricardo Santos. (org.). *Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica*. 1ª ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, v. 1. 2015. p. 1-25.

MARIANI, Emanuele. Breve história da intencionalidade. Continuidade e rupturas a partir de Husserl. In: BORGES-DUARTE, Irene; SYLLA, Bernhard (org.). *Intencionalidade e cuidado. Herança e repercussão da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Via verita, 2017. p. 17-29.

PASQUALIN, Chiara. Uma releitura do cuidado heideggeriano a partir do primado ontológico da afetividade. *Ekstasis: Revista de hermenêutica e fenomenologia*, v.5, n.1, p. 34-60, 2016.

STEIN, Edith. O que é fenomenologia? Tradução de Ursula Anne Matthias. *Argumentos: Revista de Filosofia*, ano 10, n. 20, p. 215-219, jul.-dez 2018. [Título original: Was ist phänomenologie? (1924). In: ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe), v. 9, texto 5, p. 85-90.]

ZAHAVI, Dan. A fenomenologia de Husserl. Tradução de Marco Antonio Casanova. 1ª ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

Recebido em: 04-07-2019

Aceito para publicação em: 12-12-19

O ESTATUTO DA RELAÇÃO ERÓTICA NO EXISTENCIALISMO DE JEAN-PAUL SARTRE: DESEJO, ALTERIDADE E CONSCIÊNCIA ENCARNADA EM *O SER E O NADA*

*THE STATUE OF EROTIC RELATIONSHIP IN JEAN-PAUL SARTRE'S
EXISTENTIALISM: DESIRE, ALTERITY AND EMBODIED CONSCIOUSNESS IN
BEING AND NOTHINGNESS*

ANDRÉ CONSTANTINO YAZBEK¹

Universidade Federal Fluminense (UFF) – Brasil
andre_yazbek@hotmail.com

RESUMO: O presente artigo examina os temas do desejo, da alteridade e da consciência na filosofia de *O ser e nada* para circunscrever as questões relativas ao problema do solipsismo e da consciência encarnada no existencialismo sartriano. Neste sentido, o texto situa o estatuto da relação erótica no existencialismo sartriano no contexto geral de sua discussão sobre a alteridade e o lugar destinado às carícias sexuais em suas descrições fenomenológicas. Portanto, o objetivo principal deste artigo é o de apontar um aspecto alternativo para considerar o estado tipicamente conflituoso da relação entre as consciências no existencialismo sartriano. De acordo com nossa hipótese, é possível que as carícias sexuais possam representar um momento, ainda que instável, de reciprocidade carnal na relação entre as consciências na filosofia sartriana de *O ser e o nada*.

PALAVRAS-CHAVE: Consciência. Desejo. Alteridade. Conflito. Intersubjetividade.

ABSTRACT: *This paper examines the themes of desire, alterity and consciousness in the philosophy of Being and Nothingness to outline the issues concerning the problem of solipsism and embodied consciousness in Sartrean existentialism. In this sense, the paper locates the statute of erotic relationship in Sartre's existentialism in the general context of his discussion about alterity and the place destined for sexual caresses in his phenomenological descriptions. Therefore, the main purpose of this article is to point out an alternative aspect for considering the typically conflictual state of relations between consciousness in Sartre's existentialism. According to our hypothesis, it is possible that sexual caresses may represent a moment, albeit unstable, of carnal reciprocity in the relationship between consciousness in the Sartrean philosophy of Being and Nothingness.*

KEYWORDS: *Consciousness. Desire. Alterity. Conflict. Intersubjectivity.*

Se é verdade que uma fenomenologia do corpo é um elemento essencial a uma fenomenologia existencial – uma vez que esta, ao proclamar o “homem” como “ser-no-mundo”, se vê obrigada a nos fornecer uma doutrina coerente sobre a maneira como *eu sou meu corpo* sob a forma de uma consciência encarnada –, o fato é que as dificuldades, neste terreno, são inúmeras. Se quiséssemos resumir tais dificuldades em uma única fórmula, diríamos que se trata, contra a tradição do

¹ Professor da Universidade Federal Fluminense (UFF).

dualismo cartesiano e do ente lógico kantiano, de realizar a síntese da imanência e da transcendência, ultrapassando a separação ontológica rígida ou sobredeterminada entre as esferas da “consciência” e da “coisa”, do ser da consciência e do ser bruto em sua exterioridade em si. Ora, se se deve admitir, como o faz sobretudo o cartesianismo e seus derivados, que há uma incomensurabilidade inerente às dimensões ontológicas da mente e do corpo, de modo a constituírem-se como esferas excludentes, então a própria noção de um “espírito encarnado” não representaria mais do que uma contradição em termos, quer dizer, uma “conjunção de impossíveis” (DILLON, 1998, p. 121). Ao contrário, se pretendermos afirmar, segundo o vocabulário heideggeriano, que nosso ser é *ser-no-mundo*, então será necessário contornar as alternativas excludentes da “consciência” e da “coisa” e, nesta medida, considerar em bases renovadas também o problema filosófico da relação entre consciência e corpo e o da alteridade.

Neste sentido, a fenomenologia existencial, por vezes apoiando-se na noção de “corpo fenomenal” – não é um corpo objetivo que movemos, mas nosso próprio ponto de vista significativo *no-mundo* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 152) –, pretende incorporar os aspectos supostamente excludentes da imanência e da transcendência, colocando-se *aquém* de toda forma de realismo e intelectualismo, evitando, assim, os descaminhos do “idealismo transcendental” de Edmund Husserl mas, igualmente, a ingenuidade de uma posição realista *tout court*.² A bem da verdade, trata-se de explorar um paradoxo surpreendente com relação à vivência corporal: a um só tempo, me é impossível tanto uma completa identificação quanto uma completa separação de meu corpo. Quer dizer: *sou e não sou* meu corpo próprio, posto que o significado de minha experiência corporal inerente é intransferível (outrem jamais sofrerá minha dor e meu prazer tais como eu os sinto) e, no entanto, *sou-no-mundo* ao modo da espacialidade e da intercorporeidade *com e para* outrem, – o corpo convida à objetificação e à reificação, como quer Jean-Paul Sartre (SARTRE, 1997, p. 455), mas também à significação comum, para falar ao modo de Maurice Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 142). Daí que se possa reencontrar, entre uma e outra orientação, *mutatis mutandis*, os desenvolvimentos e as dificuldades do problema do solipsismo no tocante a apreensão de uma consciência “estrangeira” cujo reconhecimento legítimo se ressent de uma orientação de origem da fenomenologia husserliana, aquela concernente a um “imanentismo fenomenológico” que se “define pela inerência

² Como bem nos lembra Pedro M. S. Alves, que defende a tese de que o “idealismo epistemológico” de Husserl é compatível com um “realismo metafísico”, é em suas *Idéias para a fenomenologia pura* (1913) que a fenomenologia parece apresentar-se como “uma versão mais precisa do Idealismo, que mostrava o ser absoluto da consciência pura perante o ser contingente do mundo por meio de um experimento mental sobre a concebibilidade de uma ‘aniquilação do mundo’ (Weltvernichtung). Como todos sabem, essas inovações tiveram a virtude de escandalizar quase todos os alunos de Husserl, não apenas no Círculo de Göttingen, mas mais além, posteriormente dando origem às críticas agudas de Heidegger, Schütz, Merleau-Ponty, Sartre, e muitos outros” (ALVES, 2013, p. 5).

dos momentos internos ('reais') que a descrição reflexiva descobre *nos* atos [da consciência]" (LAVIGNE, 2005, p. 722).³

No caso específico de Sartre, sabemos que a ontologia-fenomenológica apresentada em *O ser e o nada* (1943), sobretudo na visão de seus críticos, padece igualmente de um pecado de origem que dificilmente seria compatível com uma razoável compreensão de uma dimensão encarnada da consciência: apesar de não ser vítima do imanentismo suposto do husserlianismo, e a despeito de seus esforços em afirmar-se contra o idealismo transcendental e suas mistificações intelectualistas ao menos desde a segunda década de 1930⁴, sua ontologia dualista, apresentada em sua forma mais bem acabada em seu ensaio de ontologia-fenomenológica, permaneceria irremediavelmente presa às alternativas excludentes do em-si e do para-si e, nesta medida, restauraria, em seu princípio, o dualismo cartesiano da substância-pensante e da substância-extensa (WAELEHENS, 2002, p. vi). Assim, em Sartre o conjunto de nossas relações concretas junto a outrem deve ser esclarecido a partir da alternativa estrita – advinda de sua ontologia dual – entre o *olhar* e o *ser olhado*, a transcendência e a transcendência-transcendida, a objetivação de outrem e minha objetivação sob seu olhar e sua tendência a apreender-me como coisa em-si.⁵ Resulta daqui que o encaminhamento do problema do reconhecimento e da alteridade parece seguir o caminho da apreensão de outrem na esfera de uma oposição permanente na qual cada consciência pretende fazer valer sua prerrogativa de sujeito, reduzindo sua "rival" à condição de objeto, de sorte que, sendo a unidade com outrem sempre irrealizável, o "conflito é o sentido originário do ser-Para-outro" (SARTRE, 1997, p. 454). Nesta medida, a dinâmica de nossas relações com outrem, da perspectiva sartriana, parece dar lugar a uma espécie de dialética sem síntese apaziguadora possível, ou, se quisermos, uma espécie de anti-dialética cuja estrutura dual permanece em uma tensão inabsorvível que, com efeito, seria o elemento fundante da relação intersubjetiva.⁶ Nas palavras do próprio Sartre:

³ A esse respeito, que o leitor se reporte, igualmente, as já célebres considerações da *Quinta* das *Meditações cartesianas* de Husserl, nas quais o filósofo enfrenta as objeções do solipsismo a partir da evocação de um "domínio novo e infinito do 'estrangeiro em mim', de uma natureza objetiva e de um mundo objetivo em geral ao qual pertencem os outros e eu-mesmo", recorrendo, para tanto, a uma teoria da apercepção por analogia (ou da "apresentação") na qual afirma-se a posição indireta da consciência efetuada pela mediação da posição empírica do corpo de outrem (c.f. HUSSERL, 1980, p. 90-93).

⁴ Sintoma da postura sartriana é o pequeno ensaio escrito pelo filósofo em 1939 acerca da intencionalidade husserliana, intitulado "Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade". Nele, Sartre identifica na intencionalidade husserliana uma espécie de antídoto contra a "filosofia digestiva do empirio-criticismo, do neo-kantismo, [e] contra todo o 'psicologismo'", asseverando que a fenomenologia de Husserl, ao conceber a consciência a partir de sua ação intencional *no* mundo, nos arranca de nossa interioridade para nos devolver ao "mundo das coisas e dos homens" (SARTRE, 1992, p. 29-30).

⁵ Em *O ser e o nada*, Sartre chega mesmo a fazer referência ao mito da Medusa para ilustrar esta conflituosidade inerente às relações intersubjetivas: "O Outro, ao surgir, confere ao Para-si um ser-Em-si-no-meio-do-mundo, como coisa entre coisas. Esta petrificação em Em-si pelo olhar do Outro é o sentido profundo do mito da Medusa" (SARTRE, 1997, p. 531).

⁶ "Assim, não há dialética de minhas relações com o Outro, mas círculo vicioso – embora cada tentativa se enriqueça com o fracasso da outra" (SARTRE, 1997, p. 454).

[...] o Outro é para mim aquele que roubou meu Ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que “haja” um ser, que é o meu. Assim, tenho a compreensão desta estrutura ontológica; sou responsável por meu ser-Para-outro, mas não seu fundamento; meu ser-Para-outro me aparece, portanto, em forma de algo dado e contingente pelo qual, todavia, sou responsável, e o Outro fundamenta meu ser na medida em que este ser é na forma do “há”; mas o Outro não é responsável por ele, embora o fundamente em completa liberdade, na e por sua livre transcendência. Portanto, na medida em que me desvelo a mim mesmo como responsável por meu ser, *reivindico* este ser que sou; ou seja, quero recuperá-lo, ou, em termos mais exatos, sou projeto de recuperação de meu ser. [...] Porque, se em certo sentido meu ser-objeto é insuportável contingência e pura “posse” de mim por um Outro, em outro sentido este ser é como a indicação daquilo que eu precisaria recuperar e fundamentar para ser fundamento de mim mesmo. Mas isso só é concebível caso eu assimile a liberdade do Outro. Assim, meu projeto de recuperação de mim é fundamentalmente projeto de reabsorção do Outro. Todavia, tal projeto deve deixar intata a natureza do Outro (Idem, p. 454-455).

Portanto, na medida em que outrem é fundamentalmente este ser que coagula minha transcendência fazendo-me *ser o que sou*, duas possibilidades se abrem, sobretudo se tivermos em conta a dimensão da fenomenologia do olhar aqui implicada: ou bem a consciência aceita a objetivação que lhe é imposta pelo olhar de outrem – fazendo-se objeto *para-outrem* – ou, bem ao contrário, a consciência recusa sua objetivação, rejeita o em-si que ela é sob o olhar alheio e, neste movimento, se volta para outrem e o objetiva de maneira a destruir sua própria objetividade sob o olhar de outrem.⁷

Isso significa que eu não posso captar uma consciência alheia senão na medida em que ela se impõe a mim como *negação* de minha liberdade e, inversamente, senão na medida em que eu me imponho a ela como *negação* de sua liberdade (Idem, p. 366-367). Em outros termos, e como bem sublinhou François Lapointe, uma vez que “Sartre havia previamente estabelecido que o campo perceptivo se refere a mim como seu centro”, toda a apreensão do outro implica não apenas “em fazer a experiência de uma espacialidade que não é minha” mas, como seu corolário, também a de fazer a experiência de um ato alheio que “me vê como a um objeto” (LAPOINTE, 1998, p. 87). Nestes termos, portanto, a dicotomia sartriana parece insolúvel, posto que a relação de alteridade, fundada em uma estrutura análoga a do sujeito-objeto, pretende contornar o subjetivismo puro e a posição solipsista ao preço do reestabelecimento de uma cisão cujo

⁷ Em *O ser e o nada*, a primeira das atitudes descritas acima será identificada com as modalidades do ideal do “empreendimento amoroso” e do “masoquismo” (SARTRE, 1997, p. 468), ao passo que a segunda será vinculada à “indiferença”, ao “desejo sexual”, ao “sadismo” e à “raiva” (SARTRE, 1997, p. 472). Dada a complexidade desta fenomenologia das atitudes interindividuais em Sartre, não pretendemos retomá-la ao longo deste trabalho, posto que nos limitaremos à generalidade (ainda) indeterminada da relação *carneal sexual* com outrem. No entanto, é importante mencionar o fato de que o ensaio sartriano de ontologia fenomenológica parece reorganizar esta espécie de tipologia das relações com o outrem de sorte a reagrupar o amor, o masoquismo, o desejo e o sadismo sob um denominador que lhes seria comum: a *sexualidade*. C.f. Sartre, 1997, p. 506 e igualmente Boudier, 1983, p. 74.

modelo paradigmático talvez se possa encontrar na apropriação francesa da temática do Senhor e do Escravo contida na *Fenomenologia do espírito* de Hegel.⁸ Assim, como bem notou Boudier, Sartre, a exemplo de Hegel, parece considerar que cada consciência se relaciona com outrem por meio de um jogo de negações recíprocas internas à relação, – a despeito do fato de que o ponto de vista engoblante da consciência absoluta hegeliana não estará presente em Sartre (BOUDIER, 1983, p. 68).

No entanto, a considerar-se com atenção o conjunto de condutas relativas a outrem descritas em *O ser e o nada*, especialmente nas páginas dedicadas propriamente ao *desejo carnal*, talvez se possa encontrar uma modalidade singularíssima de alteridade que, tomada em sua generalidade ainda indeterminada, seja capaz de atenuar as supostas dicotomias insolúveis do sartrismo: trata-se da modalidade da relação erótica e de sua realização (ainda que parcial) no registro de uma consciência efetivamente *encarnada*. Que se considere, a esse respeito, o tratamento que Sartre dará às carícias sexuais e ao desejo carnal no capítulo concernente às “Relações concretas com o outro”, que terá lugar na terceira parte de *O ser e o nada* (como desdobramento de uma fenomenologia dedicada à corporeidade como modalidade fundamental do ser-no-mundo):

[...] se é verdade que o desejo é uma *consciência que se faz corpo* para apropriar-se do corpo do Outro, apreendido como totalidade orgânica em situação com a consciência no horizonte, qual será a significação do desejo? Ou seja: por que a consciência se faz corpo – e ou tenta fazer-se em vão –, e o que espera do objeto de seu desejo? A resposta será fácil se pensarmos que, no desejo, faço-me carne em *presença do Outro para me apropriar da carne do Outro*. Significa que não se trata somente de captar ombros ou flancos ou de atrair um corpo contra mim: é necessário, além disso, captá-los com este instrumento particular que é o corpo, enquanto este empasta a consciência. Nesse sentido, quando capto esses ombros, pode-se dizer não apenas que meu corpo é um meio para tocar os

⁸ Como se sabe, no esquema da *Fenomenologia* hegeliana as figuras alegóricas do Senhor e do Escravo correspondem à presença efetiva do sujeito a si mesmo em seu constituir-se em oposição ao *outro*: advinda de um itinerário cujo ponto de partida é a certeza sensível, a consciência-de-si hegeliana deve inicialmente perfazer um caminho que a levará da superação de sua tentativa de assimilação do *não sujeito* (ou objeto) a *si* para o momento no qual a relação com o *não si-mesmo* assume os contornos de um conflito pela assimilação de *outrem* – ou mundo humano – no desejo de reconhecimento de *si* que cada consciência pretende extrair de sua rival; trata-se, portanto, de um embate entre uma consciência que só *reconhece* e outra que só é *reconhecida*. Efetivamente, para elevar sua certeza de *si* à verdade, as duas consciências-de-si devem se opor em uma relação na qual cada uma limita a outra, fazendo-lhe resistência, de sorte que, para Hegel, “a autoconsciência não atinge a sua satisfação senão em outra autoconsciência” (HEGEL, 1993, p. 215). Daqui a luta de *vida e morte* pelo reconhecimento: na dialética hegeliana do reconhecimento, a figura inicial da consciência-de-si – que em sua simplicidade e igualdade consigo mesma toma por objeto o seu *Eu singular* – marca o outro com sinal negativo de um objeto que não lhe é essencial (Idem). Contudo, ao passo que em Hegel as figuras opostas do Senhor e do Escravo são apenas os termos da relação da *dialética do reconhecimento* em seu primeiro desenlace, cuja síntese apaziguadora será dada pela suprassunção (*aufheben*) dos termos antitéticos na passagem da consciência-de-si para alçar-se a sua universalidade efetiva na Razão, a tradição de leitura hegeliana francesa das primeiras décadas do século XX, capitaneada em especial por Alexandre Kojève, tende a autonomizar os termos da oposição de modo a fazer do conflito a relação primordial, sem síntese apaziguadora possível, das consciências. Ao leitor interessado em um testemunho sumário da recepção do hegelianismo na França dos anos 1930 e de seus cruzamentos com as temáticas “existencialistas”, c.f. Koyrè, 1971, p. 192-193.

ombros, mas também que *os ombros do outro constituem para mim um meio de descobrir meu corpo como revelação fascinante de minha facticidade, ou seja, como carne*. Assim, o desejo é desejo de apropriação de um corpo, na medida que esta apropriação me revela *meu corpo* como carne. Mas é como carne que viso esse corpo do qual quero me apropriar (Idem, p. 484, *grifo nosso*).

Assim sendo, o que as carícias sexuais revelam é uma dinâmica de modalidade da alteridade por meio da qual “*faço-me carne em presença do outro para apropriar-me da carne do outro*”; uma situação fenomenológico-existencial na qual “*os ombros do outro constituem para mim um meio de descobrir meu corpo*” em sua facticidade elementar (Idem), ou seja, em uma espécie de negação radical da consciência – empastada pela *carne* – que a princípio nivela minha experiência carnal à experiência da carne alheia. Note-se, com efeito, que a *carne* é aqui afirmada como “contingência pura”, “facticidade fascinante”, uma vez que no desejo que se pode chamar de carnal o corpo é despido de seu contexto situacional superficial (e inclusive de seus disfarces: maquiagem, roupas, etc) para apresenta-se como o ser-aí da pura presença: “A carne é contingência pura da presença” (Idem, p. 434). Portanto, no desejo carnal, ou erótico, o corpo revela-se como carne e, nestas condições, equivale a *revelação fascinante de nossa facticidade* no sentido de um “atolar-se no corpo”: “*Sinto* minha pele, meus músculos e minha respiração, não para transcende-los *rumo a* alguma coisa, como na emoção ou no apetite, mas como um *datum* vivo e inerte”, – o que implica um modo de ser da consciência no qual o corpo é vivido “não simplesmente como instrumento dócil e discreto de minha ação sobre o mundo”, mas sim como “uma *paixão* pela qual estou comprometido no mundo e em perigo no mundo” (Idem, p. 483). Neste ponto, a consciência não foge de sua facticidade mas, ao contrário, se subordina à sua própria contingência de *factum* para apreender o corpo de outrem como desejável e, desta feita, revelar a *si mesma* o *corpo próprio* (Idem). Em outros termos: se toda consciência mantém certa relação e é expressão de sua facticidade, no caso da consciência desejante não estamos em um plano de fuga da facticidade mas, antes, no de uma vivência de tipo particular na qual o sujeito *do* desejo *existe* em seu corpo enquanto apreende outro corpo como desejável. É verdade que a referência, na citação acima, a “este instrumento particular que é o corpo, enquanto este empasta a consciência”, já prenuncia a ameaça de reificação da consciência pelo *factum* das determinações do ser (ameaça sempre presente na ontologia-fenomenológica de Sartre, como sabemos). Mas avancemos um pouco mais.

Duas precisões importantes devem ser feitas aqui: a) Sartre esforça-se, nas páginas dedicadas ao tema, para distinguir a relação de desejo carnal, que dá lugar à dimensão das carícias sexuais, do mero manejo instrumental das coisas (distinção que funda a significação propriamente erótica) (Idem, p. 432); b) em consequência, procura tornar visível uma forma de relação *com* outrem que aparentemente se manifesta ao modo de uma reciprocidade singular porque correspondente à uma consciência encarnada: trata-se de uma relação que, ainda que seja de “apropriação” de outrem, exige de mim mesmo uma transformação pela qual “*faço-*

me carne em presença do outro”, como vimos acima, de maneira que “o corpo do Outro /.../ aparece ‘ao meu corpo” (Idem, 433).

É certo que é a consciência que se *escolhe desejante*, e o faz ao modo de sua modalidade irrefletida, fundante, de consciência não-posicional (Idem, p. 481). Mas o tipo de “metamorfose” apontada na passagem acima parece indicar – ao contrário do ideal amoroso, da raiva ou do sadismo (outras três condutas paradigmáticas face a outrem) – uma espécie de relação com o outro na qual o que temos não é propriamente a relação entre os dois termos antagônicos da “consciência” e da “coisa”, mas sim uma relação entre “carne” e “carne”, quer dizer: uma relação em que nenhum dos dois termos é propriamente consciência e nem propriamente coisa, mas quiçá um meio híbrido entre uma e outra. Assim, se “desejo é consentimento ao desejo” – no sentido de que a “consciência, entorpecida e absorta, desliza rumo a uma languidez comparável ao sono” (Idem) –, a carne propriamente dita (que não se confunde com o corpo da consciência desejante (CABESTAN, 2014, p. 22)) designa uma modalidade concreta de relação com o outro na qual vê-se a emergência de um ser-em-situação que “é de um tipo inteiramente original” (SARTRE, 1997, p. 480) na medida em que o “desejo é inteiramente queda na cumplicidade com o corpo” (Idem, p. 482). Daí que talvez se possa encontrar, aqui, uma espécie de reciprocidade por indissociabilidade entre a *carne minha* e a *carne alheia*, ou algo como uma “dialética da encarnação” (CABESTAN, 2014, p. 23): minhas carícias sexuais convidam outrem a se fazer carne para mim na medida em que ele, com suas carícias, realiza minha própria encarnação. Neste ponto, o “desejo pode ser considerado desejo de um corpo por outro corpo”, “um apetite voltado para o corpo do Outro, vivido como vertigem do Para-si ante seu próprio corpo” (SARTRE, 1997, p. 484). Portanto, o desejo propriamente carnal é a revelação de uma consciência que se *faz corpo* a si e a outrem no desvelamento do corpo alheio a si mesma; e se mesmo esse movimento, como sempre ocorre no interior dicotomia sartriana da relação de alteridade, supõe sua denegação ulterior na fixação das possibilidades do outro em sua transcendência-transcendida, para reduzi-lo à pura presença em si de sua facticidade, também é verdade que, para o Sartre de *O ser e o nada*, a própria sexualidade parece designar, explicitamente, uma maneira recíproca de ser junto a outrem:

Ser sexuado, com efeito, significa [...] existir sexualmente para um Outro que existe sexualmente para mim ficando bem entendido que este Outro não é forçosamente nem primordialmente para mim – nem eu para ele – um existente heterossexual, mas somente um ser sexuado em geral (Idem, p. 478).

Mais especificamente: na dimensão erótica da carne, por um momento a relação conflituosa característica da alteridade sartriana parece encontrar algo como seu ponto de suspensão ou, se quisermos, uma espécie de ponto médio, ainda que transitório, no interior do qual encontramos a relação carnal como, curiosamente, uma relação despida das pretensões rivais da dimensão da consciência (de) si: outrem nasce como carne para mim apenas na medida em que me faço carne para ele, de maneira que se pode dizer que estamos em face da

reciprocidade imediata de uma presença “física” que, ainda assim, é *significante* para além da mera coisa. Em consequência, dirá Sartre, no contato erótico não posso simplesmente “agarrar” outrem, mas tenho que apreendê-lo com meu corpo, quer dizer, tenho que apreendê-lo na dimensão de uma “tentativa de *encarnação* do corpo do Outro” com meu próprio corpo (Idem, p. 484). Ou ainda:

[...] a carícia revela a carne do Outro enquanto carne, tanto para mim como *para o outro*. Mas revela esta carne de maneira muito particular: segurar o Outro revela a este sua inércia e sua passividade de transcendência-transcendida; *mas isso não é acariciá-lo*. Na carícia, não é meu corpo enquanto forma sintética em ação que acaricia o Outro, mas é meu corpo de carne que faz nascer a carne do Outro. A carícia se destina a fazer nascer por meio do prazer o corpo do Outro, para o Outro e para mim, como passividade *apalpada*, na medida em que meu corpo faz-se carne para apalpar o corpo do Outro com sua própria passividade, ou seja, acariciando-se nele, mais do que o acariciando. Daí por que os gestos amorosos têm uma languidez que quase se diria estudada: não se trata tanto de *possuir* uma parte do corpo do Outro quanto de *levar* o próprio corpo contra o corpo do Outro (Idem, p. 485, *grifo nosso*).

Assim, nas carícias sexuais, por meio do prazer corporal, o “ser que deseja é a consciência *fazendo-se* corpo” (Idem), e isso requer uma reciprocidade tal que, paradoxalmente, tudo se passa como se *duas passividades* – minha carne e a carne de outrem – se requeressem na dimensão mesma da ação de *acariciar*: se, como vimos, meu corpo se faz carne não tanto para “acariciar” outrem mas sim para “acariciar-se” *em* outrem, então a pretensa objetivação de outrem por meio de sua *encarnação* erótica encontra seu ponto de fuga no fato fenomenológico de que a carícia realiza a *encarnação* do parceiro sexual apenas e tão somente na medida em que “desbloqueia” *minha encarnação* para mim mesmo. Nesta medida, o desejo sexual é o modo de ser da consciência encarnada na medida em que, nele, meu corpo e minha facticidade são vividos sob o modo de uma *encarnação recíproca*. Acariciando outrem, eu “faço nascer sua carne pela minha carícia” (Idem, p. 485) e, de um mesmo golpe, em sua carne, *me faço encarnado*. E a obscenidade, por sua vez, ocorrerá quando a carne vier a tornar-se, digamos assim, “redundante”, quer dizer: absolutamente inercial, injustificável, supérflua e reificada, furtando-se, portanto, à dimensão do desejo propriamente erótico:

[...] certos meneios involuntários dos quadris são obscenos. Isso porque, nesse caso, somente as pernas estão em ato no corpo que anda, e os quadris parecem um coxim isolado conduzido pelas pernas, cujo balancear é pura obediência às leis da gravidade. Os quadris não poderiam justificar-se pela situação; são, pelo contrário, inteiramente destruidores de qualquer situação, pois têm a passividade da coisa e se deixam levar como uma coisa pelas pernas (Idem, p. 498).

Neste sentido, Sartre dirá que o “*desejo se expressa pela carícia assim como o pensamento pela linguagem*” (Idem, grifo nosso), e a obscenidade, nesta

fenomenologia sartriana do corpo, ocorrerá no momento em que as carícias sexuais derem lugar a redução do outro a uma coisa que, a-situada, perde seu significado e sua justificação erótica, momento em que o “corpo assume posturas que o despem inteiramente de seus atos e revelam a inércia de sua carne” (Idem, 498). Mas há uma ambiguidade fundamental aqui: ao mesmo tempo em que a carne se vê reduzida, pelo tatear o corpo de outrem, a uma pura matéria que, despida de seu significado, faz com que o carne se torne “pura mucosa” (Idem, p. 492) – ameaçando a relação erótica de desabar em uma relação meramente coisificante –, é neste mesmo movimento que as carícias sexuais propriamente ditas, ao encarnarem-se, abrem a possibilidade para que cada consciência realize a encarnação da outra, dando lugar, deste modo, a encarnação comum do desejo sexual, – algo que Sartre chamará de “comunhão do desejo” (Idem). Assim, se a dimensão da carne nasce do desejo é porque a encarnação de um realiza a encarnação de outrem e a incrementa na mesma medida em que “tenho consciência de que esta carne que sinto e da qual me aproprio por minha carne é carne-sentida-pelo-outro”:

E não é por acaso que o desejo, mesmo visando o corpo inteiro, venha a alcançá-lo através das massas de carne menos diferenciadas, mais grosseiramente inervadas, menos capazes de movimento espontâneo: seios, nádegas, coxas, ventre, que são como que a imagem da facticidade pura. É por isso, também, que a verdadeira carícia é o contato de dois corpos em suas partes mais carnis, o contato de ventres e peitos: a mão que acaricia, apesar de tudo, está desligada, demasiado similar a uma ferramenta aperfeiçoada. Mas o desabrochar das carnes uma contra a outra e uma pela outra é o verdadeiro objetivo do desejo (Idem, p. 498).

Sabemos que uma fenomenologia do corpo, tal como Sartre a concebe em *O ser e o nada*, aponta para uma compreensão da consciência em seu *ser-no-mundo* como sendo, a um só tempo, *inerência ao ser e projeto de ser*, quer dizer, facticidade e ultrapassamento necessário das determinações do ser. É nesta medida que Sartre introduzirá, em sua fenomenologia, a distinção capital entre as dimensões cruzadas de meu corpo *para-mim* e meu corpo *para-outrem* (distinção que está na base de sua fenomenologia do corpo e, por extensão, de sua compreensão das relações de alteridade (Idem, p. 426-427)). De outra parte, é também nesta mesma medida – de *inerência ao ser e projeto de ser* – que a consciência-de-corpo, em Sartre, é comparável à consciência-de-signo, quer dizer: temos consciência dos signos, e sem ela não compreenderíamos as significações; e no entanto, a condição de possibilidade da compreensão das significações exige que o signo deva ser negligenciado em proveito do *sentido* (o signo aponta para outra coisa que não ele próprio, não remete a si mesmo mas, ao contrário, revela-se sempre inessencial diante da coisa significada (SARTRE, 2004, p. 12-13)). Em geral, o mesmo se passa com o corpo na fenomenologia sartriana: na percepção ou na ação cotidiana o corpo é negligenciado na medida em que a consciência se deixa absorver no objeto percebido ou na ação executada, de sorte que o corpo pertence, portanto, as estruturas da consciência não-tética (de) si (CABESTAN, 2004, p. 260).

Ora, por contraste, pode-se dizer que, neste sentido, o mundo do desejo erótico representa uma realidade corporal bastante particular em *O ser e o nada*: ao contrário da percepção ou da ação cotidiana *no-mundo*, na relação erótica o corpo surge enquanto tal, existindo à maneira de sua afirmação plena, recusando-se a se deixar absorver em outra coisa que não a sua reafirmação de *corpo encarnado*. Ou ainda, se quisermos fazer uso de uma comparação mais efetiva (Idem, p. 261): assim como a fome e a sede, a consciência desejan-te é inseparável de um certo estado do corpo que poderíamos descrever de modo puramente fisiológico, adotando, portanto, o ponto de vista de um terceiro (elevação da temperatura corporal, ereção do pênis, lubrificação da vagina, etc). E contudo, de modo diverso da fome ou da sede, ou mesmo da consciência dolorosa, a consciência desejan-te, na modalidade erótica, não apenas não pretende distanciar-se de sua dimensão corporal, fugir de sua modalidade encarnada, como, bem ao contrário, se vê fascinada pelo corpo que *ela existe* ou *é*: trata-se de uma imersão em seu próprio corpo, um abandonar-se e um esposar-se junto ao seu corpo. E a dimensão da carne propriamente dita, por sua vez, terá lugar justamente quando esta consciência desejan-te, visando a outrem na dimensão das relação erótica, *encarnar-se* para tocar uma *encarnação* alheia, quer dizer: quando a carícia se transformar em gesto de uma consciência ela própria encarnada, em cujas mãos outrem possa emergir para realizar minha encarnação em sua carne e, reciprocamente, sua encarnação em minha carne.

É certo que também a dimensão do desejo erótico e da carne em Sartre, como já fizemos notar, fracassam na tentativa de efetivar uma síntese apaziguadora entre os termos da relação intersubjetiva, de sorte que “o próprio desejo está condenado ao fracasso” (SARTRE, 1997, p. 492). Assim, se é verdade que o *ser que deseja* é a consciência *fazendo-se corpo* com o *corpo de outrem*, como pretende Sartre (Idem, p. 484), ainda aqui o projeto fundamental do desejo diz respeito a apropriação de outrem como transcendência-transcendida, isto é, recusa de minha própria objetivação pelo olhar alheio e tentativa de sua objetivação para mim. Se a encarnação é recíproca no gesto erótico (ao menos em sua indeterminação inicial), se as carícias, ao realizarem a encarnação de outrem, me descobrem em minha própria encarnação, ainda assim o sentido último do desejo erótico pode ser caracterizado como um projeto para recuperar meu “ser-aí” (ou seja: meu ser-próprio) através do expediente que consiste em “me apossar da subjetividade livre do Outro através de sua objetividade-para-mim” (Idem, p. 476). Trata-se, ainda aqui, da tendência a fazer submergir a liberdade de outrem em sua facticidade objetiva, uma vez que só posso possuí-lo como tal (Idem, p. 498). Ou seja, mesmo na dimensão carnal e erótica, as dinâmicas da relação com outrem permanecem sob o fundo da ameaça de um desejo ontológico de “tomar” e “apropriar-se” do outro, desejo que, neste caso, realiza-se por “atos de apreensão e penetração”, isto é, pela consecução mesma do ato sexual propriamente dito, que representará, uma vez consumado, uma *queda na objetividade*:

[...] meu corpo deixa de ser carne e volta a ser o instrumento sintético *que* sou eu; e, ao mesmo tempo, o *Outro* deixa de ser encarnação: volta a converter-se em instrumento no meio do mundo, instrumento que apreendo a partir de sua situação. [...]

agora, transcendendo novamente meu corpo rumo às minhas próprias possibilidades (aqui, a possibilidade de agarrar), e, igualmente, o corpo do Outro, transcendido rumo às suas potencialidades, cai do nível de *carne* ao nível de puro objeto. Esta situação implica a ruptura da reciprocidade de encarnação, que era precisamente o objeto próprio do desejo (SARTRE, 1997, p. 494-495).

Mas note-se que na citação acima, mais uma vez, Sartre deixa entrever a dimensão de reciprocidade das carícias eróticas: estamos no âmbito de uma “ruptura da reciprocidade de encarnação”, afirmada como sendo, justamente, o “objeto próprio do desejo”. Assim, talvez aqui se possa jogar Sartre *contra* Sartre. Quer dizer: em última instância – e uma vez que dimensão da carne, em Sartre, não se opõe exatamente à transcendência, mas sim ao cadáver (a coisidade do corpo desprovido de vida) –, talvez se pudesse encontrar, nesta consciência encarnada ao modo da relação erótica, uma modalidade de ser-no-mundo irredutível aos dualismos opositivos da coisa e da consciência; uma modalidade na qual a dimensão do desejo e da carne possam nos revelar, a despeito do próprio Sartre, o lugar indefinido das distinções usuais entre meu ser *para-si* e meu ser *para-outrem*, ou quiçá algo como uma região do *indecidível* na ontologia fenomenológica sartriana. É apenas uma sugestão, mas que poderia abrir um campo temático que, em Sartre, nos parece ainda pouco explorado.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Pedro M. S. Ontologia e Epistemologia nas *Ideen* de Husserl e mais além. *Revista Ética e Filosofia Política* (UFJF), n. XVI, v. II, p. 03-21, dez. 2013. Disponível em: <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2009/08/16_2_alves.pdf>. Acesso em: 27 ago. 2019.
- BONOMI, Andrea. *Fenomenologia e estruturalismo*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2004.
- BOUDIER, Henk S. Le sadomasochisme. Remarques au sujet de la philosophie sartrienne des relations concrètes dans “L’être et le néant”. *Revue Philosophique de Louvain*, tome 81, n. 49, p. 63-81, 1983. Disponível em: <https://www.persee.fr/docAsPDF/phlou_00353841_1983_num_81_49_6228.pdf>. Acesso em: 20 ago. 2019.
- CABESTAN, Philippe. *L’être e la conscience: recherches sur la psychologie et l’ontophénoménologie sartriennes*. Bruxelles: Éd. Ousia, 2004.
- _____. ‘Il n’y a pas de rapport sexuel’. Le désir et son échec dans l’oeuvre de Sartre. *Revista Sofia*, v. 3, n. 1, p. 17-27, jun. de 2014.
- DAHLBERG, Helena. On flesh and eros in Sartre’s Being and Nothingness. *The Humanistic Psychologist*, v. 2, n. 40, p. 197-206, 2012.
- DILLON, Martin C. Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty’s critique. In: STEWART, Jon (ed.). *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Illinois: Northwestern University Press, 1998. p. 121-143.

HEGEL, G.W.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Présentation, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Bibliothèque de Philosophie. Paris: Gallimard, 1993.

HEIDEGGER, Martin. *Questions IV*. Traduction de J. Lauxerois et C. Roëls. Paris: Gallimard, 1976.

HUSSERL, Edmund. *Méditations cartésiennes*. Trad. Gabrielle Peifer. Paris: Vrin, 1980.

KOYRÉ, Alexandre. *Études d'histoire de la pensée philosophique*. Paris: Gallimard, 1971.

LAPOINTE, François. The existence of Alter Egos: Jean-Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty. STEWART, Jon (ed.). *The debate between Sartre and Merleau-Ponty*. Illinois: Northwestern University Press, 1998. p. 86-92.

LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913)*. Paris: PUF, 2005.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997.

_____. *Que é a literatura?* Trad. de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ed. Ática, 2004.

WAELEHNS, Alphonse. Une philosophie de l'ambiguïté. In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *La structure du comportement*. Paris: Quadrige/PUF, 2002.

Recebido em: 28-08-2019

Aceito para publicação em: 12-11-19

EDITORIAL: ATIVIDADES DO GT NIETZSCHE

*EDITORIAL:
GT NIETZSCHE'S ACTIVITIES*

JORGE L. VIESENTEINER¹

Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) - Brasil
jvies@uol.com.br

O GT Nietzsche da ANPOF², cuja coordenação e vice-coordenação, respectivamente, está atualmente sob responsabilidade do Prof. Dr. Clademir L. Araldi e do Prof. Dr. Luis Eduardo X. Rubira, ambos da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), justamente a instituição que acolheu o encontro que ocorre bienalmente sempre intercalado com os eventos da ANPOF. O último evento teve lugar entre os dias 12 e 14 de setembro de 2019 na UFPel com intensivo debate entre os participantes do encontro. Certamente a visibilidade e veiculação dos debates e das pesquisas é parte integrante que compõe as atividades do GT Nietzsche, e o objetivo dessa breve apresentação é precisamente cumprir com o papel fundamental para a pesquisa Nietzsche no Brasil que consiste na ampliação das redes de interlocução entre os pesquisadores que, direta e indiretamente, têm interesse pela filosofia de Nietzsche.

As três contribuições que ora apresentamos ao público versam em torno de três horizontes caríssimos ao debate filosófico em geral, mas igualmente fundamentais à pesquisa Nietzsche, e se instanciam em três diferentes estruturas: psico-social, epistemológica e cultural. Cada uma dessas estruturas mobiliza filosofemas específicos da filosofia nietzscheana, cujos tratamentos metodológicos conjugam horizontes exegéticos, contextuais e, inclusive, interdisciplinares (se assim quisermos livremente denominar). Em termos específicos, trata-se da articulação teórica, no caso da estrutura psico-social, dos conceitos de fisiopsicologia, terapia e metanoia – no caso do artigo do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia – , da articulação de conceitos como conhecimento e ficção na estrutura de análise epistemológica – no caso do artigo do Prof. Dr. Miguel Angel de Barrenechea – e,

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

² Ver: <http://anpof.org/portal/index.php/pt-BR/gt-nietzsche/category-items/73-nietzsche-gt/438-participantes>.

por fim, da modulação entre a noção de ressentimento e niilismo em termos culturais e individuais – no caso do artigo do Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal. Cada texto tem tratativa específica em termos metodológicos – seja por meio de exegeses textuais, seja por meio de contextualizações teóricas, seja até de modo interdisciplinar – servindo de excelentes pontos de partida e insights para o debate.

De forma breve, é preciso dizer que o texto do Prof. Dr. Oswaldo Giacoia, intitulado “Fisiopsicologia e terapia dos afetos”, objetiva não apenas lançar as linhas capitais de reconstrução do projeto filosófico de Nietzsche de uma fisiopsicologia, que atravessa o *corpus philosophicus* de Nietzsche e esboça uma assim denominada ‘terapia dos afetos’, mas também explicar em que medida esse projeto emula as possibilidades de transvaloração da noção cristã de ‘metanoia’, na medida em que encontra seu paralelo teórico e, portanto, como algo que se pode superar, na tese de uma terapia.

O artigo intitulado “A trama ficcional: para além da mentira-sagrada” do Prof. Dr. Miguel A. de Barrenechea vislumbra a tensão existente entre o modo como cada indivíduo lida com o caráter ficcional das categorias epistemológicas que usamos para responder às demandas da vida cotidiana. Partindo do pressuposto justamente da ficcionalidade de conceitos como ‘sujeito’, ‘objeto’, ‘matéria’, ‘coisa’, etc., com suas respectivas antropomorfizações, Michel Angel sustenta que tanto é possível assumir a tese ficcional dessa estrutura epistemológica como ‘mentira artista’, mas também como ‘mentira sagrada’, sendo esse último aspecto carregado de um distanciamento de Nietzsche, precisamente porque, ao se convencer em demasia dessas mentiras sagradas, alguém precisa impô-las de qualquer modo como sua própria sobrevivência.

Por fim, o texto do Prof. Dr. Antonio E Paschoal articula em termos exegéticos e contextuais os conceitos de niilismo e ressentimento, por meio da Terceira Dissertação de *Para genealogia da moral*. Partindo do problema apresentado na Terceira Dissertação como ‘horror vacui’ ou a vontade de nada, em clara alusão a Schopenhauer, bem como os desdobramentos às respostas ao problema dos dramas do destino da alma sob a forma de ideais ascéticos, Antonio E Paschoal tenta não apenas articular essas relações com a filosofia de Schopenhauer, mas também em que medida a cara noção de ressentimento exerce a função de fio condutor que elucida não apenas suas estruturas teóricas, mas também suas conexões textuais.

Finalizo não apenas com nossos agradecimentos aos professores que colaboraram com as apresentações das suas pesquisas em andamento, mas também pelos esforços de organização dos atuais coordenadores, mesmo em tempos cada vez mais complicados para divulgação da ciência.

Boa leitura!

A TRAMA FICCIONAL: PARA ALÉM DA “MENTIRA SAGRADA”¹

THE FICTIONAL PLOT: BEYOND THE “SACRED LIE”

MIGUEL ANGEL DE BARRENECHEA²

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) – Brasil
miguelangelb@ig.com.br

RESUMO: A proposta deste artigo é refletir sobre a perspectiva nietzschiana do conhecimento, cujos conceitos principais, como “sujeito”, “objeto”, “coisa”, “matéria”, “átomo”, etc. são apenas construtos antropomórficos para agir no mundo. Essas noções não podem ser consideradas como “conhecimento absoluto”, “objetivo” ou “incondicionado”, são apenas ferramentas vitais, empregadas por um animal inteligente, para sobreviver às contingências da existência. Perante essas noções há duas perspectivas possíveis: há homens que aceitam o caráter ficcional do conhecimento, entendendo-o como uma “mentira artista” e outros seres humanos que acreditam piamente nas suas ficções, tentando impô-las de qualquer forma, como se fossem uma “mentira sagrada”.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche. Trama ficcional. Conhecimento. Conceitos. Mentira sagrada.

ABSTRACT: *The purpose of this article is to reflect on nietzschiana's perspective of knowledge, whose main concepts such as “subject”, “object”, “thing”, “matter”, “atom” etc. are just anthropomorphic constructs to act in the world. These notions cannot be considered as “absolute knowledge”, “objective” or “unconditional”, are only vital tools, employed by an intelligent animal, to survive the contingencies of existence. Before these notions there are two possible perspectives: there are men who accept the fictional character of knowledge, understanding it as an “artist lie” and other human beings who strongly believe in their fictions, trying to impose them, in every way, as if it were a “sacred lie”.*

KEYWORDS: Nietzsche. Fictional plot. Knowledge. Concepts. Sacred lie.

I INTRODUÇÃO: OS ANIMAIS INTELIGENTES – SUAS FÁBULAS E TEIAS

Seguindo o ritmo de sua proposta filosófica de interpretar o mundo de forma aforística e com uma linguagem imagística, totalmente diversa da tradição filosófica ocidental, Nietzsche apresenta em um texto de juventude, de 1873,

¹ Esta é uma versão modificada do trabalho que apresentei no II Colóquio Nietzsche, organizado pelo Grupo de Estudos Nietzsche (GENi) – na Universidade Estadual do Ceará (UECE), em Fortaleza, em dezembro de 2019. Nela apresento minhas reflexões mais recentes sobre a problemática da mentira e da verdade, do conhecimento e da configuração da linguagem, conforme a ótica de Nietzsche. Retomo também, sob outros vieses, algumas das reflexões sobre a problemática do sujeito, da substância e da causalidade, que já abordei no meu livro “Nietzsche e a liberdade” (2000, 2. ed. 2008), particularmente no capítulo II. Agradeço as importantes contribuições de alguns colegas, como Olímpio Pimenta, Gustavo Costa, Ruy de Carvalho, William Mattioli e outros, pois graças as suas observações, no debate posterior à palestra, consegui aprimorar algumas teses desenvolvidas neste artigo.

² Doutor em Filosofia e Professor Titular de Filosofia na Faculdade de Filosofia da UNIRIO.

publicado postumamente – “Verdade e mentira no sentido extra-moral” (WL/VM) – uma bela e instigante fábula sobre a possível origem do conhecimento e de toda interpretação da realidade, realizada pelos “animais inteligentes”, os homens.

Ele escolhe fazer isso por meio de um relato, uma narração, para aludir à possível origem do conhecimento. Essa escolha é deliberada a partir do perspectivismo, de uma postura que se assume, desde o início, como ficcional, como tentativa de olhar para um mundo em fluxo e construir uma narrativa³; tentativa de testemunhar uma visão peculiar, humana, singular desse turbilhão caótico de forças que nos envolve, que somos nós mesmos.

Daí ele começar o relato de VM sustentando que alguém poderia inventar uma fábula semelhante sobre o intelecto humano dentro da natureza. O filósofo reivindica, desde o início de suas reflexões, que todo pensamento que criamos é apenas nossa visão, nossa perspectiva. Nosso olhar “humano, demasiadamente humano”.

Nesse relato do jovem Nietzsche fica claro também o caráter animal e humano de toda produção de conhecimento. Ele coloca neste importante opúsculo o antropomorfismo e, por conseguinte, o vínculo de todo conhecer com as condições vitais desse animal singular. Pela sua capacidade de criar fantasias, esse animal é um *phantastische Tier*, animal fantástico.⁴

O relato em questão é uma narrativa deliciosa, com alusões a diversos animais: mosca, abelha, aranha, tigre, serpente, gusano e outros. Privilegia-se a descrição do trabalho da aranha e da abelha na sua forma de construir um mundo próprio, de tecer suas formas de operar na realidade. E nesse bestiário, o homem é apenas um bicho entre os outros, que trata de lidar de maneira mais eficiente no mundo. Carente de garras, dentes afiados, pele grossa, etc., ele irá construir uma teia singular, uma trama para sobreviver: o conhecimento, os conceitos são meios vitais, instrumentos orgânicos para interpretar e se proteger perante o mundo. Daí que o saber humano carece de qualquer conotação transcendente, objetiva ou absoluta nessa perspectiva.

Há uma imagem que será marcante na obra do filósofo alemão: a teia de aranha. Assim como a aranha, construímos uma teia de conceitos; uma teia firme, sólida, permanente, que responda às nossas necessidades vitais. Curiosamente, esse construto vital tem uma força e uma persistência que nos faz cativos desses

³ Quero destacar a relevância da interpretação de Olímpio Pimenta em “A invenção da verdade” (1999), grande amigo e antigo colega da UFOP, que desenvolve importantes reflexões e esclarecimentos sobre o uso da narrativa, do relato, da ficção em geral, como ferramenta essencial no discurso filosófico nietzschiano. Sobre o perspectivismo existe uma longa tradição hermenêutica entre os comentadores nietzschianos; destaque entre essa ampla tradição o conhecido trabalho do filósofo português Antônio Marques, “Sujeito e perspectivismo” (1989). Além disso, gostaria de frisar a relevância das observações de um trabalho pouco conhecido, mas que contribuiu muito para a elaboração deste artigo, da filósofa brasileira Silvia Rocha, “Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo” (2003).

⁴ Na questão da condição animal e corporal do homem é importante o livro de Vanessa Lemm: “Nietzsche’s animal philosophy” (2009), que analisa a animalidade como característica essencial no ser humano, segundo a ótica nietzschiana, questionando as visões idealistas que deturpam o valor do corpo, dos afetos, dos instintos e de tudo aquilo que é visceral no bicho homem. Também sobre essa questão são relevantes as considerações de Stiegler (2001, 2005) e Marton (2011).

fiões conceituais que criamos. Não vemos que estamos na nossa teia. A nossa teia é nossa forma de ver o mundo. Acreditamos que, para além desses fiões, não há realidade, fluxo... Nada. A nossa teia é o nosso mundo e se constitui no “único mundo”, no “mundo verdadeiro”. Enxergar nos fiões dessa madeixa antropomórfica seria lidar com o vácuo, com o abismo sem rede, seria poder tentar olhar para além da rede.

Nietzsche mostra, desde VM, que os homens podem adotar duas atitudes perante a sua teia de conceitos. Alguns seres humanos suspeitam que modelam imagens, metáforas, formas de olhar, miragens, ilusões oriundas da nossa teia que são criadores de ficções. Esses homens aceitam que sua visão de mundo é uma “mentira artista”, uma ilusão para transitar no devir; trata-se de uma atitude vital leve, que reconhece que viver é *ficcionar*, daí conviver com as ficções dos que enxergam de forma diferente; outros, pelo contrário, acreditam piamente na trama das suas noções, às quais atribuem “objetividade”, “verdade” e até “incontestabilidade”, forjando o que podemos denominar como uma “mentira sagrada”: incontestável, fundamental, fundamentada e, por que não: fundamentalista. Esses homens, que no decurso do pensar ocidental postularam morais, religiões, metafísicas, sustentam uma perspectiva “incontornável”. Não querem deixar que os outros cultivem ou desenvolvam outras ficções, outras perspectivas. Na leitura nietzschiana, moralistas, religiosos, metafísicos e outros fanáticos e apaixonados pela verdade (pela *sua* verdade) tentaram impor a sangue e fogo sua crença. Os fanáticos das “mentiras sagradas” não aceitam que eles cultuam apenas mentiras e ficções, e de forma mais corrosiva questionam, criticam e até perseguem aos que sustentam outras mentiras. No relato nietzschiano, será possível perceber que há duas atitudes ficcionais: os que valorizam a mentira artista, que convivem com as diferenças e até valorizam as interpretações outras; já os que acreditam na mentira sagrada, muitas vezes, são intolerantes com perspectivas diferentes das suas.⁵ Eis um problema vital. Há bichos humanos que tentam subjugar os outros com suas crenças e ficções. Animais *quiméricos* que desejam instaurar violentamente suas mentiras. Neste texto, quero mostrar como Nietzsche aborda o aspecto mais *saudável* – não mais verdadeiro – daqueles que valorizam a mentira artista; por outro lado, ele denuncia a característica mórbida, doentia, daqueles que se autoerigem – sejam religiosos, metafísicos, moralistas, políticos, etc. – detentores e defensores das verdadeiras doutrinas, da verdadeira fé. Tentarei mostrar como a tolerância e convivência com pensares outros é sadio, pensares absolutizantes e intolerantes são uma *doença*, longamente padecida no pensar ocidental e que, nos nossos dias, adoece a humanidade por outros vieses.⁶

⁵ Blondel (1986) apresenta uma importante distinção entre duas atitudes perante o conhecimento: há “mentiras artistas” e “mentiras sagradas”; perspectivas que diferem totalmente na interpretação do devir vital. Seguiremos, nessa questão, a distinção estabelecida pelo teórico francês.

⁶ Sobre a questão da saúde e da doença, relevante no pensamento nietzschiano, que permite avaliar todos os construtos da cultura a partir de critérios vitais, há uma longa tradição interpretativa. Destaco apenas alguns comentadores que foram importantes na elaboração deste artigo: Barrenechea (2017), Dias (2011), Ferraz (2010 e 2011), Montebello (2001a, 2001b) e Blondel (1985).

2 BARÃO DE MUNCHAUSEM: A ANTROPOMORFIZAÇÃO E TEOLOGIZAÇÃO DO DISCURSO

Além do texto de juventude, ao qual aludi acima, em outras etapas de sua obra, Nietzsche pretende desvendar os pressupostos morais, religiosos e metafísicos que operam na linguagem. A linguagem, nas suas principais noções – sujeito, objeto, substância, coisa, causa-efeito, etc. – possuiria uma preconcepção metafísica que condicionaria a compreensão do devir, incluindo a ação humana. Nietzsche denuncia o aspecto mistificador das palavras, quando as caracteriza como “fetichismo”, “atavismo”, “mitologia” (Cf. GD/CI, A razão na filosofia, 5). O mundo, entendido como um conjunto de substâncias ligadas por relações de causa e efeito se converte em uma pluralidade de agentes, “o mundo tornou-se [...] uma multiplicidade de agentes e um agente (um ‘Sujeito’) colocou-se por debaixo de todo e qualquer acontecimento” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3). As noções de substância e causalidade, explicativas do denominado mundo externo, serão modeladas seguindo a imagem do sujeito que age conforme a sua vontade. A antropomorfização do discurso terá como corolário o que se pode denominar de “teologização” do discurso, pois a imagem do homem será introduzida em todas as coisas como a de uma espécie de minidivindade que atua segundo a sua própria finalidade, como um espírito autônomo e soberano, causa de si: “O erro do espírito como causa, confundido com a realidade! E convertido em medida da realidade! E denominado Deus.” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3). A linguagem torna-se a atividade na qual se materializa a vaidade do homem, que se julga medida e causa universal. O sujeito que acredita ser produtor das ações, que se considera livre e responsável por todos os seus atos, procede como o Barão Munchausen. Trata-se de uma arrogância e autoengano do Barão, assim como dos crentes numa verdade absoluta, que não enxerga a teia de noções, que ele mesmo construiu, quando “tenta arrancar-se do pântano do nada em direção à existência” (JGB/BM, 21).

Estamos presos à nossa própria imagem, que, previamente, espalhamos pelo mundo; só encontramos nos acontecimentos o que já tínhamos depositado neles. Nietzsche retoma a metáfora da *teia de aranha* para caracterizar o antropomorfismo da linguagem, pois os conceitos que empregamos para “capturar” – para interpretar – os “entes” são somente aqueles que ficam na nossa “rede”:

Não procedemos de maneira muito diferente da aranha, quando tece a teia para caçar e sugar as presas. [...] Nós, conhecedores, pretendemos exatamente o mesmo ao deitarmos a mão a sóis e átomos, como que fixando e determinando. Fazemos assim um rodeio que nos reconduz a nós mesmos, às nossas necessidades. (FP, Outono de 1881, 15, [9]).

A “teia de aranha” – nosso instrumental linguístico-conceitual –, embora seja um meio vital que facilita a dominação e manipulação dos “entes”, também é o nosso limite. O tecido dos conceitos serve aos fins práticos, mas age, ao mesmo tempo, como *fronteira*, fora da qual já não enxergamos nada. Nosso instrumento de dominação da “realidade” se transforma, paradoxalmente, em uma *prisão* intransponível, pois: “não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo

real! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em *nossa teia.*” (M/A, 117). O sujeito é o fio condutor dessa rede que, no seu desenvolvimento concêntrico, espalha por todas as partes a imagem humana. Todos os conceitos do mundo “externo” seguem a dinâmica dessa *textura* de ficções subjetivas. “Operamos somente com coisas que não existem, com linhas, superfícies, átomos, tempos divisíveis – como pode ser possível a explicação, se primeiro tornamos tudo *imagem*, nossa imagem!” (FW/GC, 112). A ciência, “com suas supostas noções ‘*objetivas*’”, “não é mais do que humanização mais fiel possível das coisas: aprendemos a descrever-nos sempre com mais rigor, quando descrevemos as coisas e a sua sucessão” (FW/GC, 112).

Todo enunciado gramatical possuiria, necessariamente, uma visão transcendente implícita. Essa hipótese é apresentada em “O crepúsculo dos ídolos”: “Eu temo que não venhamos a nos ver livres de Deus porque ainda acreditamos na gramática” (GD/CI, A razão na filosofia, 5). A gramática estaria, basicamente, ligada à teologia. Toda linguagem, na tradição ocidental, remeteria a um sujeito; sujeito que, por sua vez, remete a um sujeito absoluto. Há um processo conceitual pelo qual o sujeito gramatical é *humanizado* e, posteriormente, *divinizado*: considerado como medida e fundamento, *causa sui* de toda a realidade.

O sujeito da gramática passa a ser considerado um sujeito humanizado que produz ações e é *responsável* pelos acontecimentos; será entendido como um espírito, dotado de características pessoais, capaz de intenções deliberadas, que o leva a agir. A *noção de sujeito* é hipostasiada, “espiritualizada” e convertida em protagonista da realidade. Todo acontecimento será compreendido como um ato humano ou, pelo menos, de feição humanizada. Essa antropologização da linguagem elimina de nossa esfera de intelecção todo aquilo que não seja produzido por pessoas, “como por períodos enormes o homem acreditou somente em pessoas (e não em matérias, forças, coisas etc. [...])” (FW/GC, 127). Essa compreensão antropomórfica não reconhece que os atos possam ser o resultado de forças, vínculos mecânicos ou simplesmente aconteçam por acaso. Não, sempre haverá um *autor* que responde pela ocorrência das ações, “sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificam), a qual entende ou mal entende que todo atuar é determinado por um atuante, um ‘sujeito’ [...]” (GM/GM, I, 13). Inclusive, nos acontecimentos do denominado mundo inanimado – não haveria mundo inanimado para a compreensão antropomórfica – também existiriam sujeitos interagindo. Isso fica claro no conhecido exemplo da *Genealogia da moral* do corisco, entendido como agente produtor do clarão: “O povo distingue o corisco do clarão, tomando este como *ação*, operação de um sujeito de nome corisco” (GM/GM, I, 13). Em resumo, o sujeito da gramática – convertido em um *ser* humanizado e substancial – leva a antropomorfizar qualquer conceituação do mundo.

3 GENEALOGIA DA TRAMA CONCEITUAL: IMPULSOS VITAIS E CONCEITOS

É importante indagar as razões vitais que geraram as categorias “objetivas”, aprofundar a formação de conceitos como identidade, substância ou coisa. Tais noções nascem da imperiosa necessidade de *sobrevivência*, que leva a ignorar as diferenças nos acontecimentos, subsumindo “seres” similares num conceito comum. Cria-se, assim, a igualdade e a permanência, embora ambas as noções nada digam do devir: “Conhecimento é a falsificação do heterogêneo e do inumerável, convertendo-o em idêntico, análogo e numerável.” (FP, abril-junho de 1885, 34 [252]). A ficção do conhecimento servirá para que nos orientemos no mundo, para lidar com muitas circunstâncias da vida. No devir só há confronto de forças, mas nós criamos as “igualdades”, as “coisas”, para dominar uma “quantidade colossal de fatos”.

Não existem “coisas”, “igualdades” ou qualquer tipo de “entidades” estáveis, porém, como o homem não pode lidar com o desconhecido, necessita prever e calcular o que vai acontecer. Se ele não tiver uma explicação prévia, uma interpretação dos acontecimentos – uma ficção qualquer – se sentirá paralisado pelo *medo*. Nietzsche outorga grande importância a esse sentimento perante o desconhecido, considerando-o a origem de todo conhecimento. Como precisamos habitar um mundo previsível, almejamos encontrar algo corriqueiro até nos acontecimentos inesperados. Em toda situação pretendemos detectar algo regular e idêntico, rejeitando e temendo o que parece pouco usual e incerto:

[...] nossa necessidade de conhecer não é justamente essa necessidade do conhecido, a vontade de, em meio a tudo o que é estranho, inabitual, duvidoso, descobrir algo que não mais nos inquiete? Não seria o *instinto do medo* que nos faz conhecer? E o júbilo dos que conhecem não seria precisamente o júbilo do sentimento de segurança reconquistado? (FW/GC, 355).

Nietzsche afirma que o medo gera todas as categorias lógicas com que interpretamos o devir, assinalando também o impulso específico que age na presença do desconhecido: o *instinto causal*. Tal instinto nos leva a procurar uma explicação qualquer, uma causa qualquer, perante acontecimentos novos. O homem experimenta um *sentimento de poder* quando logra subsumir circunstâncias estranhas nas categorias já conhecidas; tranquiliza-se, pois consegue o domínio daquilo que aparentava fugir da sua esfera de compreensão: “o impulso causal está assim condicionado e provocado pelo sentimento de medo. Se houver alguma possibilidade, o ‘por quê?’ não deve tanto entregar a causa em virtude dela mesma, mas entregar sim um *tipo de causa*. Uma causa que aquiete, que liberte e que torne mais leve” (GD/CI, Os quatro grandes erros, 5).

Uma série de impulsos ilógicos – medo, instinto causal, sentimento de poder – determina o processo de subsunção com que explicamos os fatos novos. As categorias de igualdade e substância nascem “certamente do ilógico, cujo domínio deve ter sido enorme no princípio” (FW/GC, 111). Em épocas longínquas, o homem enfrentava perigos extremos, a sua vida e a sua alimentação estavam permanentemente ameaçadas. Era necessário detectar, com urgência, os alimentos

adequados e distinguir quais eram os animais perigosos. Para tais objetivos, era imprescindível estabelecer logo a categoria de igualdade, ignorando a diferença entre os acontecimentos.

Quem, por exemplo, não soubesse distinguir com bastante frequência o “igual”, no tocante à alimentação ou aos animais que lhe eram hostis, isto é, quem subsumisse muito lentamente, fosse demasiado cauteloso na subsunção, tinha menos probabilidades de sobrevivência do que aquele que logo descobrisse igualdade em tudo o que era semelhante. Mas a tendência predominante de tratar o que é semelhante como igual – uma tendência ilógica, pois nada é realmente igual – foi o que criou o funcionamento para a lógica. (FW/GC, 111).

As categorias que nos permitem dominar os “fatos” respondem apenas a necessidades vitais e impulsos ilógicos; longe de serem universais próprias das “coisas em si mesmas”, representam ferramentas úteis para a sobrevivência. Criamos seres substanciais para prever consequências desagradáveis, afirmamos identidades para garantir a nossa alimentação e nossa defesa. Por exemplo, perante diversos animais gera-se a noção de “animal perigoso” ou “animal inimigo”. Mesmo que no devir não haja “animais idênticos”, o conceito de “animal perigoso” nos serve para antever os prováveis *efeitos* negativos que diversos “agentes” poderiam provocar. A ficção da “coisa” é um instrumento útil para se transitar calmamente no mundo e para garantir a sobrevivência. Na natureza não há nada fixo, tudo flui, tudo se transforma segundo a dinâmica de impulsos múltiplos e instáveis. A *substância externa* é a invenção que elimina as incertezas e aumenta nossa segurança, ajudando a expansão de nossas forças vitais.

Após essas reflexões sobre o conhecimento e a linguagem, a própria noção de “causa espiritual” – que gera o conceito de “causalidade entre coisas” – mostra que é totalmente questionável... Tampouco há um “eu”, “sujeito” ou qualquer entidade subjetiva, *livre e responsável*, da produção de ações, trata-se de simples *fábulas*.

E o que dizer do Eu! Ele se tornou uma fábula, uma ficção, um jogo de palavras: ele parou absolutamente de pensar, de sentir e de querer! O que se segue daí? Não há de modo algum nenhuma causa espiritual! Toda a pretensa evidência empírica inventada para isso foi para o inferno (GD/CI, Os quatro grandes erros, 3).

Nietzsche afirma que não existem nem causam nem efeitos, pois *não há entes operantes* na natureza. A noção de causa-efeito se apoia na de agente ou autor, baseada, por sua vez, na de substrato ou substância externa.⁷ Mas esta última noção é gerada pela crença em um substrato subjetivo, um sujeito que atua – uma “causa espiritual”. Trata-se de um circuito ficcional, pois não há entidades objetivas

⁷ Reboul (1974, p. 22) oferece uma adequada síntese desse circuito ficcional, ao afirmar que “projetamos a identidade que atribuímos ao nosso eu, projeção que se traduz na ilusão de que há coisas permanentes, além das mudanças, coisas verdadeiras além das aparências. Pouco importa que a substância se chame matéria, átomo ou alma; ela nunca mais é do que um erro que facilita a ação.”

nem subjetivas e, por conseguinte, *não há causas nem efeitos no mundo*. Em outras palavras, não há permanências de nenhum tipo no jogo de forças do devir.

4 CAUSALIDADE DA VONTADE DE POTÊNCIA E A LINGUAGEM

Se abandonarmos os conceitos de “sujeito” e de “objeto”, abandonaremos também a ideia de “substância”, e, por conseguinte, também as suas diferentes modificações, como, por exemplo, a “matéria”, o “espírito” e outros “seres hipotéticos”, a “eternidade e inalterabilidade da substância” etc. Ficamos livres da materialidade. (FP, outono de 1887, 9 [91]).

O fragmento póstumo citado pode ser considerado como uma adequada síntese da indagação que realizei neste trabalho, no qual discuti as questões da trama dos conceitos, e seu uso principalmente por aqueles que os consideram verdadeiros, objetivos, incondicionados. Mostrei que as noções que aludem à conduta humana provêm de uma compreensão moral, religiosa e metafísica do mundo. A linguagem opera, desde as suas enunciações básicas, com um matiz antropomórfico que é transferido a todos os seus conceitos. A crítica da linguagem desvenda esse universo ficcional denunciando a sua absoluta vacuidade. Aprofundar os procedimentos da linguagem é descobrir um mundo fantástico, povoado de “fábulas” e “fogos fátuos”.

Nietzsche afirma que “ficamos livres da materialidade”. Essa conclusão é formulada enigmaticamente: por que o pensador alemão sustenta que ficamos *livres* da materialidade? Qual seria o significado opressor da materialidade? Nesse caso, a noção de materialidade sintetiza todas as fantasias que modelam o denominado “mundo externo”. Se não existem sujeitos, não há espíritos, tampouco há substâncias e, por conseguinte, toda e qualquer consistência fica eliminada. A materialidade – entendida como noção síntese do mundo exterior – é suprimida conjuntamente com a interioridade. A conclusão radical é de que não existem entes operantes: não há vontade, fins, leis nem regularidades no devir. Mas por que essas conclusões representariam uma *libertação*? A conduta humana foi manipulada, direcionada pelas concepções morais, religiosas e metafísicas. Na sua estratégia normativa era preciso que o homem fosse considerado um “ser”, um “sujeito” livre e responsável, possuidor de uma vontade autônoma, capaz de *causar* fatos. No tripé conceitual sujeito-substância-causalidade, encontra-se o motivo de toda e qualquer atribuição de *responsabilidade*. Só um sujeito livre e responsável poderia agir sobre o mundo – sobre as substâncias – e sobre os seus semelhantes. Toda *imputação* moral nasce dessa compreensão da dinâmica dos atos. Mas, com a contestação do conceito de materialidade – também com a de sujeito e de toda alusão a uma suposta “interioridade” –, a noção de culpa mostra-se como uma simples fantasia: “*Culpa*. – Embora os mais perspicazes juizes das bruxas, e até as bruxas mesmas, estivessem convencidos da culpa de bruxaria, essa culpa não existia. O mesmo acontece com toda culpa.” (FW/GC, 250).

Culpabilidade, imputabilidade, vontade livre, agente responsável, entre outros, são interpretações morais que possuem tanta validade quanto atribuição de feitiçaria a atos que julgamos desconhecidos. Após questionar essas interpretações,

seguem-se diversas consequências práticas que libertam o homem das pressões normativas. Ao contestarmos o tecido das noções antropomórficas, já não podemos afirmar que há responsáveis, culpados ou punidos, restabelecendo-se a *inocência* do devir. A interpretação da moral, da religião e da metafísica, a mentira sagrada, era apenas um instrumento de opressão: os homens eram considerados livres no intuito de pagar alguma insuficiência supostamente instalada no devir. Essa visão normativa pode ser considerada um “erro”, pois não há mais nada a pagar, todos os atos são *inocentes*, frutos da “necessidade do acaso”: “Sim, talvez não haja mais do que um único reino: talvez não haja vontade nem causas finais; e nós apenas as imaginamos. As mãos de ferro da necessidade que agitam os dados do acaso seguem indefinidamente seu jogo.” (M/A, 130).

No final da abordagem nietzschiana sobre o tecido dos conceitos criados pelo animal homem, surge uma nova ótica. As explicações normativas da moral, da religião e da metafísica cedem passagem a uma compreensão diferente do devir, a uma compreensão perspectivista, a uma visão que opta deliberadamente por uma compreensão ficcional desse devir. Outras perspectivas se abrirão ao retomar a reflexão sobre os âmbitos “externo” e “interno”. O mundo já não poderá mais ser considerado um gigantesco âmbito de sujeitos, coisas e causas, mas como o permanente e instável jogo de forças do vir a ser. Na ótica nietzschiana, o devir é gerido apenas pelo dinamismo da vontade de potência. A vontade de potência é um mar de forças, em constante contradição, em permanente confronto, perfilando indistintamente todas as configurações de forças do mundo, seja a aranha, a pedra, o vegetal ou o homem. Não há exceção no circuito dos acontecimentos: tudo está submetido às configurações de forças que lutam permanentemente por impor o seu interesse, que desenham sem cessar o caleidoscópio da realidade. Cada momento apresenta um novo encontro de impulsos, cada instante traz o diferente: uma nova constelação de forças se faz e logo se desfaz... No conhecido fragmento póstumo de junho-julho de 1885, 38 [12] encontra-se a mais clara síntese desse mundo em permanente transformação:

E sabeis sequer o que é para mim “o mundo”? Devo mostrá-lo em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas se transmuta [...], mas antes como força por toda parte, como jogos de forças e ondas de forças, ao mesmo tempo um e múltiplo. [...] Esse mundo é vontade de potência *e nada além disso!* E vós próprios sois essa vontade de potência – *e nada além disso!*

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: A MENTIRA ARTISTA, A TOLERÂNCIA E INOCÊNCIA DO DEVIR

O mundo como vontade de potência é jogo e luta de forças: nada mais do que um fluxo de impulsos em contínuo confronto. Só podemos reconhecer algo assim como a causalidade da vontade de potência, perspectiva em que o conceito de causalidade ganha um novo significado, adquire um sentido *sui generis*: não se trata de relações entre “entidades” – denominadas internas ou externas –, mas de uma luta entre forças. Não há legalidade, estabilidade, permanência ou regularidade nos infinitos matizes do movimento vital. A “causalidade da vontade

de potência” surgiria na luta fugaz entre *vontades-força* que, a cada momento, adquirem mais ou menos potência. Cada instante revela uma determinada relação dessa disputa dinâmica: há um grupo de impulsos que *domina* e outro que é *dominado*. É importante frisar que o grupo de forças dominante não é causa do grupo de forças dominado, já que os impulsos, mesmo dominados, continuam atuando e exercendo o seu poder, isto é, não são efeitos das vontades antecedentes. Todo acontecimento é produto de uma constelação de forças em que todas agem – umas “mandam”, outras “obedecem” –, nenhuma renuncia ao seu poder, todas continuam tentando vencer nesse confronto dinâmico. O esquema causal tradicional, ao contrário, assinala que um fato A é causa de um fato B, quer dizer, o primeiro é o agente ou autor e o segundo é o efeito, mero paciente da ação. Na perspectiva nietzschiana, podemos assinalar que somente há forças que interagem e a luta se mantém após cada confronto. Cada instante do devir não é apenas produto das forças vencedoras, mas o resultado da totalidade beligerante. Assim, podemos questionar o recorte conceitual que distingue causas e efeitos, agentes e pacientes. Todas as forças são operantes: algumas adquirem potência, outras perdem potência, mas nenhuma é apenas consequência da ação das outras. As forças vencidas, num outro instante, serão as vencedoras; tudo se transforma em um incessante jogo vital: “se tomarmos aquilo que atua no tempo, ele será diferente em cada momento ínfimo de tempo. O que quer dizer: o tempo é a prova da absoluta não permanência da força.” (FP, primavera de 1873, 26 [12]).

A moral, a religião e a metafísica pretendem imputar as ações a um sujeito, desejam sempre *denunciar* o responsável por um determinado acontecimento. Pretendem *descobrir* esse sujeito, livre e responsável, que teria causado voluntariamente a ação. Outra compreensão do devir permite eliminar essas fábulas sobre a compreensão dos atos. Noções como liberdade, imputabilidade, responsabilidade são apenas ficções operativas, instrumentos para melhor dominar os homens, para torná-los culpados e castigá-los.

No final desta análise, é possível indagar sobre os denominados “atos externos” e os chamados “atos humanos”. Sobre os últimos podemos perguntar: quem age, quando dizemos que o homem age? A resposta das concepções normativas já foi amplamente debatida: o homem age quando opera segundo sua própria vontade. A crítica dos conceitos da tradição ocidental mostra uma perspectiva diferente. O homem que atua não é um espírito, mas um corpo impulsionado por uma multiplicidade de forças orgânicas. Essa ação pode ser interpretada a partir de um novo parâmetro: a criação segundo a dinâmica da vontade de potência. O homem que age não é um “sujeito autônomo”, mas um corpo que avalia, em consonância com o movimento das forças vitais. A perspectiva crítica sobre as noções da tradição levou ao questionamento da compreensão moral, religiosa e metafísica do devir, permitindo sustentar outra postura totalmente diferente: é possível pensar o devir a partir de uma perspectiva extramoral. A moral sempre interpreta o mundo e o homem com objetivos normativos e punitivos. Uma vez que foram questionados conceitos basilares do pensar ocidental, que sustenta a “mentira sagrada” surge uma concepção não metafísica que interpreta o humano e o mundo, numa perspectiva extramoral,

segundo a dinâmica da vontade de potência. Abandona-se a fala do “espírito”, dos “sujeitos”, das “substâncias”, das “causas e efeitos”, abre-se a escuta para a fala do corpo e da terra.

É como se, nós, aranhas, com nossa teia, em um súbito momento, enxergássemos a trama de nossa forma de compreensão de mundo. É como se num súbito e extremado esforço enxergássemos a trama invisível das nossas vidas. Traçada milímetro por milímetro, com perfeitas réguas de poliuretano, em gabinetes elegantes, com ar refrigerado, com ternos bem traçados, por senhores sérios, moralistas, ainda religiosos e crentes em convicções imutáveis. Já não somente comandados por religiosos, ascetas, metafísicos, sacerdotes ou iluminados cultores de outros mundos. Já nesta pós-pós-modernidade, os atuais propagandistas da fé verdadeira, também impõem doutrina ontológica através de outros acólitos, de fieis incondicionais. Nesta era, tão crítica como a que Nietzsche viveu e descreveu, que denominou pessimista e niilista, lidamos ainda com teias pesadas, dolorosas, impostas.

A mentira sagrada retoma outras formas e proíbe, cancela, regula aqueles que ousam pensar através da mentira artista. Pretende-se restaurar, outra vez, e mais outra, a sacra visão, a única visão válida para todos em todo tempo e lugar.

Na fábula de Nietzsche, de “Verdade e mentira”, os seres humanos, esses animais fantásticos, persistem em habitar e impor crenças milenares. Contudo, sempre é possível, naquele instante súbito e supremo, ver fios soltos em toda a teia. Fios soltos, resquícios, dobras, saídas das teias. Estupor e abismo de enxergar qualquer trama na qual estejamos. Olhar de artista, sobrevoo de águia, sobre os animais presos e cativos. Nesse instante, perante aqueles que acreditam que nos aprisionam, surge o riso louco de Zarathustra. Nunca existiu decreto, imposição que cancele, de forma definitiva, os olhares outros.

Hermeneutas dos abismos e infernos contemporâneos, a resposta, a resistência, é enxergar a trama, transitar nela e habitá-la se for preciso. Contudo, ao habitar a teia, e ver meandros e filigranas, continua-se criando, tecendo relatos outros. Em momentos em que as teias apertam, é importante não desistir, narrar, testemunhar. Olhar artista que não se curva a nenhuma visão sagrada.

REFERÊNCIAS

BARRENECHEA, Miguel Angel de. *Nietzsche e a liberdade*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. *Nietzsche e a liberdade*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

_____. *Nietzsche e o corpo*. 2. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2017.

BLONDEL, Erik. *Nietzsche, le corps et la culture*. Paris: PUF, 1985.

_____. As aspas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, Scarlett (Org.). *Nietzsche hoje?* Trad. Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1986, p. 110-139.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche: vida como obra de arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

FERRAZ, Maria Cristina Franco. *Homo deletabilis*: corpo, percepção, esquecimento do século XIX ao XXI. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

_____. Nietzsche e a cultura somática contemporânea. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de et al. (orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011. p. 86-96.

LEMM, Vanessa. *Nietzsche's animal philosophy*: culture, politics, and the animality of the human being. Nova York: Fordham University Press, 2009.

MARQUES, Antônio. *Sujeito e perspectivismo*. Lisboa: Dom Quixote, 1989.

MARTON, Scarlett. Da biologia à física: vontade de potência e eterno retorno do mesmo. Nietzsche e as ciências da natureza. In: BARRENECHEA, Miguel Angel de et al. (Orgs.). *Nietzsche e as ciências*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011, p. 114-138.

MONTEBELLO, Pierre. *Vie et maladie chez Nietzsche*. Paris: PUF, 2001a.

_____. *Nietzsche: la volonté de puissance*. Paris: PUF, 2001b.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Org. Giorgio Colli e Massimo Montinari. Berlin, New York, Munique: Gruyter & Co., 1967-77. Também empreguei as versões do Paulo Cesar de Souza da Companhia das Letras, para checar as traduções dos textos de *Aurora* (M/A), *A gaia ciência* (FW/GC), *Crepúsculo dos ídolos* (GD/GI), *Para além de bem e mal* (JGB/BM), *Genealogia da moral* (GM/GM). Empreguei também, para as traduções de *Sobre verdade e mentira no sentido extra moral* (WL/VM), a versão em espanhol de Luis Valdés e Teresa Orduña, Madrid: Tecnhos, 1996.

PIMENTA NETO, Olímpio José. *A invenção da verdade*. Belo Horizonte, UFMG, 1999.

REBOUL, Olivier. *Nietzsche critique de Kant*. Paris: PUF, 1974.

ROCHA, Silvia Pimenta Velloso. *Os abismos da suspeita*: Nietzsche e o perspectivismo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

STIEGLER, Barbara. *Nietzsche et la biologie*. Paris: PUF, 2001.

_____. *Nietzsche et la chair*: Dionysos, Ariane, Le Christ. Paris: PUF, 2005.

PSICOFISIOLOGIA E TERAPIA DOS AFETOS

PSYCHOPHYSIOLOGY AND THERAPY OF AFFECTS

OSWALDO GIACOIA JUNIOR¹

Departamento de Filosofia IFCH/Unicamp – Brasil
ogiacoaia@hotmail.com

RESUMO: O presente trabalho tem como principal objetivo apresentar a psicofisiologia de Nietzsche como terapia dos afetos, filosoficamente articulada como tentativa de transvalorização da metanoia (μετανοια) cristã.

PALAVRAS-CHAVE: Fisiologia. Psicologia. Metafísica. Afetos. Ressentimento. Vingança. Metanoia (μετανοια).

ABSTRACT: *The present paper has as main objective to present Nietzsche's psychophysiology as a therapy of affects, philosophically articulated as an attempt to reverse the meaning of the of Christian metanoia (μετανοια).*

KEYWORDS: *Physiology. Psychology. Metaphysics. Affects. Resentment. Revenge. Metanoia (μετανοια).*

De acordo com a hipótese de interpretação que sustento, a Psicofisiologia é um projeto filosófico que atravessa de início ao fim a obra de Friedrich Nietzsche. Paulatinamente, um programa de terapia dos afetos passa a se apresentar como a meta principal da Psicofisiologia, assumindo a forma de uma *therapia mentis*, capaz de promover uma correção purificadora de nossos modos de sentir, pensar e agir, uma transformação que, por sua vez, constitui o pressuposto para a libertação do espírito. A terapia nietzscheana dos afetos pode ser entendida como um tratamento de cura, cujo objetivo consiste em criar as condições favoráveis para a convalescença e restauração da saúde – mais especificamente, gerar um aumento de força e resistência, de modo algum a completa ausência de enfermidade, o que, no caso ser humano, seria uma tarefa impossível.

O que entender por terapia dos afetos? Terapia (Θεραπεία) é a arte da cura, do cuidado e do tratamento – portanto, um termo do vocabulário médico, ligado ao campo semântico da patologia. *Affectus* é o particípio passado do verbo *afficere* – que significa impressionar, produzir uma impressão, uma paixão (πατός), afetar. A palavra remete, portanto, ao domínio da estética (αίσθηση – αισθητική), e designa

¹ Professor Titular do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

sensibilidade, sensação, capacidade de sentir, receber ou sofrer afecções. Nesta última acepção, ela é empregada por Kant na *Estética Transcendental da Crítica da Razão Pura*. Trata-se da parte do sistema crítico da razão dedicada às formas *a priori* da sensibilidade, ou da capacidade de afecção.

Nos escritos preparatórios para a publicação de *Aurora*, Nietzsche concebe um projeto filosófico de crítica do conhecimento e da moral, cuja inspiração é inequivocamente fisiopsicológica; nele, o Nietzsche combina a paixão do conhecimento (*Leidenschaft der Erkenntnis*) com um projeto de reconduzir os juízos morais a juízos estéticos, e, com isso, à sua base nos afetos. Os juízos de gosto (originariamente atração e repulsão, inclinação e aversão) são as modalidades mais primitivas de juízo.

O belo, o repugnante (*das Ekelhafte*) etc, é o juízo mais antigo. Tão logo ele sustenta pretensão à *verdade absoluta*, o juízo estético converte-se em *exigência moral*. Tão logo neguemos a verdade absoluta, nós temos de abrir mão de toda *exigência absoluta*, e regressar aos *juízos estéticos*. *Esta é a tarefa* – criar uma profusão (*Fülle*) de *estimativas estéticas de valor igualmente legitimadas*: cada uma delas, para um indivíduo, o fato último e a medida das coisas. *Redução da moral à estética!!!* (NIETZSCHE, 1980.2, p. 471).

Correlativamente, o que se deve compreender, então, por afeto? Em geral, o termo designa sentimento, sensação, carga emocional percebida como ligada a uma representação ou vivência. Por exemplo, ser tomado de admiração, espanto, entusiasmo, temor perante algo ou alguém. Há também um particular matiz jurídico digno de destaque, segundo o qual afeto significa ligação, adstrição, vinculação; também ser ou estar gravado por...; como no caso da expressão ‘afeto a uma autoridade’, a um cargo, *status* ou a uma condição; ou ‘patrimônio ou herança afetados por ônus, uma hipoteca’. Psicologicamente, afeto implica, pois, um *quantum* de energia psíquica, de natureza emocional, adstrita a uma determinada representação.

Relativamente aos afetos, Nietzsche fala também, por vezes, “simplesmente de ‘inclinações e aversões’, ‘pró ou contra’ ou ‘favorável o seu contrário’. No fundo, parece que todos os afetos são inclinações ou aversões de alguma espécie. Mas sua gama é extensa. Só em *Para a Genealogia da Moral* e *Para Além de Bem e Mal* ele emprega explicitamente o termo afeto para: medo, amor, ódio, esperança, inveja, vingança, luxúria, cobiça, irascibilidade, exuberância, calma, auto-satisfação, auto-humilhação, a auto-crucificação, luxúria, ganância, desconfiança, malícia, crueldade, desprezo, desespero, triunfo, sensação de olhar de cima para baixo, sentimento de um olhar superior em relação aos outros, o desejo de justificar-se aos olhos dos outros, exigência de respeito, sentimentos de preguiça, sentimentos de um comando, remorso por más ações. Afetos são, em última instância, maneiras pelas quais nós *sentimos*” (JANAWAY, 2009, p. 52).

Maneiras de sentir, induzindo ou acompanhando formas de pensar, os afetos brotam no limiar entre o psíquico e o somático, daí sua posição estratégica no pensamento de Nietzsche: a terapia dos afetos demanda o núcleo explosivo e

subversivo de sua filosofia, a saber, a transvaloração dos valores. Desta cura depende a correção e na modificação dos modos de sentir, pensar e agir, que constitui a base para a libertação do espírito. Como terapia dos afetos, a transvaloração de todos os valores pode ser entendida como uma reversão integral dos modos de sentir e pensar, que encontra seu paralelo na *metanoía* (μετανοία) cristã.

Este termo deriva de μετανοεῖν (μετά, νοῦς) e designa arrependimento e conversão (επιστηφήνῃ). Como doutrina, está presente no Cristianismo desde suas origens remotas, explicitamente nos Evangelhos, em Paulo de Tarso e Tertuliano (160 – 225 d. C.). O arrependimento, enquanto sentimento de pesar ligado ao passado pecaminoso, é o primeiro o passo do crente para a conversão, e a conseqüente renúncia ao pecado em pensamentos, palavras e ações. Esta inflexão produz uma transformação integral de sua pessoa, ou melhor, sua transfiguração ou renascimento espiritual, uma re-significação completa de sua condição existencial anterior.

No hebraico bíblico, a noção de arrependimento é representada por dois verbos: **שׁוּב** *shuv* (retornar) and **נָחַם** *nacham* (entristecer, doer, sofrer, pesar), em sentidos que, no Novo Testamento são traduzidos justamente por **μετάνοια**: perceber, pensar, observar (νοέω [noeō] + -οῖς [-sis]) o que se encontra depois de... (μετα), por detrás da mente ou do intelecto. Temos aqui um inesgotável manancial semântico, que envolve o tempo (mudança) e a diferença (velho/novo; mesmo/outro): um perceber, ver e sentir que produz uma modificação interior e exterior, no coração, na mente e no agir; entre os sentidos de *epistéphein* (επιστηφήνῃ) encontra-se também o de oferecer, consagrar. Refere-se, pois, a um acontecimento no tempo que produz, como uma oferenda, uma alteração substancial: o alívio de um peso que mantém o passado aprisionado a um sentimento negativo de remorso e pesar.

A terapia dos afetos em Nietzsche é uma transvaloração dessa *metanoía* cristã, que, aos poucos e ao longo do desenvolvimento de sua filosofia, vai assumindo contornos cada vez mais definidos e estáveis, e adquirindo sua plena configuração nos derradeiros escritos do filósofo, em particular em *O Anticristo*. No entanto, desde muito cedo, encontra-se em ação na obra de Nietzsche uma modalidade de filosofia experimental análoga da *metanoía*; nela as máximas tensões do pensamento são ainda intensificadas e mobilizadas como recursos estratégicos numa tarefa ética de formação e transformação de Si, que é também cultivo de espíritos livres.

Para tanto, Nietzsche mobiliza suas vivências mais profundas, empreende várias experiências de pensamento, concebe e pratica uma delicada arte de recriação, penosamente amadurecida, nos limites da oposição entre acaso e necessidade, que provê o cenário ideal para a problematização experimental da dialética entre determinismo e liberdade.

“Mas, se tudo é necessário, como posso eu dispor de minhas ações”? O pensamento e a crença são uma gravidade que, ao lado de todos os outros pesos, exercem pressão sobre ti e mais do que eles. Tu dizes que o alimento, o lugar, o ar, a sociedade te modificam e determinam? Ora, tuas opiniões fazem-no ainda mais, pois elas te determinam a esse alimento, lugar, ar, sociedade. – Se tu incorporas o pensamento dos pensamentos, então ele te transformará. A propósito de tudo, a pergunta: “isto é de tal maneira que eu o quero fazer inumeráveis vezes?” é a maior gravidade (NIETZSCHE, 1980.2, p.496).

Em face de textos-chave como este, tematizam a associação o pensamento dos pensamentos (a perspectiva do eterno retorno) e as noções de peso e gravidade, prefigurando a atmosfera afetiva que cerca toda seriedade (*Ernst*) e seus afetos de acompanhamento – a que Nietzsche dedica um posto central na genealogia dos ideais ascéticos. O peso e a gravidade da circunspeção, ínsitos à seriedade conecta o ‘pensamento dos pensamentos’ a um sentimento de pesar voltado para o passado e adstrito a ele. Nas malhas desta rede semântica, a seriedade do pensamento, é, então, decodificada como gravidade, e remetida a pesar, a arrependimento e remorso, a afetos aflitivos, opressivos e angustiantes, à procura de resolução. De maneira explícita no texto citado acima, a incorporação do pensamento do eterno retorno produz uma transformação completa do coração e da mente.

Portanto, já no período de composição de *Aurora*, à vista da alternativa teórica entre determinismo e liberdade, Nietzsche se preocupava com o sentido ético de sua obra: se, como pareciam indicar as ciências da natureza, tudo o que ocorre é resultado de uma necessidade inflexível, então que sentido pode ter qualquer pretensão ética? Já em anotações preparatórias para *Aurora* e depois transpostas para o interior do livro, Nietzsche reflete intensamente sobre essa questão. Por detrás de nossos pensamentos, conceitos e fundamentações, escreveu ele então, encontram-se sentimentos e afetos, inclinações e aversões; mas, também por detrás dos sentimentos e afetos encontram-se, por sua vez, juízos. Sendo assim, argumentar com sentimentos não implica em demonstrar algo determinante em derradeira instância, pois sentimentos nada têm de originário: por detrás deles encontram-se sempre, segundo Nietzsche, juízos e apreciações, cuja proto-forma são inclinações e aversões incorporadas e herdadas.

Sentimentos e afetos são, pois, netos de juízos – com frequência de falsos juízos, e, em todo caso, não de juízos que nos sejam próprios. Por esta razão, pela qual torna-se imprescindível uma terapia dos afetos, capaz de conduzir a uma reforma do entendimento, com capacidade de retro-ação sobre a esfera emocional dos sentimentos - tudo isso com vistas a uma descoberta de Si, um retorno a um autêntico Si-Mesmo. Na filosofia madura de Nietzsche, este despertar tomará a forma do *tornar-se quem se é*, condição na qual figura como subtítulo de *Ecce Homo*.

Em *Ecce Homo*, figura com destaque o cuidado minucioso com a dieta alimentar como atitude de respeito por si próprio, e que inclui não apenas a

escolha dos alimentos, como também a ordem de sua ingestão e a postura corporal, questões que interessam mais a Nietzsche do que as provas da existência de Deus:

Interessa-me uma questão da qual depende mais a “salvação da humanidade” do que qualquer curiosidade de teólogos: a questão da *alimentação*. Para uso imediato, podemos colocá-la assim: “como *você* deve alimentar-se para alcançar seu máximo de força, de *virtù* no estilo da Renascença, de virtude livre de moralina” (NIETZSCHE, 1995, p. 35).

Ao lado disso, encontra-se também a preocupação com o clima, o lugar e a escolha da sociedade, de homens, livros ou paisagens.

Mutatis mutandi trava-se, pois, desde o princípio, de uma terapia dos afetos, levando a uma correção purificadora de nossos modos de sentir, pensar e agir, uma tarefa que, também na obra de maturidade de Nietzsche, coloca-se na base da libertação do espírito. A terapia nietzscheana dos afetos é um tratamento de cura, cujo objetivo consiste em promover a convalescença e restauração da saúde – mais especificamente, gerar um aumento de força e resistência, de modo algum a completa ausência de enfermidade - o que, no caso ser humano, seria uma tarefa impossível. Esta *therapia mentis* nietzscheana apoia-se numa economia dos afetos, que é também um resgate da arte dietética (*διαιτητικός*), no sentido em que a antiga medicina grega compreendia a dietoterapia: um conjunto das prescrições para um modo de vida e alimentação (atividade física, repouso, etc.) aptas a manter o estado de saúde e o bom metabolismo corporal e espiritual, incluindo, pois, aspectos somáticos, intelectuais, ambientais, ecológicos e sociais, como o ilustra um texto que faz parte do *corpus* hipocrático.

Primeiro é preciso reconhecer a *physis* de cada pessoa. É preciso reconhecer em que ele consiste desde o começo, reconhecer que elementos (*mere*) nele [num indivíduo, OGJ.] estão “misturados” [...]. Além disso, é preciso levar em conta as estações do ano, as modificações dos ventos, a situação particular do local, as características do ano. Também o surgir e desaparecer dos astros devem ser conhecidos, para que se entenda como evitar as mudanças e excessos de comida e bebida e ventos e de modo geral (as modificações) de todo o cosmos (*tau holou cosmou*), de onde se originam as enfermidades das pessoas [...]. Se com base nesse conhecimento, tendo em vista a *physis* de cada indivíduo, se pudesse descobrir a quantidade adequada (*arithmos symmetros*) de alimento e esforço físico que não seja demais nem de menos, então se teria encontrado a chave da saúde. (STÜCKELBERGER, 2003, p. 115).

Algumas passagens importantes do livro *Ecce Homo* poderiam ser lidas como atualizações desses preceitos hipocráticos.

Uma parte fundamental da terapia nietzscheana da mente consiste na desnaturalização dos afetos, especialmente dos afetos fortes. No caso que interessa mais de perto neste trabalho, visados são determinados afetos tônicos, os

sentimentos negativos e ‘pesados’, as tendências hostis, como a vingança, o rancor, a aflição inerente ao *morsus conscientiae*. Exemplar, a este respeito, é o tratamento genealógico dado por Nietzsche à vingança, como modalidade de sentimento e pensamento. Ele ganha destaque na desconstrução por Nietzsche - levada a efeito em *Para a Genealogia da Moral* - de uma teoria ingênua e ‘natural’ da vingança que, pelo viés da sinonímia entre *Ressentiment* e *Rache* (vingança), pretende elucidar as origens do sentimento de culpa e do conceito de justiça. Nessa esteira de argumentação, o adversário estratégico visado por Nietzsche é Eugen Dühring.

Duas razões principais, certamente entre outras, explicam a necessidade teórica desta polêmica: Em primeiro lugar, a Fisiopsicologia de Nietzsche trabalha com um modelo do psiquismo humano que exige o abandono do esquema de reação baseado no modelo mecânico do arco reflexo, tal como o encontramos na obra de Dühring:

Com a mesma necessidade com a qual a reação resulta da ação mecânica, o fermento espontâneo e hostil tem por resultado o ressentimento, e com isso o aguilhão da vingança. O impulso (*Trieb*) para vingar-se do fermento sofrido é também, manifestamente, um dispositivo da natureza que atua no sentido da auto-conservação. (DÜHRING, 1875, p. 224s).

Como salta aos olhos, Dühring toma como modelo de análise a mecânica racional de Newton, e nela a proporcionalidade entre ação e reação, adaptando para o direito o mecanismo físico e as leis de conservação de energia.

Em seguida, há que se considerar que, pelo menos desde o período de *Aurora*, Nietzsche elabora uma concepção de justiça (*Gerechtigkeit*) baseada no conceito de *equilíbrio* (*Gleichgewicht*), que tem, como um importante desdobramento, a necessidade de reconsiderar a teoria sobre a origem da justiça baseada no sentimento de vingança. Portanto, Nietzsche tem de refutar a derivação da ideia de justiça feita por Dühring: “Em nossas reflexões morais”, escreve este,

[...] consideramos toda ação originariamente lesiva e hostil como objeto de uma necessária reação. De início, essa reação se manifesta interiormente, num sentimento reativo interior, que denominamos também ressentimento e necessidade de retribuição; ou, com a palavra forte, que designa decisivamente o verdadeiro fundamento natural, podemos denominá-lo justamente vingança. (DÜHRING, 1875, p. 224s).

Com isso, Dühring naturaliza a vingança, fazendo dela o princípio originário da lei e da justiça, não apenas no âmbito do direito penal, mas também como fator decisivo de equilíbrio social.

Desmistificar este tipo de naturalização ideológica da vingança, para desacoplá-la de uma autêntica derivação genealógica do sentimento e da ideia de justiça constitui tarefa prioritária da *therapia mentis* de Nietzsche. Para ele, a verdadeira compreensão do ressentimento implica necessidade incontornável de considerar sua causação fisio-psicológica, tarefa para a qual a contribuição dos

psicólogos franceses constitui, aos olhos genealogista filólogo, uma fonte imprescindível. Com efeito, o substantivo ‘*Ressentiment*’ - derivado do verbo ‘*ressentir*’ -, é atestado desde o século XVI na literatura francesa, e no século XIX integra o léxico científico da cultura alemã, sendo, portanto, de uso comum entre eruditos.

Verbo e substantivo designam uma espécie particular de sentimento, um “sentir persistente, dotado de intensidade afetiva, gerando efeitos duradouros”. Embora em tese o substantivo possa também designar um sentimento neutro quanto ao conteúdo, trata-se sempre de um afeto de efeito prolongado, particularmente forte. São prevalentes os sentimentos e afecções negativas, pois estas impregnam-se de modo mais duradouro e estável do que os conteúdos positivos, como, por exemplo, uma inclinação grata e benevolente, que tende a ser passageira. O acento negativo, inevitavelmente preponderante, já se encontra atestado em Montaigne, que presumivelmente introduziu este conceito na literatura francesa. Montaigne também emprega ‘*ressentiment*’ no sentido de um ‘sentimento negativo, duradouro e persistente, associado a pensamentos de vingança dele resultantes. Desde então, ressentimento figura como um termo denotativo de dor, aflição ou pesar constantes, de uma afecção sempre reflexiva e reativa, associada a pensamentos e afetos vingativos.²

Para Nietzsche, por sua vez, o ressentimento é um constructo psíquico elaborado, cuja forma provém de uma ligação que reúne um forte sentimento negativo com um pensamento vingativo dele originado. Por esta razão, o ressentimento não pode ser adequadamente compreendido segundo o modelo da imediata reação motora e mecânica, destinada a afastar um objeto causador de mal-estar. Trata-se antes de um dispositivo de compensação, cuja finalidade consiste em assimilar vivências negativas, experiências ‘traumáticas’ de sofrimento, que carecem de uma elaboração psíquica que as conduza para vias de descarga, na medida em que representam inevitavelmente moções afetivas, excitações causadoras de perturbação, fontes de desprazer.

Com apoio numa reconstituição da gênese de nossos sentimentos e conceitos, torna-se possível compreender – inclusive no plano das instituições culturais – a razão pela qual já nos primeiros documentos históricos nos quais aparece ligada a uma instituição, a vingança de sangue, esta toma a forma da lei de Talião: um elaborado princípio de retribuição e expiação de crimes. É o caso, por exemplo, dos códigos babilônicos de Hammurabi (2000 a.C.) e no Código de Eschnunna (3000 a. C.). Portanto, a vingança não pode ser compreendida como mera reação automática, imediata, como “um contragolpe defensivo, uma simples medida protetora, um ‘movimento reflexo’ em resposta a uma súbita lesão ou ameaça, do tipo que ainda executa uma rã sem cabeça, para livrar-se de um ácido corrosivo” (NIETZSCHE, 1998, p. 116). Precisamente este, no entanto, é o modelo de explicação de que se vale Eugen Dühring. Ao contrário de Dühring, Nietzsche interpreta a vingança como um complexo processo psico-fisiológico, mediado pela ideia de equivalência, retribuição compensatória meticulosamente calculada, o que

² Cf. RICHTER, J. et alii. *Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWPh]*. Verbete Ressentimento, Volume. 8, p. 920-921.

supõe necessariamente uma referência a um plano representacional de estimativas de valor, compensações, troca, intercâmbio, numa fusão de categorias do direito civil e penal, mesmo incipientes e embrionárias, tal como já aparece nas codificações mencionadas acima.

Para se compreender o essencial nesses processos, é necessário remontar à efetiva causação fisis-psicológica do sentimento de vingança e seus derivados. Para tanto, um adequado meio auxiliar consiste em relacionar o sentimento de vingança à reação defensiva de tipo instintivo, ao ‘instinto de vingança’. Não, porém, no sentido de Dühring, já que instinto, *não é*, para Nietzsche, primeira natureza. Este ponto se esclarece inteiramente se mantemos em vista o que Nietzsche entende, desde muito cedo em sua produção filosófica, pelo termo instinto:

Falo de *instinto* quando algum *juízo* (*gosto* [*Geschmack*] em seu mais baixo degrau) é incorporado (*einverleibt*); de modo que ele agora excita espontaneamente a si mesmo, e não precisa mais esperar por estímulos. Ele tem seu crescimento por si, e por conseqüência também seu senso de atividade (*Thätigkeits-Sinn*) impelindo para fora. Estágio intermediário: o semi-instinto, que só reage a estímulos, e além disso é morto. (NIETZSCHE, 1980.2, nº 11 [164], p. 505).

Nietzsche tem em vista, portanto, um campo semântico muito amplo, no interior do qual sua peculiar concepção de instinto – que se estende também ao termo impulso – tanto se aproxima quanto se distancia da acepção etimológica original de *instinctus*, que remete a *instinguere*, no sentido de incitar, instigar. *Lato sensu*, instinto designa a inclinação ou disposição de ânimo estável, a índole ou o temperamento, a natureza particular de um indivíduo. *Stricto sensu*, instintos são impulsos ou tendências que, nos homens e nos animais, provocam ações ou comportamentos consistentes em respostas ou reações substancialmente fixas e imediatas a determinadas excitações. São moções de energia de natureza pulsional – quantidades de força – que acorrem ao psiquismo carregando-o energeticamente, e com isso produzindo uma perturbação em sua economia. Uma carga de excitação que, por sua vez, tem de ser recebida, processada, transformada e distribuída por canais aferentes e eferentes, ou seja, tem de ser descarregada para fazer cessar o desprazer – a perturbação dolorosa – provocada pela perturbação.

A reação constitui o dispositivo de descarga no mundo externo, ou eliminação do quantum de energia acumulada na forma de afeto, e que expressa psiquicamente a pressão de uma necessidade ou carência a ser satisfeita. Pulsões ou instintos são termos dinâmicos, e indicam propensões ou direções para descarga que, independentemente da razão, impelem os indivíduos a realizar certos atos ou a reagir segundo determinados esquemas de comportamento próprios de sua espécie, e eventualmente comuns a outras espécies: p. ex: instinto de conservação; instinto sexual.

Para Nietzsche, a descarga externalizada dos instintos, impulsos e seus afetos de acompanhamento pode ser espontânea e natural, no caso em que ocorra independentemente da necessidade de estímulos externos aos quais reage. Mas

pode também depender de um elemento desencadeador externo. É o caso do instinto ainda não fixado, não estabilizado, nem completamente incorporado: o *semi-instinto*. A estabilização ou fixação dos impulsos dá-se, no ser humano, sobretudo por meio de dispositivos, dentre os quais há que contar-se principalmente as instituições. No caso do 'instinto de vingança', o processo de incorporação poderia ser descrito de maneira aparentemente simples: uma vivência negativa é psiquicamente processada como dor, sofrimento ou traumatismo – portanto como perturbação do equilíbrio e fonte de desprazer ou sofrimento psíquico – que é o resultado da transfiguração da quantidade de excitação num conjunto de representações e afetos, e que pressiona no sentido da descarga.

Este quantum de energia psíquica perturbadora tem de ser elaborada e descarregada para fora do psiquismo, por meio dos canais apropriados, que nele se formam: a vingança, como reação, é justamente um desses canais. Neste estágio, ela não é senão um dispositivo de reação animal: mais precisamente, a descarga da agressividade – da destrutividade animal, tal como aparece na caça, por exemplo - que responde ou reage a um desprazer ou sofrimento causador de perturbação no equilíbrio animal. É por causa disso que Nietzsche denomina a má consciência – a saber, a proto-forma da moralidade – um capítulo da psicologia animal. O sofrimento – que é sentido como dano, porque fonte de desprazer – que carece de compensação. Causar sofrimento produz um efeito compensatório, ou seja, infligir sofrimento na causa ou causador do dano é um dispositivo de regulação, que tanto alivia o sofrimento quanto restaura o equilíbrio nas relações. Este esquema de reação é criado com base na conexão entre figuras primitivas do direito penal (castigo, punição, que derivam da guerra) e do direito civil mais antigo (as formas embrionárias da obrigação pessoal, troca, dívida, crédito, compra, venda). A lógica paradoxal pode ser descrita da seguinte forma: a dor é instrumentalizada tanto como expediente compensatório eficaz quanto como técnica de memória.

Esta derivação genealógica ganha corpo através do recurso filológico a um deslize semântico facilitado, no idioma alemão, pela equivocidade da palavra *Schuld*, que reúne os significados de dívida e culpa. Pertence às condições de possibilidade da ideia de obrigação, de dívida e dever, *Schuld* no sentido econômico-jurídico do termo, a possibilidade de lembrar-se de um empenho, a memória de um ato de vontade, que consiste em assumir uma obrigação, estar em débito: portanto, uma representação que emerge no circuito da troca, da compra e da venda, do débito e do crédito. Para lembrar-se de uma dívida e manter-se obrigado a pagá-la, o devedor tem necessidade de conservá-la na memória – o que só é possível se for gravada a fogo num tecido psíquico que é constitutivo da própria memória. Nesse processo, tanto a própria memória como faculdade como a mnemotécnica são produzidas como que simultaneamente, a partir da instrumentalização da dor, numa criação que pressupõe uma inibição – uma temporária colocação em suspenso, como diz Nietzsche – da potência animal do esquecimento, uma poderosa força psíquica de assimilação e metabolismo de vivências.

A dívida, no sentido econômico-jurídico do termo, aquele sentimento e aquela noção de dever como ‘estar em débito’, ter dívidas, que nasce no circuito da troca, da compra e da venda, do débito e do crédito, permite o desafogo da má-consciência animal, da crueldade introjetada, da vontade de causar sofrimento, que, nas condições impostas pelo progresso da civilização, não pode mais desafogar-se em sua via natural de descarga, e tem de encontrar canais e meios substitutivos de satisfação. O sentimento de dever – de ter dívidas – e ter de pagar por elas, assim como de ser punido e castigado, caso não o faça é mobilizado para atender a esta necessidade de satisfação substitutiva, e a obrigação acaba por transfigurar-se na mais antiga modalidade da consciência de dever, que remonta, como dispositivo psico-fisiológico, a um capítulo pré-histórico da “psicologia animal” (NIETZSCHE, 1998, p. 129). A dívida em sentido moral, o sentimento de culpa, como dever internalizado e espiritualizado, transformado em *consciência do dever*, é uma transformação posterior daquela formação originária, de natureza econômico-jurídica.

É neste território que nasce a mais antiga Psicologia – mas também a mais persistente, a mais duradoura, aquela que, em grande parte, é ainda a nossa.

“Como fazer no bicho homem uma memória? Como gravar algo indelével nessa inteligência voltada para o instante, meio obtusa, meio leviana, nessa encarnação do esquecimento?”... Esse antiquíssimo problema, pode-se imaginar’ não foi resolvido exatamente com meios e respostas suaves; talvez nada exista de mais terrível e inquietante na pré-história do homem do que a sua *mnemotécnica*. (NIETZSCHE, 1998, p. 50).

Nietzsche fala aqui da pré-história, dos primórdios (*Vorzeit*), mas é preciso não perder de vista que tanto para a Genealogia da Moral quanto para sua Fisiopsicologia, a pré-história não é momento cronológico, sepultado no passado, mas uma *arché* (força originária, uma potência vigente) sempre em atuação em todos as épocas da história humana, o que inclui o presente.

Grava-se algo a fogo, para que fique na memória: apenas o que não cessa de *causar dor* fica na memória" - eis um axioma da mais antiga (e infelizmente mais duradoura) psicologia da terra. Pode-se mesmo dizer que em toda parte onde, na vida de um homem e de um povo, existem ainda solenidade, gravidade, segredo, cores sombrias, *persiste* algo do terror com que outrora se prometia, se empenhava a palavra, se jurava: é o passado, o mais distante, duro, profundo passado, que nos alcança e que reflui dentro de nós, quando nos tornamos ‘sérios’. Jamais deixou de haver sangue, martírio e sacrifício, quando o homem sentiu a necessidade de criar em si uma memória. (NIETZSCHE, 1998, p. 50s).

A hominização inicia-se, pois, com a criação de uma *memória da vontade*. Esta memória é o resultado da atividade de uma força atuando violentadamente contra outra força poderosa: a voragem animal do esquecimento, na tarefa de criação de uma faculdade de lembrança, de um poder lembrar-se, de uma memória ativa, transfiguradora do esquecimento, isto é um paradoxo vivo: um poder-não-

esquecer. Nietzsche não cogita aqui de nenhuma função deficitária no registro de traços mnêmicos, de uma limitação inevitável dos dispositivos da memória para a fixação de conteúdos; ao contrário: trata-se um ativo poder-não esquecer algum conteúdo inscrito em traços de memória: aqueles que dizem respeito à lembrança da palavra empenhada. Esta é a condição de possibilidade de toda obrigação – a primeira forma propriamente humana de vínculo não mais meramente gregário, mas *societário*, que se coloca como limiar originário de toda forma de organização social. É dela que deriva também a hominização em sentido próprio, a passagem da *physis* ao *nomos*.

Por sua vez, o esquema econômico-jurídico da troca, da compra e venda, débito e crédito, a forma mais arcaica de *obligatio* entre pessoas e que constitui a matriz da sociabilidade humana, tem sua gênese ligada ao processo psíquico da inibição ou repressão dos impulsos, que é condição indispensável de qualquer modalidade de existência social. Instintos fortes – em particular os destrutivos e hostis – não podem ser descarregados para o exterior, contra os sócios, sob pena de destruição de toda possibilidade de formação de comunidades. A condição vale também para outros tipos de impulsos, mas vale sobremaneira para os agressivos ou destrutivos, que, no entanto, radicam na condição animal do bico-homem. A pressão de tais impulsos, que são urgências, não cessa de exigir satisfação, o que só pode ser realizado por meio de satisfações substitutivas, a saber, pela invenção de novas metas de satisfação. Esta é a gênese da interiorização como sublimação, a ‘pré-história da alma’:

“Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro* – isto é o que chamo de *interiorização do homem*: é assim que no homem cresce o que depois se denomina sua ‘alma’.” Esta é também a origem da má consciência, com ela foi introduzida no mundo “a maior e mais sinistra doença, da qual até hoje não se curou a humanidade, o sofrimento do homem *com o homem, consigo*, como resultado de uma violenta separação de seu passado animal”. (Nietzsche, 1998, p. 148s). O mistério e o abismo da *conditio humana* estão envoltos na violência desta separação, situam-se no hiato desta clivagem na qual os procedimentos violentos derivados da guerra – sobretudo os castigos – são interpretados na chave das formas ainda incipientes do débito e do crédito, e instrumentalizados tanto como tecnologia de memória quanto como via de descarga para impulsos hostis – aquela crueldade do semi-animal homem de que trata a segunda dissertação da Genealogia da Moral.

É por esse caminho que a agressividade reprimida encontra sua compensação. Mas a introjeção da descarga, que origina a satisfação substitutiva, deixa sempre uma espécie de saldo negativo, um contingente de insatisfação pulsional, que assume a tonalidade afetiva de sentimento latente de indisposição, uma dor crônica, que exige elaboração psíquica e alívio. Na origem, e portanto em seu estado bruto, a má consciência (como consciência de dever) não é senão o resultado residual da crueldade humana introjetada, que se volta contra o próprio homem, na impossibilidade descarregar-se para o exterior. O rigor dos castigos, as mais cruéis figuras do direito penal, mas também do direito das obrigações, são modalidades de descarga e satisfação e meios de conservação da lembrança de

promessas e mandamentos, das regras que organizam as comunidades ainda incipientes. A moeda de troca nesse circuito é a crueldade – mais precisamente, a liberação para a descarga de um impulso reprimido, como rara oportunidade de satisfação do afeto mais proibido: o prazer de fazer sofrer, de causar dor como compensação de um dano sofrido, a afirmação do próprio poder sobre um ‘inimigo’, sobre um ‘outro’ reduzido à condição de impotência. As possibilidades sempre mais raras de satisfação elevam o valor do meio encontrado: a crueldade é um raro prazer, uma Circe inebriante e inesgotável para a inventividade que deriva da inevitável frustração existencial humana, demasiado humana.

A gênese do ressentimento está ligada a uma modificação decisiva nesse processo. Uma profunda e incurável depressão é inseparável do devir-homem, pois é o resultado incontornável da repressão dos impulsos semi-animais do hominídeo. A depressão é re-significada, isto é, encontra uma perspectiva de sentido, na vontade de causar dor – a saber no desencadeamento da crueldade animal e seus afetos ‘selvagens’ - um meio de alívio para aquela aflição e pesar semi-conscientes, gerados pelo recalçamento. A dor – enquanto é entendida como vontade de produzir sofrimento como compensação para um mal estar – oferece-se como alívio e lenitivo para o sofrimento. Esta é a razão pela qual, segundo Nietzsche, o homem se encontra com frequência cansado de si mesmo, extenuado e esgotado pelo sofrimento. É então que os ideais religioso-ascéticos, ou seja a espiritualização da sede de vingança – da surda revolta – contra esta sofrência incessante, apresentam-se como o *nec puls ultra* da inventividade. Por meio da interpretação sacerdotal do sofrimento humano crônico, inverte-se a direção do ressentimento, ele visa agora o sofredor em sua existência. A vontade de encontrar um culpado sobre quem descarregar toda sua hostilidade encontra então um alvo socialmente anódino: o próprio sofredor, sua vida, seu existir. É sobre ela – interpretada como pecado – que um castigo deve ser aplicado como meio de expiação.

É neste circuito que a lógica paradoxal do ressentimento se revela em seu mecanismo absurdo: a necessidade de entorpecimento da dor por meio da descarga introjetada de afetos hostis, ou seja, anestésias a dor pela produção intensificada da própria dor. A mesma lógica da mnemotécnica pré-histórica: é necessário bloquear o esquecimento pela dor, para poder ser capaz de lembrar. Mas, para poder novamente lembrar, é necessário continuar a ser capaz de esquecer. A Psicofisiologia do ressentimento é o desvelamento desta contradição, a anamnese da ‘patologia’ originada pelo bloqueio da força do esquecimento. A disfunção da capacidade de esquecimento ativo produz uma inibição desta potência, um fenômeno que pode ser comparado a uma dispepsia orgânica: tanto o psiquismo quanto o organismo, assim danificados, já não se podem mais dar elaborar, dar conta, processar, assimilar, metabolizar, seus elementos nutrientes; no caso do psiquismo, as vivências, especialmente as negativas e traumáticas.

Esta impotência metabólica produz inevitavelmente sofrimento, que pesa sobre toda a vida psíquica, fazendo-a adoecer. Ressentir significa precisamente isto: tornar a sentir de novo sempre o mesmo, transformar em pesadelo todas as vivências, imantando-a ao peso de uma indisposição visceral, encerrando tudo sob

a perspectiva única da fraqueza, da impotência, do abatimento que humilha e da ânsia compensatória da vingança. Por isso, do ponto de vista da terapia nietzscheana dos afetos, “estar doente é, isso mesmo, uma forma de ressentimento” (Nietzsche, 1995, p. 30), o doente, nos casos extremos em que sua capacidade de reação ativa é entravada, transforma-se em inesgotável manancial de sentimentos vingativos, acrisolado por uma negatividade que, como Fênix, renasce a cada nova vivência, e que contamina tudo ao seu redor.

Para entorpecer a dor, o organismo (corpo e mente) tem necessidade de descarregar internamente os mais poderosos afetos, como anestésicos eficazes para um sofrimento radicado na incapacidade de esquecer – que, por sua vez, surge como fenômeno patológico ou efeito colateral da criação de uma capacidade ativa de lembrança, a saber, da suspensão parcial da força “digestiva” do esquecimento.

A danificação ou bloqueio da capacidade de genuína reação, esta passa a depender não somente de uma estimulação externa, mas da imaginação como via de descarga interiorizada – a vingança imaginária, apenas *in effigie*. Esta é a gênese do ressentimento bilioso, venenoso, que constitui a medula afetiva dos ideais ascéticos triunfantes na metafísica e na religião ocidental, bem como da moral socrático-platônico-cristã. A patologia consiste num feixe de contradições: temos aqui um tipo de ressentimento que não tem acesso a uma reação verdadeira (a descarga voltada para o exterior), e que se gratifica com uma descarga internalizada (intrincada com a imaginação, uma vingança imaginária).

E, paradoxalmente, esta via de interiorização da descarga é aberta justamente por uma dimensão de exterioridade: este tipo de ressentido tem necessidade de um ‘mundo oposto e exterior’, de um ‘outro’, de um ‘fora’ de um ‘diferente de si’, que é o estímulo desencadeante de uma reação que está bloqueada em sua justamente para o exterior, e que tem de voltar-se ‘para dentro’, para o plano da imaginação. O tipo por excelência deste ressentimento venenoso é o homem do subsolo ou rato de subsolo, genialmente delineado na novela de Dostoiévski.

É indispensável encontrar um culpado para um sofrimento insuportável porque carente de explicação, de justificativa. É imperioso encontrar razões – quaisquer razões, pois razões aliviam. A dor da chaga aberta encontra na culpa o seu lenitivo, na vingança a sua compensação, pois, de todo modo, o sofrimento pode afinal ser reconduzido a um motivo, um fundamento, *uma razão de ser* – e razões aliviam.

Há uma espécie de loucura da vontade, nessa crueldade psíquica, que é simplesmente sem igual: a *vontade* do homem de sentir-se culpado e desprezível, até ser impossível a expiação, sua *vontade* de crer-se castigado, sem que o castigo possa jamais equivaler à culpa, sua *vontade* de infectar e envenenar todo o fundo das coisas com o problema do castigo e da culpa, para de uma vez por todas cortar para si a saída desse labirinto de “idéias fixas”, sua *vontade* de erigir um ideal – o do “santo Deus” – em vista dele ter a certeza tangível de sua total indignidade. (NIETZSCHE, 1998, p. 81).

Em condições de esgotamento, a reação imaginária é uma dissipação e a pior escapatória, porque não constitui uma saída efetiva, uma autêntica reação,

senão que se esgota num curto circuito paralisante, extinguindo rapidamente quase todas as energias psíquicas ainda restantes. Essa devastação internalizada, as forças nervosas são tragadas pela sede de vingança, que promove justamente o contrário da cura; esta só poderia advir do esquecimento, da força plástica de assimilação, elaboração e metabolismo psíquico. Mas a vingança imaginária, mantendo aceso o circuito da avidez vingativa, o inebriado pelo desejo encontrar culpados e punilos, é apenas um expediente paliativo, que anestesia o sofrimento, mas não cura a memória da ferida, não restaura a potência de assimilação, antes envenena com bÍlis a vida anÍmica inteira. Trata-se de um fenômeno similar à adição, uma dependência que necessita de permanente intensificação na dosagem dos entorpecentes.

Em sua avidez, o caminho mais rápido é o da descarga introjetada de afetos vingativos, numa reação incendiária, circunscrita no espaço interno da imaginação, que suga e consome todas as energias num arrebatamento dissipatório, “certamente a forma mais nociva de reação” (NIETZSCHE, 1995, p. 20s), escreve Nietzsche. A analogia entre a evolução da doença, tal como pensada pela medicina helenística e o ressentimento esclarece alguns pontos centrais da Fisiopsicologia nietzscheana. Uma vez alcançado o estágio da agregação inveterada, então “não se sabe nada rechaçar, de nada se desvencilhar, de nada dar conta – tudo fere. A proximidade de homem e coisa molesta, as vivências calam fundo demais, a lembrança é uma ferida supurante” (NIETZSCHE, 1995, p. 20s).

Elucidativa, neste contexto, é a lembrança de Foucault a respeito da proximidade do quadro conceitual entre filosofia e medicina na Grécia clássica e no período helenístico. O conceito de *páthos*, compreendido como paixão e como doença, adquire especial relevância também para Nietzsche. O desenvolvimento de um *páthos* (em sentido amplo, como doença) é escalonado em fases, sendo a primeira a *euemptosía (proclivitas)*, o estágio inicial, em que se delineia a configuração da enfermidade; o segundo momento é designado como *páthos* em sentido estrito (*perturbatio*: Cícero; *affectus*: Sêneca): um movimento irracional da alma; seguido pelo estágio do *nósema*, passagem para a *hexis (morbus, em Sêneca)*, a morbidez crônica, na qual os elementos constitutivos da doença fixam-se, cristalizando-se num conjunto definido de disposições incorporadas; este período é seguido, então, pelo o quarto estágio, *arróstema* (traduzido por Cícero como *aegrogatio*), no qual o doente transita para um estado de morbidez permanente; e a derradeira fase: a *Kakía ouvício (aegrogatio inveterada em Cícero; vitium malum, pestis [corrupção] em Sêneca)* culminância da enfermidade, quando o paciente, completamente deformado, fica tolhido no interior do *páthos*. (FOUCAULT, 2004, p. 101-132).

A diferenciação não se faz, então, entre uma condição enfermiça e uma condição plenamente saudável, mas entre estágios ou fases da enfermidade. Por um lado, aquela do doente incurável e, por outro, aquela do enfermo que pode retornar a si e partir para uma nova saúde, tendo a grave enfermidade como condição. Essa diferença está ligada ao modo como o doente ainda pode lidar com o próprio ressentimento. Minado pela bÍlis infecciosa da vingança, debilita-se no sofredor o fôlego que ainda restava para a força defensiva, capaz de repelir o que

prejudica – aquele agressivo instinto de cura e resistência, que é também energia de assimilação produtiva e restauração.

Sequestrada pelo ressentimento, a doença se torna fraqueza num sentido particularmente perigoso: em razão da debilidade, o ressentimento invade e domina a consciência do sofredor, transtornando o metabolismo psicológico que regula a alternância entre percepção, esquecimento e memória das vivências, sobretudo o processo de assimilação dos traços de lembranças negativas. Uma vez minada a força plástica do esquecimento, o sofredor se torna incuravelmente ressentido, porque sua consciência é pervadida pelos traços das lembranças aflitivas, que atraem como ímã a energia dos outros estados psíquicos.

Compreende-se, então, que, sob tais condições, o ressentimento constitui, de acordo com o diagnóstico penetrante de Nietzsche, a *doença* propriamente dita, a fixação, como disposição permanente, de uma disfunção que bloqueia o processo de assimilação psíquica das vivências. Como *Kakía, vitium malum e pestis*, o ressentimento corrompe, e não deixa lugar no psíquico para a experiência da *grande dor*, que liberta o espírito, fazendo-o elevar-se acima de si mesmo, superar a intoxicação pelas lembranças mórbidas, e descortinar novos horizontes de visão e poder. Fixado em sua morbidez crônica, quanto mais sofre, tanto mais o doente anseia por livrar-se de seu fardo, recorrendo ao estratagema da narcose da aflição consciente e latente.

A contaminação pelo ressentimento é, então, uma extravagância dos afetos, o maior dos perigos para o sofredor, uma reação a ser evitada, pois que infecciona ainda mais a chaga. É no círculo desse desespero que a terapia do ressentimento permite discernir seu contraveneno: a desativação da sede de vingança de uma força curativa encontrada na ativação de um poder não-reagir, que não se confunde com a resignação, mas denota uma capacidade de renúncia à dissipação ressentida, o reencontro das derradeiras fibras da capacidade de domínio de si; em outras palavras, o poder resistir ao confisco da doença pelo ressentimento em estado terminal.

Contra isso o doente tem apenas um grande remédio – eu o chamo de *fatalismo* russo, aquele fatalismo sem revolta, com o qual o soldado russo para quem a campanha torna-se muito dura finalmente deita-se na neve. Absolutamente nada mais em si aceitar, acolher, engolir – não mais reagir absolutamente. [...] A grande sensatez desse fatalismo, que nem sempre é apenas coragem para a morte, mas conservação da vida nas circunstâncias vitais mais perigosas, é a diminuição do metabolismo, seu retardamento, uma espécie de vontade de hibernação. Alguns passos adiante nesta lógica e temos o faquir que durante semanas dorme em um túmulo. [...] Porque nos consumiríamos muito rapidamente se reagíssemos, não reagimos mais: esta é a lógica. (NIETZSCHE, 1995, p. 20s).

Para tornar-se capaz disso, porém, é necessário que, no enfermo, ainda não tenham sido inteiramente extintos aqueles mananciais de forças plásticas e restauradoras que Nietzsche identifica com os instintos curativos de resistência e assimilação ativa. É necessário, sobretudo, que o enfermo não tenha sucumbido

inteiramente à infecção; a saber, que a sede de vingança ainda não tenha se tornado irresistível, e tomado conta dele. Para aquele *fatalismo russo* na enfermidade, é necessário que, no doente, ainda se mantenha acesa uma pequena chama de autodomínio, que o torna capaz de voltar a si e convalescer. Se, em certo sentido, a própria doença é ressentimento, precisamente isso é também, e paradoxalmente, “o proibido *em si* para o doente – *seu* mal: infelizmente também sua mais natural inclinação” (NIETZSCHE, 1995, p. 20s).

Compreende-se, então, os motivos que levam Nietzsche a escrever em *Ecce Homo*:

Quem conhece a seriedade com a qual minha filosofia assumiu a luta contra os sentimentos de vingança e perseguição (*Rach- und Nachgefühlen*), até mesmo no interior da doutrina do ‘livre arbítrio’ – a luta contra o Cristianismo é apenas um caso particular desta luta – compreenderá a razão pela qual eu trago à luz justamente aqui eu comportamento pessoal, minha *segurança instintiva* na praxis. Nos tempos da *décadence*, eu os *proibi* a mim mesmo como prejudiciais; tão logo a vida tornou-se de novo rica e orgulhosa e suficiente para tanto, eu os proibi como algo situado *abaixo* de mim. (NIETZSCHE, 1980.1, p. 273).

Esse é um dos *topoi* mais fecundos da filosofia de Nietzsche: libertar-se do ressentimento, adquirir poder sobre o espírito de vingança, sobre a compulsão à reação, este é o caminho para o resgate da inocência da existência. Na abolição da culpa, como reconquista da inocência para o devir, culmina a filosofia de Nietzsche:

O vir-a-ser é despojado de sua inocência, quando se faz remontar esse ou aquele modo de ser à vontade, a intenções, a atos de responsabilidade: a doutrina da vontade foi essencialmente inventada com o objetivo da punição, isto é, de *querer achar culpado*. Toda velha psicologia, a psicologia da vontade, tem seu pressuposto no fato de que seus autores, os sacerdotes à frente das velhas comunidades, quiseram criar para si o *direito* de impor castigos – ou criar para Deus esse direito... Os homens foram considerados ‘livres’ para poderem ser julgados, ser punidos – ser *culpados*. (NIETZSCHE, 2006, p. 45s).

A negação desta estratégia ressentida e vingativa de responsabilização é a recuperação da inocência: “apenas *assim* redimimos o mundo” (Ibid.), escreve Nietzsche.

REFERÊNCIAS

DÜHRING, Eugen. *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*. Leipzig: L. Hermann's Verlag, 1875.

FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. Salma T. Muchail e Márcio M. Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

JANAWAY, C. *Autonomy, affect, and the Self in Nietzsche's Project of Genealogy*. In: GEMES, K. May, S. *Nietzsche on Freedom and Autonomy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

NIETZSCHE, F. *Ecce Hommo*. In: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter/DTV. Band 6, 1980.1.

_____. Nachgelassene Fragmente. In: KSA, Band 9, 1980. 2.

_____. *Ecce homo* Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

RICHTER, J. et alii. *Historisches Wörterbuch der Philosophie [HWP]*. Band. 8, S. 920-921.

STÜCKELBERGER, Alfred. *Hipócrates e Pensamento Hipocrático*. In: ERLER, M. & GRAESER, A. (orgs.). *Filósofos da Antiguidade. Dos Primórdios ao Período Clássico. Uma Introdução*. Coleção História da Filosofia. Trad. Lya Luft. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

NIILISMO E RESENTIMENTO NA TERCEIRA DISSERTAÇÃO DA *GENEALOGIA DA MORAL*

NIHILISM AND RESENTMENT IN THE THIRD DISSERTATION OF OF MORAL

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL¹

Universidade Federal do Paraná (UFPR) – Brasil
antonio.paschoal@yahoo.com.br

RESUMO: No prefácio da *Genealogia da moral*, Nietzsche anuncia que a terceira dissertação daquele livro consiste na interpretação de um aforismo. O aforismo em questão diz respeito ao perigo que representa para o homem a falta de sentido para o sofrimento e também às soluções adotadas no Ocidente para enfrentar esse perigo. De fato, a formulação daquele aforismo corresponde a um desdobramento da seção final de *O mundo como vontade e representação*, de Schopenhauer. Assim, a compreensão da interpretação que se segue ao aforismo deve considerar esse vínculo entre a terceira dissertação da *Genealogia da moral* e o livro de Schopenhauer, o modo como Schopenhauer sintetiza as principais soluções para aquele problema e também a crítica de Nietzsche a Schopenhauer. Uma crítica construída em grande parte, conforme pretendo mostrar, sobre o conceito de ressentimento.

PALAVRAS-CHAVE: Niilismo. Ressentimento. Ascese. Ideal Ascético. Schopenhauer. Dühring.

ABSTRACT: *In the preface of Genealogy of Morals, Nietzsche announces that in the book's third dissertation the interpretation of an aphorism would be offered. The aphorism in question pertains to the danger imposed by the meaninglessness of the suffering and to the solutions adopted by the West to address this danger. As is well known, the formulation of that corresponds to an unfolding of the final section of Schopenhauer's The World as Will and Representation. Thus, the understanding of the interpretation that follows the aphorism formulation must consider this link between the third dissertation of Genealogy of Moral and the book of Schopenhauer, must take into account the way that Schopenhauer synthesizes the problem's main solutions, and also criticism of Nietzsche to Schopenhauer. A critique built largely, as we intend to show, from the concept of resentment.*

KEYWORDS: *Nihilism. Resentment. Asceticism. Ascetic Ideal. Schopenhauer. Dühring.*

I CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A terceira dissertação da *Genealogia da moral* é, ao certo, um dos textos publicados de Nietzsche no qual se tem um maior desenvolvimento do tema do niilismo. Como é conhecido, Nietzsche abre esse texto justamente com o problema da vontade de nada, num claro vínculo com a filosofia de Schopenhauer, e o

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) e pesquisador do CNPq. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (Capes) - Código de Financiamento 001.

desdobra com uma série de perguntas acerca do significado do ideal ascético, com destaque para a figura do sacerdote ascético e para os meios utilizados por ele para impedir que o sofredor chegue a um patamar de sofrimento que seria, nas palavras de Nietzsche, um “nihilismo suicida” (GM III 28)². É esse desdobramento que pretendo retomar neste artigo, com o objetivo de mostrar, por um lado, o uso estratégico dos afetos do ressentimento, feito pelo sacerdote ascético e, por outro, o modo como Nietzsche mobiliza o conceito de ressentimento para a sua crítica ao sacerdote ascético e, *pari passo*, à filosofia de Schopenhauer.

O aforismo que é o objeto de interpretação na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, que sintetiza uma das questões mais enigmáticas da filosofia de Nietzsche, é formulado por ele nos seguintes termos: “no fato de o ideal ascético haver significado tanto para o homem, porém, se expressa o dado fundamental da vontade humana, o seu horror ao vácuo [*horror vacui*]: *ele precisa de um objetivo e preferirá ainda querer o nada a nada querer*” (GM III 1).

A interpretação desse enigmático aforismo recebe contornos abrangentes no início da dissertação, quando são elencados os significados do ideal ascético para diversos grupos de pessoas e também diferentes concepções de ideais ascéticos, além de alguns modos como a ascese pode se manifestar, ligada ou não a um ideal. É nesse sentido, ainda muito abrangente, que Nietzsche se pergunta pelo significado do ideal ascético, por exemplo, para os artistas, para as mulheres e para os filósofos. Esse último grupo, aliás, o dos filósofos, recebe um tratamento especial no texto, permitindo espelhar uma acepção de ascese entendida como um meio, como um exercício, sem ser vinculada necessariamente a um ideal. Nesse momento, quando Nietzsche claramente se inclui no grupo investigado, ele afirma que “um certo ascetismo” faz parte do ofício do filósofo. Assim, numa passagem que parece contemplar suas próprias condições de trabalho, ele postula que o ideal ascético, entendido como “(...) uma dura e serena renúncia feita com a melhor vontade, está entre as condições propícias à mais elevada espiritualidade, e também entre as suas consequências mais naturais” (GM III 9).

Seguindo o texto, o *comentário* passa pela figura do homem contemplativo e pela associação entre o filósofo e o sacerdote, com quem se estabelece um vínculo inquebrantável da ascese com um ideal no além, que coloca a ascese em movimento. A partir de então, o ideal ascético não será mais considerado no plural, mas no singular. Isto porque, segundo Nietzsche, é nesse ponto, quando

² As citações de Nietzsche serão feitas seguindo um padrão já estabelecido em siglas. Assim, na citação em tela, a sigla GM corresponde ao livro *Para a genealogia da moral*, o número em algarismo romano III, à parte do livro e o número em algarismo arábico 28 à seção no interior daquela parte. Outras siglas utilizadas serão A, que corresponde a *Aurora*, seguida, no caso, do número do aforismo; AC, que corresponde a *O Anticristo*, seguida igualmente pelo número do aforismo; EH, que corresponde a *Ecce homo*, no caso, seguido pelo título da parte do livro e do número da seção. Para as citações de anotações pessoais de Nietzsche será indicada a sigla KSA (de *Kritische Studienausgabe*), seguida do número do volume e da página em que a passagem se encontra. Será utilizada ainda a sigla MVR para a obra *O mundo como vontade e representação* de Arthur Schopenhauer, seguida do número da seção da obra em que a passagem se encontra. As demais citações serão feitas por meio do sistema autor, ano e página, com a referência completa ao final do artigo, onde se encontram também as referências completas das obras utilizadas de Nietzsche e de Schopenhauer.

“avistamos o sacerdote ascético”, que “atacamos seriamente nosso problema: o que significa o ideal ascético?” (GM III 11).

2 PRIMEIRAS CONFLUÊNCIAS ENTRE NIILISMO E RESENTIMENTO

O sacerdote ascético é uma figura *ad hoc*, delineada por Nietzsche especialmente para a terceira dissertação da *Genealogia da moral*. Ele não se compara, por exemplo, com as outras figuras que aparecem na dissertação, como é o caso dos artistas e dos filósofos, para os quais o ideal ascético poderia ter diversos significados e, ocasionalmente, um significado transmundano. Diferentemente deles, o sacerdote ascético sequer poderia ser pensado sem aquela perspectiva de um além mundo. Nas palavras de Nietzsche, “não apenas a sua fé, mas também sua vontade, seu poder, seu interesse. Seu direito à existência se sustenta ou cai com esse ideal” (GM III 11).

Esse personagem peculiar apresenta também características próprias quando comparado com outros sacerdotes que aparecem nos escritos de Nietzsche, como é o caso, por exemplo, das aristocracias sacerdotais, delineadas por ele na primeira dissertação da *Genealogia*. De fato, assim como aquelas aristocracias, o sacerdote ascético apresenta hábitos hostis à vida, tais como “certas formas de dieta (abstinência de carne), o jejum, a continência sexual, a fuga para o deserto” e outras práticas de “auto-hipnose” (GM I 6). Contudo, diferentemente daquelas aristocracias sacerdotais, que aparecem no texto como um capítulo da história da emergência de uma determinada moral, o sacerdote ascético corresponde às estratégias utilizadas por essa moral para se tornar dominante. Em termos mais precisos, suas ações consistem em prescrever medicamentos para o seu rebanho, para que ele não se perca e, ao mesmo tempo, dispensar narcóticos para aqueles que poderiam ameaçar esse rebanho. Suas ações corresponderiam, em resumo, aos meios utilizados para a manutenção do homem fraco na existência e também ao modo como esse tipo de homem se converte em uma meta para toda a humanidade, num grande projeto de “apequenamento do tipo homem” (GM I 12).

Segundo Nietzsche, as estratégias utilizadas pelo sacerdote ascético são claramente avessas ao “autêntico instinto de vida” (GM III 12). Elas são hostis a qualquer forma de vida transbordante, a tudo o que na vida é exuberância, vontade, afetos etc. Contudo, paradoxalmente, essas estratégias se mostram de tal modo impregnadas na vida e na cultura que Nietzsche se vê obrigado a perguntar se a concretização delas não corresponderia a um “*interesse da vida mesma*” (GM III 11). Ou seja, se em todo aquele empenho de uma vida que se volta contra si mesma não haveria “um artifício para a preservação da vida” (GM III 13). De fato, a resposta de Nietzsche a essa pergunta é afirmativa. Para ele aquelas estratégias do sacerdote devem expressar uma tática de preservação da vida, porém, de uma forma de vida em particular, na qual se evidenciaria a condição doentia do homem. Elas corresponderiam, assim, a um “instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (GM III 13).

O ponto de inflexão da dissertação é, portanto, o perigo que representa para o homem as respostas ao seu maior desafio. O desafio que consiste em conferir um sentido ao sofrimento que é inerente à existência e que ganha contornos peculiares em situações de fraqueza. Nesse contexto, como se pode observar, o niilismo pode ser tanto a expressão para aquela possibilidade de suicídio que se encontra no extremo do *horror vacui*, quanto o nada proposto pelo sacerdote ascético como solução para o problema do sofrimento. É especialmente para esse segundo niilismo que Nietzsche volta sua atenção na sequência do texto.

Acompanhando Schopenhauer, Nietzsche associa aquela vontade de nada ao cristianismo e às demais religiões que, de algum modo, oferecem como solução para o sofrimento do homem uma expectativa em uma vida no além, no nada.³ A saída sacerdotal se configura, assim, nas palavras de Nietzsche, a um “afastamento niilista da vida, [ao] anseio do nada” (GM II 21). A efetivação dessa meta, contudo, passa pelo modo como o sacerdote relaciona esse niilismo ao ressentimento. Em especial pelo modo como ele fará a ligação entre a “grande compaixão pelo homem” (GM III 14) e aquele ideal transmundano como uma alternativa para o perigo que representa o *horror vacui*.

A compreensão dessa confluência entre esse niilismo e o ressentimento passa, assim, por um olhar atendo a um dos principais subterfúgios adotado pelo sacerdote que é a reinterpretação do sofrimento do homem, como culpa e pecado. Nesse sentido, como um hábil estrategista, ele toma a sede de vingança do sofredor, que procura por um culpado para o seu sofrimento, por um “inimigo mau” (GM I 10), e a direciona para o interior daquele homem que sofre. Nas palavras de Nietzsche:

“Eu sofro: disso alguém deve ser culpado” - assim pensa toda ovelha doente. Mas seu pastor, o sacerdote ascético, lhe diz: “Isso mesmo, minha ovelha! Alguém deve ser culpado: mas você mesma é esse alguém - *somente você é culpada de si!*” Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é mudada. (GM III 15).

3 ASCESE E RESENTIMENTO

A acepção de ascese que aparece nessa passagem, relacionada ao ressentimento e que traduz em grande medida o significado da ideia de ascese que se tem nessa dissertação, remonta a uma ideia esboçada por Nietzsche 12 anos antes, em 1875, nas “conclusões próprias” que apresenta após a resenha que fez

³ É interessante, nesse sentido, a leitura do artigo intitulado “Schopenhauer mestre de Nietzsche: sobre niilismo e ascetismo”, de João Constâncio, publicado em 2018, na *Revista Sofia* (v. 7, n. 02, p. 59-81). Nesse artigo, Constâncio coloca em relevo o vínculo entre Nietzsche e Schopenhauer, em especial pela concepção de niilismo que se tem na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, como um modo de querer o nada, que o filósofo teria retirado diretamente de Schopenhauer. De minha parte, reitero também o vínculo da terceira dissertação com o pensamento de Schopenhauer, contudo, considerando não apenas o niilismo, mas também o ressentimento, termino por colocar em relevo o diálogo entre ambos e, em especial o papel de Schopenhauer como um adversário de Nietzsche no texto.

do livro de Eugen Dühring “O valor da vida” (KSA 8, p. 180). Ali, Nietzsche afirma que o conhecimento de si que se tem no cristianismo relaciona-se com um desprezo de si e, na ausência desse desprezo, a uma espécie de misericórdia para consigo – uma autopiedade. Nesse sentido, trabalhando ainda sob a influência de Dühring, Nietzsche conclui que aquele autoconhecimento cristão estaria ligado à ideia de vingança, na medida em que ele surge como uma investigação pautada numa “justiça contra si mesmo”, sendo a ideia de justiça, no caso, compreendida como um “sentimento de vingança” (KSA 8, p. 180). Uma ideia que reaparece numa tese formulada por ele nos seguintes termos: “Se alguém já sofreu bastante, se já feriu bastante a si mesmo, por sua pecaminosidade – ele começa a experimentar contra si mesmo o sentimento de vingança: de sua penetrante observação de si resulta o autodesprezo. Em algumas pessoas isto é a própria ascese, isto é, a vingança direcionada para si mesmo em função da aversão e do ódio” (KSA 8, p. 180).

Nesse sentido, superar o cristianismo, seria sobrepujar esse vínculo do conhecimento de si com a aversão por si – e também com a compaixão por si mesmo. O que denota, considerando ainda os apontamentos feitos por Nietzsche naquele momento, uma diferença essencial entre o cristão e o budista, pois o budista não desenvolveria aquele tipo de olhar que se volta rancoroso contra si mesmo, uma vez que nele não se encontraria aquela ideia de pecaminosidade. Contudo, confrontando esses apontamentos e o modo como o budismo aparece na terceira dissertação da *Genealogia*, em especial na seção 17, é possível observar uma diferença essencial entre os dois textos, uma vez que naquela seção da *Genealogia* Nietzsche não distingue o budismo do cristianismo.

A compreensão dessa diferença, que diz respeito, em parte, ao modo multifacetado como o budismo aparece na filosofia de Nietzsche,⁴ deve considerar, a princípio, uma questão metodológica. Trata-se de uma fluidez de sentidos que o conceito apresenta, dependendo das interlocuções e das demandas específicas que se tem em cada contexto a cada vez que ele aparece. Desse modo, enquanto em 1875 Nietzsche considerava a ideia de *pecaminosidade*, na seção 17 da terceira dissertação da *Genealogia da moral* encontra-se em evidência a ideia de *redenção*. Além disso, o texto de 1887 é profundamente marcado pelo diálogo de Nietzsche com Schopenhauer, evidenciando-se, então, o modo como seu *mestre*, aborda o tema da negação da vontade, sem distinguir o cristianismo do budismo, uma vez que ambas seriam, sob o aspecto que interessa a ele, religiões niilistas. O que será considerado atentamente por Nietzsche que, pauta também a sua abordagem das religiões, nessa parte da *Genealogia*, justamente por aquela expectativa criada por elas em relação ao nada. Ou seja, a partir da ideia de *redenção*. Uma ideia que, nas palavras de Nietzsche, se expressa como a “quietude total enfim alcançada” (GM III 17) e pela libertação das cadeias, pela superação daquilo que se traduz pela expressão “bem e mal”, isto é, as coisas deste mundo.

⁴ As diferentes conotações que o budismo recebe na obra de Nietzsche foram analisadas de forma mais detalhada em: PASCHOAL. Do niilismo às artes de higiene: o budismo nos escritos de Nietzsche. In: André Luiz Muniz Garcia e Lucas Angioni (orgs.). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: Editora Phi, 2016, pp. 234-252.

De fato, sob esse aspecto, o da *redenção*, o budismo seria tão “moralizado” quanto as demais religiões (GM III 17). Isso, porém, não faz com que a ele seja possível associar a ideia de pecado, e nisso se mantém a sua diferença em relação ao cristianismo. Uma diferença que é colocada em relevo por Nietzsche mais adiante, na seção 27, quando aponta a ideia de uma origem ateia do budismo,⁵ e que é retomada por ele com mais vigor um ano depois, em *Ecce homo*.

Em 1888, em sua *autobiografia*, Nietzsche diferencia as práticas ascéticas encontradas no budismo das práticas cristãs justamente pelo modo como ambas se posicionam em relação ao ressentimento. Enquanto no cristianismo ele tem um papel preponderante, como uma sede de vingança que se volta contra o próprio sofredor em função da ideia de pecado, no budismo a superação do ressentimento é uma pré-condição para se sair da condição de sofredor, de doente. Nas palavras de Nietzsche:

Isso compreendeu aquele profundo fisiólogo que foi Buda. Sua ‘religião’, que se poderia designar mais corretamente como uma *higiene*, para não confundi-la com coisas lastimáveis como o cristianismo, fazia depender sua eficácia da vitória sobre o ressentimento: libertar a alma dele – primeiro passo para a convalescença. ‘Não pela inimizade termina a inimizade, pela amizade termina a inimizade’; isso se acha no começo dos ensinamentos de Buda – assim não fala a moral, assim fala a fisiologia. (EH I 6).

4 O RESENTIMENTO COMO MEDIDA PARA A FALTA DE MEDIDA

Nesses dois modos de se correlacionar com a vingança seria possível, assim, demarcar algumas peculiaridades das duas religiões enquanto modos de solucionar o problema do sentido do sofrimento. Enquanto expectativas futuras que levam à negação deste mundo ambos, o budismo e o cristianismo, atuam moralmente. O cristianismo, por sua esperança em um além, o budismo, por sua expectativa pelo Nirvana (MVR 71), pelo eterno “sem sentido” (KSA 12, p. 213). Ambos terminam por reduzir o valor das coisas próprias deste mundo em nome de uma expectativa numa existência futura. Contudo, em termos práticos, se o cristianismo adota uma ascese que seria uma vingança que se volta contra si mesmo, a ascese no budismo não apresentaria um caráter moral, mas contornos de uma higiene do espírito, realizada com propósitos fisiológicos: “primeiro passo para a convalescença”. Um refinamento da análise que se torna possível na medida em que Nietzsche passa a utilizar o conceito de ressentimento como um parâmetro, no caso, para avaliar as peculiaridades da saída sacerdotal para nihilismo suicida.

Neste ponto, contudo, o conceito de ressentimento utilizado por Nietzsche, por mais que derive do diálogo com Dühring, que mencionei anteriormente, já não corresponde mais àquela ideia de uma reação mecânica que se tem nos escritos do Professor de Berlim. O que obriga Nietzsche a pontuar as diferenças do conceito que ele está empregando em relação ao seu antecessor. Isso tem lugar

⁵ Na seção 96 de *Aurora* tem-se um desenvolvimento desse tema, que consiste numa religião que não teria necessidade de uma divindade. Conferir também, em relação ao cristianismo, AC 65.

na seção 15 da terceira dissertação da *Genealogia*, onde o filósofo retoma de forma crítica a ideia de ressentimento de Dühring, lembrando que ela corresponde a uma reação reflexa e mecânica frente a uma agressão (DÜHRING, 1875, p. 224) e deixando claro que, para ele, Nietzsche, o ressentimento não seria um “contragolpe defensivo” ou a um “‘movimento reflexo’ em resposta a uma súbita lesão ou ameaça”. Para Nietzsche, é unicamente no “desejo de entorpecimento da dor através do afeto” que se encontraria a “a verdadeira causa fisiológica do ressentimento” (GM III 15). O que sintetiza, segundo Marco Brusotti (1992, p. 82), a mudança de paradigma de Nietzsche em relação a Dühring. O que, também, permite entender o acento especial conferido, por Nietzsche, à ideia de “espírito da vingança”, de “sede de vingança” (GM I 7), de “ânsia [desejo] de vingança” (GM I 8) e, ainda, à ideia de “vingança in *effigie*” (GM I 10). Permite observar também o modo como ele afasta desses termos a ideia da vingança de fato, em ato, a reação imediata, para fora, que seria própria do nobre (GM I 10) e não do fraco.

Na *Genealogia*, ainda, o conceito de ressentimento é utilizado por Nietzsche também em sua crítica aos filósofos que trabalham em prol da moral e, entre eles, o próprio Eugen Dühring, que é designado por ele como o “apóstolo da vingança” (GM III 14). Uma expressão que Nietzsche utiliza preferencialmente para Paulo (AC 45), o apóstolo, e que ao associar a Dühring, permite designá-lo igualmente como um enviado, um embaixador, um representante cuja tarefa seria de ampliar as fronteiras da moral do ressentimento. Numa analogia, se Paulo expandiu o ressentimento para fora das fronteiras do judaísmo, Dühring realiza a tarefa de expandi-lo para fora das fronteiras da moral cristã. O que ele faz por meio do deslocamento para o campo da justiça daquele mesmo princípio, o da vingança, que se encontraria na base da religião e da moral cristã (GM I 14) e que ele coloca no centro de sua tese, segundo a qual “o sentimento de justiça é essencialmente um ressentimento, um sentimento reativo, isto é, que pertence ao mesmo gênero que a vingança” (DÜHRING, 1865, p. 219). Uma tese que traz embutida também a ideia cristã de *redenção*, pois a aplicação da justiça restauraria, por meio de uma “negação da negação” (DÜHRING, 1865, p. 97), o próprio direito, que teria sido atingido pelo delito, numa espécie de *Aufhebung* ao modo hegeliano.⁶ O que corresponderia, ainda, a um desígnio da própria natureza, uma vez que também o homem estaria submetido àquela lei da física, segundo a qual, um corpo que sofre uma ação tende naturalmente a produzir uma reação no sentido oposto. (DÜHRING, 1865, p. 4 e 1875, p. 226). Desse modo, Dühring estaria secularizando os princípios religiosos e expandindo os pressupostos da moral cristã para outros campos, no caso, para o campo da justiça, fundamentando-os na filosofia e na ciência de sua época.

5 O NADA COMO SAÍDA PARA O HORROR AO NADA

Quanto a Schopenhauer, sua importância para a dissertação é bem maior do que a de Dühring. O filósofo de Frankfurt é, ao certo, de acordo com Marco

⁶ Na *Filosofia do Direito* de Hegel essa questão, que é central, encontra-se, por exemplo, nos parágrafos 99 e 225.

Brusotti, (2001, p. 117), o principal interlocutor e adversário de Nietzsche na terceira dissertação da *Genealogia*. Ele aparece inicialmente no texto quando Nietzsche se pergunta pelo significado do ideal ascético para os filósofos, nas seções 6 a 8. Porém, seu principal papel se dá justamente no modo como Nietzsche desdobra o tema da negação da vontade a partir do desfecho do livro *O mundo como vontade e representação*, tomando seu *mestre* como ponto de partida, ao início da dissertação, e invertendo-o no desdobramento do texto e em especial na sua parte final.

Como é amplamente conhecido, para Schopenhauer, a vontade traz consigo “sofrimento incurável e tormento” (MVR 71) para o homem. Um tormento que pode ser solucionado, segundo ele, por meio de uma quietação da vontade, que pode se desdobrar numa supressão da vontade. O que Nietzsche associa, conforme vimos anteriormente, no texto da *Genealogia*, ao sacerdote ascético, que teria como objetivo “a própria redenção, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada” (GM III 17).

Ao referir-se a uma “quietação da vontade” (*Quietiv des Willens*), Schopenhauer coloca em foco uma peculiaridade da vontade que denomina “vontade de vida”, que seria a forma mais veemente da vontade e, por conseguinte, aquela na qual o conflito se manifesta de maneira mais visível e o sofrimento é mais intenso. Por esse motivo ele se volta especialmente para essa forma da vontade quando se refere à “negação” da vontade, apontando como meios para isso a “ascese” e a “mortificação da vontade própria”. Meios que permitiriam ao homem atingir um “quietismo de todo querer” (MVR 68).

No quarto livro d’*O mundo...* intitulado “Metafísica da ética”, em que Schopenhauer coloca em evidência a “afirmação ou negação” da vontade, ele aponta o asceta como uma das figuras que melhor traduz o desejo de aquietar a vontade por meio de uma renúncia de si, de uma renúncia da vida e do egoísmo (MVR 66). Do mesmo modo como também aponta o cristianismo e as religiões orientais como caminhos para essa saída do sofrimento.

Essa questão da negação da vontade, extremamente complexa em Schopenhauer, tem seu desfecho na seção 71 do livro IV d’*O Mundo...* Nessa seção, considerando o caráter paradoxal da vontade, ele afirma que é somente porque “queremos a vida, e nada somos senão essa vontade e nada conhecemos senão ela” (MVR 71), que aquilo que o asceta encontra é para *nós* “apenas o nada” e alvo de nossa repugnância. Desse modo, a superação da vontade não teria sentido para os homens marcados pela “indigência e aprisionamento”, mas somente para aqueles que “ultrapassam o mundo”. Para esses últimos, segundo Schopenhauer, “a vontade, tendo alcançado o pleno conhecimento de si, encontrou-se novamente em todas as coisas e em seguida se negou livremente”. Neles, ao invés do desejo e esperança por satisfação, encontrar-se-ia “a paz superior a toda razão, aquela calma oceânica do espírito, aquela profunda tranquilidade, confiança inabalável e serenidade jovial”. Nas palavras do filósofo, em tais homens “apenas o conhecimento restou, a Vontade desapareceu” (MVR 71).

Tal ideia de negação da vontade, que poderia ser identificada ainda na experiência dos santos cristãos e também naquilo que fora chamado de uma “reabsorção no Brahma, ou Nirvana dos budistas” (MVR 71), é “confessada” pelo filósofo, ao fim do livro, porém, nesse momento, sem utilizar a terminologia religiosa. Em termos próprios, portanto, ele afirma: “o que permanece após a total superação da vontade, para todos aqueles que ainda estão cheios de vontade, é certamente o nada. Porém, inversamente, para aqueles nos quais a vontade se retirou e foi negada, para eles esse nosso mundo de tal forma real com todos os seus sóis e galáxias é – Nada” (MVR 71).

Se, nesses termos, em sua “confissão” final, Schopenhauer se coloca para além do âmbito da religião, na interpretação de Nietzsche o ateísmo de Schopenhauer não o afastaria do ideal ascético, visto que sua superação da vontade seria da mesma ordem daquela que se exprime por meio do conceito de ideal ascético. Por seu turno, o ateísmo de Nietzsche compreende uma crítica àquele ideal religioso de um além que compromete o valor da existência hodierna. O que ele faz mostrando que aquela ideia de uma “total superação da vontade” não corresponderia, de fato, a uma redenção enfim alcançada, mas a uma hipnotização, a um “entorpecimento da dor através do afeto” (GM III 15). Uma ideia que ele traduz por meio de termos como “hipnotismo”, “hibernação”, “estivação”, etc., que aparecem várias vezes na dissertação e que são extraídos, em grande parte, do livro de James Braid, *O hipnotismo*.⁷ Assim, mais apegado do que Schopenhauer aos sóis e às galáxias, Nietzsche buscará fundamentar sua tese sobre a negação da vontade não no campo do misticismo ou numa filosofia metafísica, que não se diferencia do misticismo, mas no da ciência. Para isso, ele irá considerar as possibilidades abertas pelo médico inglês de se obter no homem o mesmo efeito verificado nos animais nas plantas: um estado correlato ao da hibernação, um sono profundo, no qual as condições vitais seriam igualmente reduzidas, ficando o corpo num “estado hipnótico” (BRAID, 1882, p. 72).

Portanto, se Nietzsche concorda com Schopenhauer, que as religiões orientais atuam sobre a vontade, em especial sobre a vontade de vida, e se ele abre a terceira dissertação da *Genealogia* ligando-a diretamente com a seção final d’*O Mundo como vontade e representação*, e com a tese de que o horror da vontade humana seria “o nada” (CONSTÂNCIO, 2018, p. 63), o fato é que, para ele, o que as religiões produzem é, em última instância, aquele estado hipnótico e de entorpecimento. O que corresponde, também para ele, em termos fisiológicos e não religiosos, a “uma tentativa de alcançar para o homem algo aproximado ao que a *hibernação* representa para algumas espécies animais, (...) um mínimo de metabolismo, no qual a vida ainda existe, sem, no entanto, penetrar na consciência” (GM III 17). Como num estado letárgico, portanto, a própria vida passaria a assemelhar-se a um longo e profundo sono, com a eliminação de todo desejo, de todo ato. O ápice desse estado, a meta final daquele empreendimento

⁷ Apresento de forma mais detalhada o uso de James Braid por Nietzsche em “Artes de hipnose e de entorpecimento na terceira dissertação de *Para a Genealogia da moral*”, publicado em 2008 na coletânea intitulada *120 anos de Para a genealogia da moral*.

sobre a vontade, seria “a própria redenção, aquela hipnotização e quietude total enfim alcançada” (GM III, 17). O nada desejado e enfim alcançado.

Neste ponto, outra referência central para Nietzsche, também da ciência de sua época, é a obra de Leon Dumont, *Prazer e dor: teoria científica da sensibilidade*.⁸ Em seu exemplar do livro de Dumont, Nietzsche sublinha as passagens nas quais Dumont critica os fisiólogos de seu tempo, afirmando que eles consideravam a dor apenas como um sintoma e buscavam controlá-la por meio de anestésicos. Conforme vimos em outra ocasião, “segundo Dumont, tal procedimento não combate as causas do sofrimento, ao contrário, limita-se apenas a reduzir a dor a um estado elementar, a ponto de não se ter mais conhecimento dela”.⁹ O que corresponde à crítica de Nietzsche à intervenção feita pelo sacerdote ascético, por meio da qual “apenas o sofrimento mesmo, o desprazer do sofredor, é combatido e não a sua causa, não a doença propriamente”. (GM III, 17) A doença segue seu curso aprofundando-se em um homem que, graças aos próprios *médicos*, torna-se ainda mais debilitado e dependente de estimulantes e “aguardentes” (GM III 26), em especial de “aguardentes do espírito”, o que faz a filosofia, por exemplo, ao secularizar o ideal ascético.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em síntese, mantendo no horizonte apenas o modo como o conceito de niilismo aparece na terceira dissertação da *Genealogia*,¹⁰ pode-se dizer que ele designa, por um lado, aquele “*vacui*” em relação ao qual o homem tem horror. O que Nietzsche chama também de “niilismo suicida” e que corresponde ao problema capital do homem, que não é o sofrimento, mas o de estabelecer um sentido para o sofrimento. Por outro lado, o termo niilismo designa também o nada enquanto uma resposta possível àquele problema. Trata-se da resposta ao sentido da existência que é dado pelas religiões em geral. Uma resposta que é chancelada por Schopenhauer como um quietismo da vontade e que Nietzsche entende, como um estado letárgico, com base na ciência de sua época.

Neste ponto, tendo em vista essa ideia de nada, temos um primeiro ponto daquela reviravolta realizada por Nietzsche em relação a Schopenhauer. Para Nietzsche, inversamente de Schopenhauer, o “nada” não é este mundo dos sóis e galáxias (MVR 71), mas aquele imaginado pelas religiões, visto tratar-se, em última instância, de *nada* mais do que um sintoma de um adoecimento da vontade.

⁸ O título disponível na biblioteca de Nietzsche – *Vergnügen und Schmerz: zur Lehre von den Gefühlen*. Leipzig: Brockhaus, 1876 – é uma tradução do original francês: *Théorie Scientifique de la Sensibilité. Le Plaisir et la Peine*. Paris: Germer Baillière, 1875.

⁹ PASCHOAL, 2008, p. 53. Cf.: Leon Dumont, 1876, p. 138.

¹⁰ O niilismo é um dos temas mais controversos e mais estudados na filosofia de Nietzsche. As interpretações sobre ele vão desde os trabalhos de Heidegger, passando pelo clássico livro de Elisabeth Kuhn (*Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin / New York: De Gruyter, 1992), até trabalhos mais recentes, dentre os quais se pode citar o de Eike Brock (*Nietzsche und der Nihilismus*. Berlin / New York: De Gruyter, 2015) e, no Brasil, as publicações de Clademir Araldi sobre o tema (*Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004). Trabalhos que indicamos como primeiras sugestões para quem tem interesse em avaliar o alcance do tema e suas variações no conjunto da filosofia de Nietzsche.

Por sua vez, o conceito de “ressentimento”, considerado também apenas ao modo como aparece na terceira dissertação da *Genealogia*,¹¹ ele não é tomado tanto pelo seu significado, mas pelos diferentes papéis que desempenha no texto. Nesse sentido, ele é um signo para designar o tipo de homem o fraco, marcado em especial por seu adoecimento e que cresce no solo do autodesprezo, onde “pululam os vermes da vingança e do rancor” (GM III14). Um tipo de homem que necessita de estimulantes para não se autodestruir, e que, por isso mesmo, é facilmente seduzido pelo ideal ascético. Ele é um signo também para o sacerdote ascético, que é caracterizado por seu “ressentimento impar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja assenhorear-se” (GM III 11). Por fim, o termo “ressentimento” designa o papel exercido por certos filósofos que seriam “apóstolos” da vingança, como é o caso de Dühring, que ampliam os horizontes do alcance da moral do ressentimento.

Quanto ao vínculo entre o niilismo e o ressentimento na dissertação, ele se encontra no desafio que é para o homem a questão do sentido da existência e do sofrimento inerente a ela. Um desafio que se aprofunda quando se tem no horizonte aquele homem fraco, doente, e a sua propensão para estados hipnóticos. Tem-se, assim, um vínculo entre o niilismo e o ressentimento no modo como o ressentimento demanda ideais e, ao mesmo tempo, favorece a produção daquele excesso de sentimento que é indispensável ao ideal ascético. No modo como, no Ocidente, o conhecimento de si se vinculou ao ideal ascético, num autoconhecimento que se volta contra si mesmo – por vingança ou por compaixão.

Neste ponto, um intérprete mais afoito poderia rapidamente associar a Schopenhauer a ideia de apóstolo da moral do ressentimento, como Nietzsche associa a Dühring. Contudo, o fato é que Schopenhauer tem um papel bem diferente no texto de Nietzsche. Conforme vimos, o Filósofo de Weimar reconhece sua importância de Schopenhauer para o debate sobre o tema do sofrimento, tanto que, conforme apontamos, vincula o texto da dissertação diretamente à parte final de *O mundo como vontade e representação* de Schopenhauer. Ao certo, contudo, esse reconhecimento não deixa de ser crítico, em primeiro lugar porque, em primeiro lugar, a solução para o sofrimento pensada por Schopenhauer reitera o discurso religioso e moral; em segundo lugar, porque ele, assim, desconsidera o caráter fisiológico desse sofrimento, como algo inerente à existência e, por fim; em terceiro lugar, coloca em foco o sofrimento e não o que é para Nietzsche o principal problema que não é o sofrimento, mas o do sentido para o sofrimento.

Contudo, justamente neste ponto, ao pensar a solução do sofrimento por meio da supressão da vontade, ele confere ao problema pensado por Nietzsche, o do sentido, um sentido. Tal resposta ao problema, que reitera o sentido conferido ao sofrimento pelas grandes religiões, foi, ao certo, na perspectiva de Nietzsche. Contudo, ela foi um “*faute de mieux*” (GM III 28). Pois, como ela “continua sendo uma vontade” (GM III 28), um sentido, ela impediu aquela total falta de sentido, o niilismo suicida e, assim, manteve aberta a possibilidade de novos sentidos para a

¹¹ No livro *Nietzsche e o ressentimento* (São Paulo: Humanitas, 2014) apresento as variações do uso do termo por Nietzsche bem como a sua ligação com Dühring e também com Dostoiévski. No livro aponto ainda uma vasta referência de estudos sobre o tema.

existência, a partir de novas perspectivas, talvez a do budismo ou, no seu limite, a dos “comediantes do ideal ascético” (GM III 26).

REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir. *Nihilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche e a Filosofia dos Extremos*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2004

BRAID, James. *Der Hypnotismus*. Berlin: Verlag von Gebruder Paetel, 1882.

BROCK, Eike. *Nietzsche und der Nihilismus*. Berlin / New York: De Gruyter, 2015.

BRUSOTTI, Marco. Die “Selbstverkleinerung des Menschen” in der Moderne: Studie zu Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”. In: *Nietzsche-Studien* 21: 81-136, 1992.

_____. “Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. ‘Aktiv’ und ‘Reaktive’ in Nietzsches Genealogie der Moral”. In: *Nietzsche-Studien* 30: 107-132, 2001.

CONSTÂNCIO, João. Schopenhauer mestre de Nietzsche: sobre nihilismo e ascetismo. *Revista Sofia*, v. 7, n. 02, p. 59-81, jul./Dez. 2018.

DÜHRING, Eugen. *Der Werth des Lebens*. Breslau: E. Trewendt, 1865.

_____. *Cursus der Philosophie als streng wissenschaftlicher Weltanschauung und Lebensgestaltung*. Leipzig: Erich Koschny, 1875.

DUMONT, Léon. *Vergnügen und Schmerz. Zur Lehre von den Gefühlen*. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876.

HEGEL, G. W. *Friedrich. Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 2. ed. Vol. 7 da Werke: [in 20 Bänden]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.

KUHN, Elisabeth. *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin / New York: DeGruyter, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich. *Morgenröthe. Idyllen aus Messina. Die Fröhliche Wissenschaft*. Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Bd. 03. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Jenseits von Gut und Bose. Zur genealogie der moral*. Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Bd. 05. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche contra Wagner*. Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Bd. 06. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*. Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Bd. 08. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*. Kritische Studienausgabe (KSA) Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Bd. 12. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter, 1988.

_____. *Genealogia da moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Ecce homo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das letras, 1995.

PASCHOAL, A. E. & FREZZATTI, W. A. (orgs.). *120 anos de "Para a genealogia da moral"*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2008.

_____. Do niilismo às artes de higiene: o budismo nos escritos de Nietzsche. In: André Luiz Muniz Garcia e Lucas Angioni (orgs.). *Labirintos da Filosofia: Festschrift aos 60 anos de Oswaldo Giacoia Jr.* Campinas: Editora Phi, 2016, pp. 234-252.

SCHOPENHAUER. A. *Die Welt als Wille und Vorstellung I*. Zürich: Haffmans Verlag, 1988.

RESENHA

BOOK REVIEW

AGAMBEN, Giorgio. *A aventura*. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

LUÍS GABRIEL PROVINCIIATTO¹

Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) - Brasil
lgprovinciatio@hotmail.com

A tradução das obras de Giorgio Agamben (1942) para o idioma português é significativa para o avanço dos estudos acerca do pensamento desse filósofo contemporâneo que se põe a discutir temas de filosofia, religião, política, direito, economia, cultura. A diversidade temática, característica que perpassa as obras de Agamben, implica possíveis diferentes matizes através das quais se pode aproximar e abordar suas obras: elas não são um domínio exclusivo da filosofia, sendo discutidas também pelas ciências sociais e pelos braços que delas derivam, pela ciência da religião e pela teologia, pela ciência política e pelo direito. Isso é possível porque o conteúdo trazido por Agamben está vinculado à interpretação dos problemas contemporâneos, que, por sua vez, exigem distintas abordagens para que sejam compreendidos em sua integralidade. *A aventura (L'avventura)*, obra originalmente publicada na Itália em 2015, não foge a essa caracterização geral.

Trazendo como tema central a aventura, a obra está organizada em cinco capítulos, seguidos de um posfácio, próprio da tradução brasileira, assinado por Davi Pessoa. *Aventurar-se*: esse é o título do posfácio, que, de acordo com nossa perspectiva, deveria ser a primeira parte da obra a ser lida por dois motivos. Primeiro, ele situa o leitor quanto à arqueologia, método muito caro a Agamben e utilizado pelo autor em uma perspectiva particular. A adequada compreensão da metodologia de investigação implica uma leitura menos propensa a equívocos interpretativos e, além disso, mostra que o método arqueológico não é utilizado na investigação do passado pelo passado, pois para o filósofo importa fazer confluir passado e presente. Conforme indica Pessoa, é preciso “saber viver o embate entre presente e passado para desativar as amarras do *chronos*, produzindo uma transformação por dentro da temporalidade linear através do uso errático do anacronismo” (PESSOA, 2018, p. 70). Segundo, o posfácio mostra que *A aventura*

¹ Doutorando em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

não é uma obra sobre um tema aleatório: justifica-se a realização de uma arqueologia da aventura no contexto das investigações de Agamben já publicadas. Esse é outro mérito do posfácio: trazer, mesmo que brevemente, outras obras de Agamben para mostrar a relevância de uma abordagem sobre o tema da aventura. Aí são citadas *Signatura rerum: sobre o método* (Boitempo, 2019), *Ideia da prosa* (Autêntica, 2012) e *Infância e história: destruição da experiência e origem da história* (Ed. UFMG, 2012). O posfácio ainda faz notar que ao tema da aventura está implícito o da história e o da linguagem, logo, o do surgimento do homem enquanto ser falante e histórico. Ao tema da aventura, então, está vinculado o da antropogênese, que, por sua vez, interessa a cada humano particularmente, pois diz respeito à sua condição de vivente. O posfácio, assim, traz e faz uma adequada *introdução* à obra no contexto que lhe é próprio.

Demônio: esse é o título do primeiro capítulo. Conforme indica a nota de tradução, o termo original utilizado por Agamben é *demone*, que, em italiano, guarda uma relação com o termo grego *daímon*. Note-se, então: a relação aqui pretendida é com a tradição grega e com o significado de *daímon*, que denota o caráter divino (transcendente) de um chamamento, tal qual acontece com Sócrates, por exemplo. Mantendo essa relação com um aspecto divino/transcendente, Agamben inicia sua obra fazendo menção às *Saturnais* de Macróbio e para o fato de que nelas se narra um banquete onde uma das personagens atribui aos egípcios a crença de que o nascimento de cada homem é presidido por quatro divindades: *Daimon* (Demônio), *Tyche* (Sorte), *Eros* (Amor) e *Ananche* (Necessidade). Cada homem, em vida, deve pagar o seu tributo a cada uma dessas divindades e “o modo como cada um se mantém em relação com essas potências define a sua ética” (AGAMBEN, 2018, p. 12). É a essas divindades que Goethe, em *Palavras originárias (Urworte)* (1817), tenta pagar seu débito, acrescentando-lhes uma quinta: *Elpis* (Esperança). A leitura aí realizada por Agamben mostra que Goethe paga seu tributo somente a uma divindade, *Daimon*. O poeta tem consciência de sua fuga frente à responsabilidade de pagar tributo a cada uma das divindades e, por isso, acrescenta uma quinta, *Elpis*, que, de acordo com Agamben, nada mais é do que um disfarce de *Daimon*. Assim, Goethe mantém-se fiel a uma única divindade e espera dela a salvação. O capítulo se conclui com uma citação a um aforismo de Hipócrates no qual se encontram cinco palavras-chave: vida (*bios*), arte (*techné*), ocasião (*kairos*), experiência (*peira*) e juízo (*krisis*). De acordo com Agamben, essas cinco palavras guardam uma “secreta correspondência” com as divindades de Macróbio e Goethe. Aí está em “jogo a breve aventura da vida humana” (AGAMBEN, 2018, p. 23).

Aventure (em francês): esse é o título do segundo capítulo. Aqui Agamben recorre à literatura trovadoresca para falar da aventura, o que torna *A aventura* próxima de uma das primeiras publicações de Agamben, *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental* (Ed. UFMG, 2007). Tal proximidade se nota, sobretudo, pela lida com obras de poetas trovadores, revelando, assim, sua importância para o pensamento de Agamben como um todo. É nesse capítulo que se inicia propriamente uma arqueologia da aventura. Trata-se, porém, não de uma arqueologia cronológica, mas kairológica, pois o que interessa ao autor é ir em

direção à origem da palavra na condição de evento. Para tanto, importa compreender duas identificações realizadas ao longo do capítulo. A primeira é entre cavaleiro e poeta: a procura daquele por aventura é a mesma deste. O poeta, assim, narra-se no poema. Dessa maneira, não é possível pensar a aventura sem pensar na implicação de um “eu”. Não se trata, porém, de tomar a aventura como um objeto contraposto ao sujeito: não há antecedência de um ou outro aqui, tampouco a identificação do “eu” com um “sujeito”. A partir dessa primeira identificação, Agamben afirma: “a aventura é para o cavaleiro [logo, para o poeta] tanto encontro com o mundo quanto encontro consigo mesmo e, por isso, fonte ao mesmo tempo de desejo e de espanto” (AGAMBEN, 2018, p. 29). A segunda identificação é entre evento e narração: o que se escreve é a narrativa, mas esta coincide com a aventura histórica, de tal modo que “aventura e palavra, vida e linguagem se confundem” (AGAMBEN, 2018, p. 32).

É com o exemplo de um poema de Maria de França que Agamben prossegue a arqueologia kairológica da aventura. O que aí surge em palavra é aventura e, ao mesmo tempo, verdade: verdade não no sentido apofântico da lógica, isto é, como coincidência entre evento e narrativa, mas verdade como advir. Assim, “aventura e verdade são indiscerníveis, porque a verdade advém e a aventura não é senão o advir da verdade” (AGAMBEN, 2018, p. 34). Outro exemplo por ele utilizado é o da identificação da aventura com uma mulher, *Frau Äventiure*: aqui a intenção de Agamben é fazer notar que a aventura não é algo que preexiste à história narrada. A aventura é a narrativa e está viva nela e através dela, sendo, por isso, o próprio evento da palavra. Se há uma identificação notável entre evento e narrativa, então a aventura não pode ser somente um termo poetológico, mas deve também possuir um significado ontológico: “se o ser é a dimensão que se abre para os homens no evento antropogênico da linguagem, se o ser é sempre algo que ‘se diz’, então a aventura tem certamente a ver com uma determinada experiência do ser” (AGAMBEN, 2018, p. 38). O final do segundo capítulo aponta para uma interlocução com o filósofo alemão Martin Heidegger que será levada a cabo no quarto capítulo.

O terceiro capítulo – *Eros* – inicia-se com uma advertência: antes de tentar definir essa experiência do ser, deve-se “limpar o terreno das concepções modernas da aventura, que correm o risco de obstruir o acesso ao significado originário do termo” (AGAMBEN, 2018, p. 39). Essa advertência servirá de guia para os apontamentos críticos que Agamben irá fazer a respeito da concepção de aventura de Hegel, Georg Simmel e Oskar Becker, tidas por ele como concepções modernas, nas quais se encontra “a ideia de que ela [a aventura] seja algo estranho – e, portanto, excêntrico e extravagante – com relação à vida ordinária” (AGAMBEN, 2018, p. 41). O capítulo se encerra com uma crítica a Dante Alighieri: para este autor do medievo a vida do homem não é algo como uma aventura. Isso, de acordo com Agamben, significa uma traição consciente do sentido próprio do termo no período medieval, ou seja, ao não utilizar a aventura para narrar as experiências vividas pelos cavaleiros, Dante está afirmando que a vida não é tal qual a aventura. É a isso que Agamben se contrapõe, mostrando, assim, que a sua

concepção é mais próxima dos poemas dos trovadores, onde há identificação de vida e aventura, do que dos modernos, onde a aventura é algo excêntrico.

O quarto capítulo – *Evento* – é onde Agamben apresenta a sua ideia do que seja aventura. Deve-se notar aqui a importância do segundo capítulo para que o quarto seja bem compreendido: estando mais próxima da concepção de aventura das trovas medievais, a ideia de aventura agambeniana não se identifica com elas, porém. Os apontamentos críticos do terceiro capítulo servem de baliza para a posição assumida por Agamben: nem medieval, nem moderna, mas em diálogo com ambas. Para compreender a sua posição é preciso estar atento a dois pontos característicos desse capítulo. Primeiro: a aventura sempre se dirige a um *quem*, que, por sua vez, não preexiste à aventura como um sujeito. Para Agamben, a aventura é o que se subjetiviza. Disso decorre a afirmação de que “eu”, “tu”, “aqui” e “agora” são categorias de locução e não categorias lexicais, isto é, são categorias que não podem assumir/possuir uma definição prévia definitiva. O evento, assim, é sempre evento de linguagem e a aventura se torna indissociável da palavra que a anuncia. Há, de fato, uma proximidade entre evento, aventura e linguagem. Por isso, a aventura/evento não exige uma decisão/escolha, logo, nela não há um problema de liberdade. É só assim que o vivente pode se apropriar do evento, ou melhor, ser apropriado por ele. Essa é uma tese que Agamben busca em Heidegger, seu principal interlocutor nesse momento da obra: o homem não possui a linguagem, mas a linguagem o possui. O homem serve-lhe de morada. A interlocução com Heidegger é o segundo ponto característico desse capítulo. Afirmando a ocorrência simultânea de apropriação de ser e homem que acontece no evento/aventura, Agamben coloca em questão o tornar-se humano do homem vivente: “o vivente se torna humano no instante e na medida em que o ser lhe advém” (AGAMBEN, 2018, p. 57). O evento/aventura é antropogênico e ontogênico, pois nele coincide o tornar-se falante do homem com o advento do ser à palavra e da palavra ao ser. Há aí uma analogia entre aventura e *Ereignis*, termo chave do pensamento tardio de Heidegger. Agamben, na verdade, chega a sugerir que a tradução mais adequada de *Ereignis* é aventura, deflagrando, com isso, seu aspecto ontológico.

A aventura tem a ver, então, com um vivente tornar-se humano, isto é, falante, o que guarda relação direta com duas obras de Agamben, a saber, *O aberto: o homem e o animal* (Civilização Brasileira, 2017), na qual o que está em jogo é como o homem se diferencia do animal, e *Ideia da prosa* (Autêntica, 2012), na qual o tema central é a linguagem e a sua indissociabilidade do pensamento. Descobre-se, desse modo, o que está em causa em *A aventura*: o evento antropogênico, que, em si, “não tem história e é, como tal, inapreensível” (AGAMBEN, 2018, p. 60). Esse é o principal resultado da arqueologia kairológica: como não pode ser definido definitivamente, o evento antropogênico (e ontogênico) é *sem história*.

Elpis: esse é o título do quinto capítulo. Aqui o autor volta a falar do significado de *Demônio* e, com isso, regressa ao ponto inicial da obra, fechando-a tal qual um círculo. Já não fala mais de Goethe, mas o exemplo lá utilizado pode ser aqui percebido nas entrelinhas. Por isso, interessa entender a importância do

manter-se fiel ao demônio: “o demônio é a nova criatura que as nossas obras e a nossa forma de vida colocam no lugar do indivíduo que acreditávamos ser segundo nossos documentos de identidade” (AGAMBEN, 2018, p. 62). Daí a importância de Goethe: a vida poética é aquela que se encontra como tal e, com isso, rompe com uma pseudo-identidade. “Isso significa que ao demônio pertence constitutivamente o momento da despedida – que, no momento em que o encontramos, devemos nos separar de nós mesmos” (AGAMBEN, 2018, p. 62). No limite, o exemplo inicial de Goethe orienta toda a reflexão de Agamben. O demônio não é um deus, mas semideus, isto é, sempre possibilidade, potência, e nunca atualidade do divino. A potência que regenera, ou seja, liga-rompendo, é *Eros*, amor, à qual está ligada a esperança, *Elpis*, trazida por Goethe como a quinta divindade, mas que, na verdade, se mostra como uma outra face do *Demônio*.

Desse modo, em *A aventura*, o que está em causa para Agamben não é a mera arqueologia de um termo, abordando-o desde uma perspectiva que faz implicar filosofia e literatura. Ao realizar uma arqueologia da aventura, Agamben traz à tona uma nuance específica do evento antropogênico e ontogênico do tornar-se humano: o fato dele ser *sem história*. Desde nossa perspectiva, esse é o ponto culminante do texto e, justamente por isso, tem-se, a partir dele, uma chave de leitura muito interessante fornecida pelo próprio Agamben contra concepções historicistas que se acercam de sua obra. Por fim, recomenda-se a leitura de *A aventura*, pois somente assim o leitor ficará a par da complexidade e da qualidade da discussão aí trazida por Agamben.

Recebido em: 16-05-2019

Aceito para publicação em: 30-10-19