

Occursus

Revista de Filosofia

Fortaleza – Volume 4, Número 1, Jan./Jun. 2019

ISSN: 2526-3676

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 4 - Número 1 – Jan./Jun 2019

ISSN: 2526-3676



© EdUECE

Esta Revista não pode ser reproduzida
total ou parcialmente sem autorização



Solicita-se permuta
We ask for exchange
On demande échange
Solicitamos en canje

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Estadual do Ceará / Biblioteca Central do Centro de Humanidades
Bibliotecária - Doris Day Eliano França - CRB-3/726

Occursus- Revista de Filosofia / Universidade Estadual do Ceará.

Curso de Graduação em Filosofia. – v. 4, n.1 (2019) – Fortaleza:
EDUECE, 2018. Semestral Descrição baseada em: v. 1, n. 1 (2016). ISSN:
2526-3676. 1. Filosofia - Periódicos. I. Universidade Estadual do Ceará,
Curso de Graduação em Filosofia.

CDD: 100

CDU: 1(05)

Occursus

Revista de Filosofia

Fortaleza - Volume 4 - Número 1 – jan./jun 2019
ISSN: 2526-3676

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 4 - Número 1 – jan./jun 2019

ISSN: 2526-3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY

Curso de Graduação em Filosofia da UECE
Centro Acadêmico

CAPA /GRAPHICS EDITOR

Carlos Wagner Benevides Gomes

Pintura de Raffaello Sanzio, *A Escola de Atenas* (1509-1511).

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Carlos Wagner Benevides Gomes

Davi Galhardo

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

Francisca Juliana Barros Sousa Lima

Henrique Lima da Silva

Viviane Silveira Machado

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US

A/C.: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Editor)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033 CEP

60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil

E-mail: occursus@uece.br



Universidade Estadual do Ceará

Reitor

José Jackson Coelho Sampaio

Vice-Reitor

Hidelbrando dos Santos Soares

Pró-Reitor de Pós-Graduação e Pesquisa

Nukácia Meyre Silva Araújo

EdUECE

Erasmio Miessa Ruiz (Diretor)

Centro de Humanidades

Adriana Maria Duarte Barros (Diretora)

Mestrado Acadêmico em Filosofia

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Coordenador)

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 4 - Número 1 – Jan./Jun 2019

ISSN: 2526-3676

EDITOR CIENTÍFICO/SCIENTIFIC EDITOR

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE/UFC- Ceará - Brasil)

COMISSÃO EDITORIAL/EDITORIAL BOARD

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC/UECE- Ceará - Brasil)
Davi Galhardo (UECE - Ceará - Brasil)
Erison de Sousa Silva, Brasil (UECE - Ceará - Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE/UFC- Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC - Ceará - Brasil)
Viviane Silveira Machado (UECE – Ceará – Brasil)

CONSELHO EDITORIAL/EDITORIAL ADVISORS

Ada Beatriz Gallicchio Kroef (UFC - Ceará - Brasil)
Bárbara Maria Lucchesi Ramacciotti (UMC - São Paulo - Brasil)
Braulio Rojas Castro (UPLA - Valparaíso - Chile)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)
Enéias Júnior Forlin (UNICAMP - São Paulo - Brasil)
Ericka Marie Itokazu (UNIRIO - Rio de Janeiro - Brasil)
Estenio Ericson Botelho de Azevedo (UECE - Ceará - Brasil)
Gisele Soares Gallicchio (UNILAB - Ceará - Brasil)
João Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE - Ceará - Brasil)
Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Sahd (UFC - Ceará - Brasil)
Luiz Manoel Lopes (UFCA - Ceará - Brasil)
Marly Carvalho Soares (UECE - Ceará - Brasil)

SUMÁRIO

8	APRESENTAÇÃO Carlos Wagner Benevides Gomes / Davi Galhardo
10	ROUSSEAU E AS DIFERENTES FORMAS DE GOVERNO Paulo Sérgio Cruz Barbosa
19	O PRINCÍPIO ÉTICO DA REGRA DE OURO: ENTRE O CUIDADO DE SI E A RESPONSABILIDADE PELO OUTRO Pedro Paulo Rodrigues Santos
36	SEDUÇÃO, VIRTUDE MORAL E FÉ COMO “SALTO QUALITATIVO” EM KIERKEGAARD: O EXISTENTE SINGULAR ENTRE A POSSIBILIDADE, A REALIDADE E O ABSOLUTO Luiz Carlos Mariano Da Rosa
65	A TEORIA TROPOLÓGICA COMO FILOSOFIA FORMAL DA HISTÓRIA Rômulo Iuri Martins Lima
82	REGIÃO E CIVILIZAÇÃO: DUAS CRÍTICAS À TEORIA DO CHOQUE DAS CIVILIZAÇÕES Marcos Deyvinson Ferreira Damacena
95	TECNOLOGIA, TRABALHO E REVOLUÇÃO: ESTUDO SOBRE O PROGRESSO TECNOLÓGICO NO MUNDO DO TRABALHO, A PARTIR DE HERBERT MARCUSE Renê Ivo da Silva Lima
114	UMA LEITURA COMPARADA ENTRE AGOSTINHO E KIERKEGAARD: SEMELHANÇAS ENTRE OS CONCEITOS DE GRAÇA E CONDIÇÃO Erison de Sousa Silva
126	PROGRESSO E ESCLARECIMENTO NOS EUA: UM DIÁLOGO ENTRE HENRY MILLER E THEODOR ADORNO Joaquim Rodrigues de Sousa Neto
143	SARTRE: O PROBLEMA DO ENGAJAMENTO NA ERA VIRTUAL (ENSAIO) Matheus de S. P. Sarmento / Wellington W. F. Sarmento
161	FILOSOFIA E CRÍTICA LITERÁRIA: ENCONTROS E TENSÕES (ENSAIO) Fabrício Lemos da Costa / Sílvio Augusto de Oliveira Holanda
174	MARTIN, JEAN-CLET MARTIN. <i>LE SIÈCLE DELEUZIEN</i>. PARIS: ÉDITIONS KIMÉ, 2016 (RESENHA) Alisson Ramos de Souza
180	NORMAS DE PUBLICAÇÃO A Comissão Editorial

APRESENTAÇÃO

A presente edição da **Occursus - Revista de Filosofia**, vinculada à **Graduação de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE)**, que agora é lançada ao público, é mais um produto forjado do esforço de alunos e professores desta IES. Em verdade, ela tem como horizonte a produção e disseminação do conteúdo filosófico na graduação, sem necessariamente se limitar a este âmbito, pois há artigos aceitos por pesquisadores de diversos níveis de formação (Graduação, Mestrado e Doutorado) em filosofia e sua relação com outras áreas humanas de conhecimento é um fator facilmente notável. É, pois, com imenso prazer que disponibilizamos o volume 4, número 1 relativo ao primeiro semestre de 2019.

Damos início ao volume com o artigo de **Paulo Sérgio Cruz Barbosa** que apresenta um interessante artigo sobre o filósofo francês Jean-Jaques Rousseau no que se refere ao problema das formas de governo ressaltando a diferença entre “formas de governo” e “Governo”.

Em seguida, no segundo artigo, **Pedro Paulo Rodrigues Santos** explicita, a partir da abordagem do Cuidado de Si em Michel Foucault e da ética da alteridade em Emmanuel Levinas, a relação entre o chamado princípio da Regra de Ouro e a formulação de um princípio ético que envolveria a responsabilidade pelo outro.

No terceiro texto, **Luiz Carlos Mariano Da Rosa** apresenta o problema da sedução, virtude moral e fé na filosofia de Kierkegaard ressaltando a temática do existente singular entre a possibilidade, a realidade e o absoluto.

No texto seguinte, **Rômulo Iuri Martins Lima** discute o problema da teoria tropológica enquanto filosofia formal da história mostrando sua importância para o século 20 a partir do debate com pensadores como Jörn Rüsen e Hayden White.

No quinto artigo, **Marcos Deyvinson Ferreira Damacena** expõe a teoria de Samuel P. Huntington sobre o choque das civilizações e realiza uma crítica à mesma a partir das noções de Região e Civilização apoiando-se na leitura de Edward Said.

No sexto artigo, **Renê Ivo da Silva Lima** apresenta um estudo no filósofo alemão Herbert Marcuse sobre o progresso tecnológico no mundo do trabalho problematizando os conceitos de tecnologia, trabalho e revolução tendo como obra principal analisada *O homem unidimensional*.

Em seguida, no sétimo artigo, **Erison de Sousa Silva** apresenta uma leitura comparada mostrando a relação entre os pensadores Agostinho e Kierkegaard no que se refere aos conceitos de Graça e Condição.

No oitavo artigo, **Joaquim Rodrigues de Sousa Neto** faz uma interessante relação entre Henry Miller e Theodor Adorno onde aquele é compreendido a partir da obra deste (*Dialética do Esclarecimento*) considerando os conceitos de esclarecimento e progresso.

Dando sequência, temos um primeiro ensaio de **Matheus de S. P. Sarmiento** e **Wellington W. F. Sarmiento** onde problematizam a questão do engajamento na era virtual segundo o pensamento de Jean Paul Sartre.

Também temos um segundo ensaio intitulado *Filosofia e crítica literária: encontros e tensões*, de dois estudiosos paraenses oriundos do campo das letras, Fabrício Lemos da Costa e **Sílvio Augusto de Oliveira** Holanda, que se servem de fontes que perscrutam variados momentos da história (de Homero a Sartre) para apresentar algumas considerações sobre a complexa relação entre filosofia e crítica literária.

Por fim, e não menos importante, o doutorando em filosofia pela UFSCar, **Alisson Ramos de Souza**, apresenta-nos uma interessante resenha sobre o livro O século deleuziano [*Le siècle deleuzien*], do filósofo francês Jean-Clet Martin, ainda não traduzido no Brasil. Tendo vindo a lume em 2016 pelas Éditions Kimé, esse opúsculo propõe uma leitura criativa e arriscada sobre a obra de Gilles Deleuze, fatores esses que são devidamente apontados pelo resenhista e constituem o escopo do seu convite à leitura do original.

*Carlos Wagner Benevides Gomes
Davi Galhardo*

Comissão Editorial

ROUSSEAU E AS DIFERENTES FORMAS DE GOVERNO

Paulo Sérgio Cruz Barbosa*

Resumo: O artigo objetiva tratar da concepção de “formas de governo” segundo Rousseau. É sabido que o filósofo faz uma distinção razoável entre “Governo” e “Formas de Governo”. Diferentemente da tradição, que classifica o governo apenas em diferentes formas, Rousseau define-o, analisando a sua natureza a partir da estrutura do *Contrato Social*. Notar-se-á que a maior virtude política é a vontade geral; o soberano é o próprio povo, e o governo não é o soberano por excelência, mas apenas uma emanção deste. Portanto, o poder não está no governo, mas no povo.

Palavras-chave: Governo. Formas de governo. Vontade geral. Soberania. Contrato social.

ROUSSEAU ET LES DIFFERENTES FORMES DU GOUVERNEMENT

Résumé: L'article vise à traiter de la conception des «formes de gouvernement» selon Jean- Jacques Rousseau. Il est bien connu que le philosophe établit une distinction raisonnable entre «gouvernement» et «formes de gouvernement». Contrairement à la tradition, qui ne classe le gouvernement que sous différentes formes, Rousseau le définit en analysant sa nature à partir de la structure du *Contrat social*. On remarquera que la plus grande vertu politique est la volonté générale, le souverain est le peuple lui-même, et le gouvernement n'est pas le souverain par excellence, mais seulement une émanation de celui-ci. Par conséquent, le pouvoir n'est pas dans le gouvernement, mais dans le peuple.

Mots-Clés: Gouvernement. Formes de gouvernement. Volonté générale. Souveraineté. Contrat social.

INTRODUÇÃO

Antes de tudo, faz-se necessária uma definição específica dos termos *regime de governo, sistema de governo e sistema político*. O primeiro está relacionado com as regras do governo no exercício da cidadania, por exemplo, o governo é democrático ou absolutista; o segundo trata do modo como o poder é exercido, ou seja, presidencialismo ou parlamentarismo; e o último é a forma de organização do governo, isto é, monarquia

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará – UECE. Professor de Filosofia e Sociologia da rede particular de ensino em Fortaleza - CE. Membro do Grupo de Estudos Rousseau da Universidade Federal do Ceará - UFC. E-mail: psfilosofia@gmail.com

ou república. Essa divisão sistemática é necessária para que se possa compreender a abrangência das diferentes formas de governo na administração do Estado. Para Azambuja as formas de governo são a vida do Estado.

As formas de governo são formas de vida do Estado, revelam o caráter coletivo do seu elemento humano, representam a reação psicológica da sociedade às diversas e complexas influências de natureza moral, intelectual, geográfica, econômica e política através da história.¹

Ao fazer uma comparação da ideia de governo em Rousseau com a visão de governo de outros pensadores, pode-se notar muita diferença. Por exemplo, enquanto Montesquieu em seu *Espírito das Leis* coloca os poderes do corpo político em um mesmo nível de igualdade como poderes componentes do Estado, a saber, poder legislativo, poder executivo e poder judiciário, Rousseau tem a preocupação de fazer uma distinção entre esses poderes, respeitando a natureza deles dentro da perspectiva do contrato social. Isso significa que o genebrino coloca cada poder em seu lugar e determina a missão específica deles de acordo com a definição de cada um. Então, segundo Rousseau, em um corpo político, distingue-se a vontade da força. Esta seria o poder executivo ou governo, que teria apenas uma função no Estado: a de aplicar a lei; a vontade seria o poder legislativo ou o soberano que é, pela natureza do contrato, a própria essência do Estado.

O que opõe Rousseau a Montesquieu nesse sentido é principalmente a tese sobre o poder executivo; para o autor do *Contrato Social* não se pode confundir o governo com o soberano, pois, segundo ele, o soberano é pura expressão da vontade geral e obedece somente a esta, e o governo é apenas um funcionário do soberano. Com as palavras do próprio autor:

Que será, pois, o governo? É um corpo intermediário estabelecido entre os súditos e o soberano para sua mútua correspondência, encarregado da execução das leis e da manutenção da liberdade, tanto civil como política. Os membros desse corpo chamam-se magistrados ou reis, isto é, governantes, e o corpo em seu todo recebe o nome de príncipe.²

Como foi visto, o governo não é detentor do poder, pois o poder é a lei, e quem tem o poder de fazer a lei é o soberano, consultando sempre a vontade geral. Essa

¹ AZAMBUJA, Darcy. *Teoria Geral do Estado*. 41a ed., São Paulo, Editora Globo, 2000, p. 231.

² ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Do contrato social*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987, p.74-75.

fórmula fica ainda mais clara em uma passagem do *Emílio* quando o filósofo diz que o corpo inteiro (de governantes), considerado nos homens que o compõem, chama-se príncipe, e, considerado em sua ação, chama-se governo.³ Uma vez entendida a definição de governo, resta-nos agora analisar as suas diferentes formas.

Na *filosofia antiga* se falara das diferentes formas de governo. Em *A República*, por exemplo, Platão, na perspectiva da estrutura da sua cidade ideal, distingue-as do seguinte modo: a democracia (governo do povo), aristocracia (governo de um grupo de pessoas) e a monarquia (o governo de um só). Uma vez essas degeneradas ou corrompidas, transformam-se, respectivamente, em anarquia, oligarquia e tirania. Mais tarde, de forma mais específica, o seu discípulo Aristóteles, em *A Política*, vai falar do mesmo assunto, atribuindo poucas diferenças de definição, com os termos “formas puras e impuras de governo”, sendo as formas puras monarquia, aristocracia e democracia (ou governo constitucional), e as formas impuras, em sequência lógica, tirania, oligarquia e demagogia. Como se vê, as formas de governo são consideradas a partir de uma lógica de quantidade de pessoas que a compõem em cada caso; tese que é aceita e continuada por toda a tradição. No entanto, iremos perceber que as formas de governo, segundo Rousseau, ganham algumas peculiaridades dentro da estrutura do pacto social.

Ora, antes de tudo, é importante ressaltar: se Platão prima por uma monarquia governada pelo rei filósofo, que seria um sábio, pessoa essencial para a educação e o governo da cidade perfeita, Rousseau defende a república, primordialmente, estruturada na vontade geral. E ainda, se Aristóteles define algumas forma de governo pelo seu valor em si, por exemplo, a aristocracia o governo da virtude, a oligarquia o da riqueza e a democracia o da liberdade, Rousseau vai definir as formas de governo não como um valor em si mesmo, mas dependentes daquele que é o maior valor, a saber, a vontade geral expressa na soberania popular.

Em Rousseau, a vida ou dinamismo do Estado trata-se não só das formas de governo, mas da vontade geral que é a maior virtude do Estado. Isso significa que o genebrino pensa a estrutura do Estado levando em consideração todas as condições do pacto social e suas consequências. O livro terceiro de o *Do Contrato Social* é dedicado

³ ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

inteiramente ao estudo do governo. Os dois primeiros capítulos, intitulados respectivamente “*Do governo em geral*” e “*Do princípio que institui as várias formas de governo*” vão examinar a definição de governo e estabelecer diferentes critérios para a avaliação das várias formas de organização governamental.

1. AS FORMAS DE GOVERNO

Rousseau analisa “os princípios que constituem as várias formas de governo”⁴ de forma singular. Para o genebrino, como também para a tradição, as várias “espécies ou formas de governo”⁵ distinguem-se segundo os membros que a compõem. Mas, diferente da tradição, o autor do *Contrato Social*, defende que o governo não é o soberano por excelência, mas apenas uma emanção do soberano, por exemplo, as diferentes formas de governo, submissas ao soberano, classificam-se, segundo Rousseau, dessa forma: o soberano, em primeiro lugar, pode confiar o governo a todo o povo ou a maior parte do povo, de modo que haja mais cidadãos magistrados do que cidadãos simples particulares; a essa forma de governo dá-se o nome de democracia.

De outro modo, segundo Rousseau, “(...) quando o soberano pode também confiar o governo às mãos de um pequeno número, de modo que haja mais simples cidadãos que magistrados, dá-se o nome de aristocracia”.⁶ E ainda, segundo o autor, é possível concentrar todo o governo nas mãos de um único magistrado do qual todos os outros recebem seu poder. Essa terceira forma, segundo ele, é a mais comum e se chama monarquia ou governo real.

Notemos que o mais importante aqui é perceber a diferença entre apenas classificar o governo e determinar sua natureza, isto é, em Rousseau, todas as formas de governo, ou melhor, todo governo, para ser legítimo, precisa fundar-se na soberania do povo. Isso significa que a potência é o soberano, que é o poder legislativo, e o governo e suas diferentes formas são apenas emanações da potência legislativa.

A partir do exposto, cabe agora uma interrogação que perpassa toda a história da Filosofia Política: qual seria a melhor forma de governo? Rousseau tem uma resposta

⁴ ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Do contrato social*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987, p.79.

⁵ *Ibidem*, p. 79-80.

⁶ *Ibidem*, p. 86.

clara: “cada uma delas é a melhor em certos casos e a pior em outros”.⁷ vê-se, portanto, que é variável. Pergunta-se ainda qual a natureza dessa variação? É a relação entre o número de cidadãos e o de magistrados ou vice-versa. Vejamos:

Se, nos vários Estados, o número de magistrados superiores deve estar em razão inversa à do número de cidadãos, conclui-se daí que em geral o governo democrático convém aos Estados pequenos, o aristocrático aos médios e o monárquico aos grandes.⁸

Como visto, o melhor governo é aquele que cabe dentro das condições do tamanho do Estado. Para que se possa compreender melhor essa tese é preciso analisar cada caso em particular.

2. DA DEMOCRACIA

Segundo Rousseau, a democracia pura ou verdadeira é uma quimera. O que seria então essa democracia pura? Trata-se de um regime de governo, governo do povo para o povo, onde realmente existissem a consciência ética coletiva e a virtude em práxis. Ora, essa democracia, o que Aristóteles chama em *A Política* de governo da liberdade, seria, segundo Rousseau, impossível de existir: “Tomando-se o termo no rigor da acepção, jamais existiu, jamais existirá uma democracia verdadeira”.⁹ Mas qual a razão disso? Há várias, por exemplo, o povo é dependente da sua própria virtude legislativa; há sempre a possibilidade de abuso de poder; é um regime de governo facilmente montável, por isso as leis mudam continuamente; o povo teria que se reunir frequentemente em assembleias; e, tudo isso, na prática, é muito difícil.

E ainda, para pensar em uma verdadeira democracia, não poderiam existir diferenças de classes sociais. O povo teria que ser adepto de uma vida simples e evitar o luxo. Então, um governo tão bom como esse e ao mesmo tempo tão difícil, só seria viável, como pensa a tradição, em países muito pequenos, e só daria certo realmente “Se existisse um povo de deuses”, ou seja, “um governo tão perfeito não convém aos homens.”¹⁰

⁷ *Idem, Ibidem*, p.83.

⁸ *Idem, Ibidem*, p.83

⁹ ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Discurso sobre a economia política*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985, p.91

¹⁰ ROUSSEAU, J.-J. *Op. Cit.*, p.91

Então, o que a tradição chama de democracia, como a de Atenas, por exemplo, Rousseau vai dizer em *O Artigo sobre economia política* que não é democracia, mas, antes, uma “aristocracia muito tirânica, governada por filósofos e oradores”.¹¹

3. DA ARISTOCRACIA

Para o genebrino, a aristocracia existe de três tipos: a natural, que acontece por diferenças de idade ou posição na família (esta só convém a povos simples); a hereditária, que é o pior de todos os governos e (é dividida por “classe ou casta”); e ainda a eletiva, como categoria da aristocracia propriamente dita, sendo o melhor governo nesse aspecto. A natural trata-se das formas mais primitivas, a hereditária da evolução de poder social e econômico, por isso negativa, e a eletiva de escolha consciente, em que os mais preparados e conscientes poderiam ser escolhidos para governar, daí a razão de ser positiva.

Assim, uma aristocracia que se aproximaria de um regime de governo bom, seria, portanto, aquela em que “os mais doutos” governassem a multidão, entretanto isso só é viável quando se tem certeza de que o fazem visando ao benefício dela (da multidão) e que sejam escolhidos de acordo com sua capacidade, e não, como pensava Aristóteles, em virtude do poder aquisitivo.

4. DA MONARQUIA

É importante ressaltar que, quando pensamos a ideia de “monarquia” em Rousseau, trata-se apenas, teoricamente, de uma possível forma de governo legítimo e não de um poder absolutista legítimo. Como é sabido, de acordo com o republicanismo de Rousseau, o poder é o soberano e absoluta é a vontade geral. Essa concepção distingue o autor do *Contrato Social*, praticamente de todos os outros contratualistas, principalmente de Hobbes que é absolutista.

Consideramos, até aqui, o príncipe como uma pessoa moral e coletiva, unida pela força das leis e depositaria, no Estado do poder executivo. Temos agora de considerar esse poder reunido nas mãos de uma

¹¹ *Idem, Ibidem*, p.91

pessoa natural, de um homem real, o único que tem o direito de dispor dele segundo as leis. É o que se chama um monarca ou um rei.¹²

Se antes um ser coletivo representa um indivíduo, agora um indivíduo representa um ser coletivo. Representar aqui no sentido de característica do regime de governo e não no sentido de representar a soberania, pois estamos falando de força (poder executivo) e não de vontade (poder legislativo). Como é sabido, de acordo com a filosofia política de Rousseau, a vontade (que é a verdadeira vida do Estado), uma vez que é geral e sempre certa, representa-se a si mesma, portanto não é representável.

Nesse sentido, a monarquia também não é um governo viável, pois “para que se pudesse um Estado monárquico ser bem governado, seria preciso que o seu tamanho ou sua extensão se medisse pelas faculdades de quem governa”¹³ Isso significa que, o tamanho das virtudes do rei deveria ser proporcional ao tamanho do Estado, o que é impossível. O mais possível, em um regime monárquico, é haver mais tirania do que justiça política, talvez por isso, Platão diz que um rei é, por natureza, uma pessoa muito rara.

5. DA DEGENERAÇÃO DO GOVERNO

Como bem pensou a tradição, as diferentes formas de governo podem degenerar-se ou corromper-se, isso acontece quando os interesses particulares dos magistrados sobrepõem-se aos coletivos. “Há, portanto, duas vias gerais pelas quais um Governo degenera, a saber: quando ele se contrai ou quando o Estado se dissolve”.¹⁴

Segundo Rousseau, “o governo se contrai quando passa do grande para o pequeno número, isto é, da democracia para a aristocracia e da aristocracia para a realza”.¹⁵ Por sua vez, há dois modos de dissolução do Estado: primeiro, quando o príncipe não mais administra o Estado de acordo com as leis e usurpa o poder soberano. Segundo, quando os membros do Governo usurpam, isoladamente, o poder, que não devem exercer senão enquanto corpo, o que não é menor infração das leis e produz desordem ainda maior. Desse modo, quando o governo usurpa a soberania há a morte

¹² ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Do contrato social*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987, p.88

¹³ ROUSSEAU, J.-J. *Op. Cit.*, p.90

¹⁴ *Ibidem*, p. 99.

¹⁵ *Idem*, p. 99.

do Estado que só tem vida enquanto a vontade geral for preservada. E ainda, quando o Estado se dissolve, há uma situação análoga a anarquia da liberdade natural, e, como no estado de natureza, o indivíduo só reconhece a força, o povo, nessa situação, não está obrigado a obedecer a um governo tirano.

O certo é que a morte do corpo político é um fato, inclusive há uma tendência natural para isso, visto que “se Esparta e Roma pereceram, que estado poderá durar para sempre?”¹⁶ Bem, após a morte do Estado a realidade de corrupção é:

Quando o Estado se dissolve, o abuso do Governo, qualquer que seja, toma o nome de anarquia. A distinguir-se: a democracia degenera em oclocracia, a aristocracia em oligarquia; acrescentarei que a realeza degenera em tirania, mas essa palavra é equívoca e exige explicação.¹⁷

Quando Rousseau alerta que se faz necessário explicar a definição de tirano, é porque a tradição definiu igualmente os termos (tirano, déspota e usurpador) como reis que governam de forma injusta e violenta e sem obedecer às leis. O que Rousseau faz é propor uma diferenciação dos termos, então ele chama “tirano ao usurpador da autoridade real, e déspota, ao usurpador do poder soberano”¹⁸

Portanto, “o tirano é aquele que se intromete, contra as leis, a governar segundo as leis; o déspota é aquele que se coloca acima das próprias leis. Assim, um tirano pode não ser um déspota, mas um déspota é sempre um tirano.”¹⁹

Segundo Rousseau, essa diferenciação é importante para destacar que os termos (tirano, déspota e usurpador) não têm a mesma designação como pensou a tradição, cada um tem um caráter singular tanto em definição como em ação.

Destarte, para entender as formas de governo em Rousseau, faz-se necessário, antes de tudo, pensar a lógica do *Contrato Social*, principalmente, a tese da vontade geral, que é um tema central na filosofia do genebrino, e ainda, distinguir cuidadosamente, vontade de força, ou seja, colocar em cada lugar específico soberania e governo.

¹⁶ *Idem, Ibidem*, p.102

¹⁷ *Idem, Ibidem*, p.101

¹⁸ *Idem, Ibidem*, p.102

¹⁹ *Idem, Ibidem*, p.102

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi visto, para que se tenha uma compreensão razoável das ideias que permeiam as diferentes formas de governo segundo Rousseau, faz-se necessário levar em consideração a sua peculiaridade filosófica, principalmente, nas condições da visão de Estado que o genebrino apresenta no *Contrato Social*.

É importante salientar que, para Rousseau, o mais importante é o bem do povo, e caso esse bem não seja preservado, nenhuma das referidas formas de governo convém a qualquer país. Um bom governo seria aquele que faz o povo prosperar, e o mau aquele que faz perecer.

A prova dessa tese é encontrada em o *Artigo sobre economia política* quando o filósofo destaca uma preocupação em exaltar a vontade geral como virtude e princípio de toda organização política legítima, vontade essa que valoriza sempre o bem comum.

Com certeza, essa é a preocupação maior do filósofo: preservar o bem comum, ou seja, primar pela dignidade e liberdade do cidadão. Diante dessa difícil tarefa, o soberano, como expressão da vontade, tem a missão de preservar o corpo político e a vida do Estado. Desse modo, a essência da política pensada por Rousseau não permite a possibilidade de representação, pois a soberania é inalienável e indivisível. Isso significa que o governo não é soberano, soberana é a vontade geral; soberania que se efetiva, principalmente, quando o povo estiver reunido, pensando e tomando decisões em prol do bem comum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AZAMBUJA, Darcy. *Teoria Geral do Estado*. 41a ed., São Paulo, Editora Globo, 2000.

ROUSSEAU, Jean- Jacques. *Do contrato social*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultura, 1987.

_____. *Emílio ou Da Educação*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Discurso sobre a economia política*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985.

O PRINCÍPIO ÉTICO DA REGRA DE OURO: ENTRE O CUIDADO DE SI E A RESPONSABILIDADE PELO OUTRO

Pedro Paulo Rodrigues Santos*

Resumo: O artigo visa pensar a relação entre a Regra de Ouro disseminada pela tradição do cristianismo e a possibilidade da formulação de um princípio ético que concilie a autonomia do sujeito no projeto de fazer-se a si mesmo com a necessidade de respeito e responsabilidade pelo outro, enfatizando o processo de assimilação e interpretação da Regra pela história do pensamento ocidental. Uma vez examinada a formulação da Regra de Ouro na tradição cristã, procura-se perceber de que modo essa tradição influenciou a constituição das sociedades do mundo ocidental e a formulação da doutrina do Estado na Modernidade. Ao fim do estudo, é desmembrada a Regra em suas partes menores a fim de se aprofundar na formulação do amor a si mesmo como condição primeira que funda a possibilidade do amor ao próximo e o cuidado por ele. Tal desmembramento busca na filosofia ética de Michel Foucault sobre o Cuidado de Si e na ética da alteridade de Emmanuel Levinas, ambas da segunda metade do Século XX, maneiras de atualização do postulado da Regra de Ouro que sejam capazes de responder ao anseio ético do homem do século XXI.

Palavras-chave: Cuidado. Responsabilidade. Outro. Ética.

THE ETHICAL PRINCIPLE OF THE GOLDEN RULE: BETWEEN CARE OF YOURSELF AND RESPONSIBILITY BY THE OTHER

Abstract: The paper aims to think about the relationship between the Gold Rule disseminated by the Christianity tradition and the possibility of the formulation of an ethical principle that conciliates the autonomy of the agent in the project of making oneself with the need of respect and responsibility for the other, emphasizing the process of assimilation and interpretation of the Rule by the history of Western thought. Once the formulation of the Golden Rule in the Christian tradition has been examined, it is sought to understand how this tradition influenced the constitution of the societies of the Western world and the formulation of the doctrine of the State in Modernity. At the end of the study, the Rule is broken down into its smaller parts in order to delve deeper into the formulation of self-love as the first condition which underlies the possibility of loving and caring for others. Such a breakup seeks in Michel Foucault's ethical philosophy on Self-Care and on Emmanuel Levinas's ethics of otherness, both of the second half of the twentieth century, ways of updating the postulate of the Golden Rule that are capable of responding to the ethical yearning of 21st century man.

Keywords: Care. Responsibility. Other. Ethic.

* Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. E-mail: pedrop_rodrigues@outlook.com.

1. INTRODUÇÃO

A Regra de Ouro, conhecida em diversas tradições religiosas do mundo antigo, foi um ponto de partida para a formulação dos princípios éticos de diversas sociedades, com especial destaque para as que receberam influência do cristianismo, uma vez que na religião cristã a Regra ocupa um lugar central na reflexão sobre a moral e sobre a ética. Tanto a moral quanto a ética estiveram muito presentes no desenvolvimento do pensamento filosófico ocidental e, portanto, pode-se presumir que tenha recebido influências do modo como a sociedade concebeu as interpretações da Regra de Ouro e dos modos como se esperava aplicá-la na vida cotidiana.

De forma geral, os pensadores do ocidente, ligados ao cristianismo ou não, tiveram a sociedade herdada da expansão cristã como interlocutora e como cenário no qual desenvolveram suas reflexões. Com isso, pode-se supor que a Regra de Ouro tenha perpassado a história da filosofia com a mesma elasticidade de formulações que teve no mundo Antigo e tenha estabelecido chaves de interpretações que sejam úteis para a compreensão do momento de reflexão que o século XXI empreende na busca de conciliar a necessidade de critérios justos para a sociabilidade com a emergência das diversas subjetividades que anseiam por práticas de liberdade de suas próprias identidades individuais.

Diante da atualidade do problema, é pertinente se colocar a questão sobre a possibilidade de conciliação a partir da Regra, desmembrando-a em suas partes nucleares a fim de se aprofundar no Cuidado de Si expresso no “Como a ti mesmo”, bem como na Responsabilidade pelo outro manifesto no “ama ao teu próximo”. O objetivo dessa investigação é estabelecer em que medida a Regra de Ouro pode ser pensada fora do ambiente religioso como um princípio racional geral que conduza a uma vida ética e que parta da decisão livre do sujeito de assumir a responsabilidade sobre si mesmo, na construção de si em vistas de uma ascensão pessoal.

À medida que a perspectiva de investigação é uma análise do modo como o conceito ético da Regra de Ouro foi sendo desenvolvido na história do pensamento, buscar-se-á no presente trabalho fazer uma apresentação geral de como a Regra foi assimilada ao ocidente pela tradição do cristianismo, bem como do modo pelo qual a Modernidade a recebeu como postulado para a formulação da doutrina da sociedade

civil e do Estado. Além disso, se procurará perceber como o século XX lidou com os conceitos fundamentais da Regra, isto é, o Cuidar de Si como parâmetro para o Cuidar do Outro, sobretudo a partir das reflexões feitas por Michel Foucault e por Emmanuel Levinas.

Para o desenvolvimento do presente trabalho, será feita uma aproximação entre as passagens dos autores supracitados com os temas fundamentais da Regra, isto em uma tentativa hermenêutica de perceber a influência dos postulados da Regra mesmo quando estes não estão explícitos nos textos, mas podem deles ser extraídos pela dinâmica do contexto social ocidental, no qual os mesmos estão inseridos.

2. A REGRA DE OURO COMO PRINCÍPIO ÉTICO

Entendida como um princípio ético de reciprocidade, a chamada “Regra de Ouro” pode ser encontrada em diversas culturas, com variações em sua formulação, quer ligada a princípios religiosos, quer compreendida como fundamento social básico a partir do qual uma sociedade minimamente justa pode estruturarse.

Aqui, seria interessante estabelecer que os termos “ética” e “moral” serão utilizados como sinônimos para as aproximações que serão feitas ao longo do texto. Contudo, o sentido dessas expressões carregará a ideia de *reflexão sobre o que é bem, o que é bom e sobre a vida boa* para o conceito de ética, no qual a centralidade recai sobre a noção de reflexão, e o conceito de moral explorará a noção de *costume ou aquilo que se impõe culturalmente como necessário*, em que a ideia de obrigatoriedade fica implícita pela noção de necessidade (cf. LA TAILLE, 2010, pp. 105-106). Sendo assim, as expressões “ética” e “moral” serão utilizadas à medida que se quiser enfatizar o processo reflexivo (ética) ou prática concreta dos povos (moral).

Outro recorte metodológico que será fundamental fazer é que, mesmo aparecendo em tradições religiosas antiquíssimas como o Zoroastrismo (Séc. VII-VI a.C.), o Budismo (Séc. VI-V a. C.), o Confucionismo (Séc. VI-V a. C.), o Hinduísmo (Séc. III a. C.) e o Judaísmo (Séc. II-I a. C.), é sobre a formulação posta pelo Cristianismo (Séc. I d. C.) que se desenvolverá a presente análise, tanto pela influência do Cristianismo na formação do mundo ocidental como o temos hoje, quanto por ser esse o cenário cultural que os autores citados na presente pesquisa terão como interlocutor em suas análises.

Como máxima moral, a Regra de Ouro foi amplamente compartilhada por tradições culturais Orientais e Ocidentais. Por estas, foi transmitida pelos séculos a partir das formulações preservadas na tradição cristã dos *Evangelhos* em que podemos encontrar as suas formas positivas²⁰ dos seguintes modos: “Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles.” (Lc 6,31); “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas.” (Mt 7,12); “Amarás o teu próximo como a ti mesmo.” (Mt 22,38b; Mc 12,31).

Daqui, deduz-se a facilidade com que a Regra de Ouro pôde ser assimilada por culturas tão diferentes, pois, em linhas gerais, ela postula apenas que se deve fazer ao outro aquilo mesmo que dele se esperaria receber, isto é, estabelece como critério de análise para a conduta a reciprocidade a partir do *eu-agente* que aplicará ao ato a ser realizado ao julgamento para verificar se esta ação que pretende realizar seria uma ação que ele receberia de bom grado se fosse feita a ele. Ao falar que a Regra de Ouro supõe reciprocidade, está se afirmando que há uma expectativa de que o outro esteja imbuído dos mesmos valores, da mesma intenção ao agir em relação ao *eu-agente*. De fato, sem essa expectativa, a validade de construção de sociabilidade presente na Regra de Ouro não se manteria. Sua validade parte do princípio de que existem bens que são racionalmente desejados por todos e desejáveis para todos. Esses bens seriam os bens previstos na lei natural:

A lei natural (*lex naturalis*) é a norma ou a regra geral estabelecida pela razão que proíbe o ser humano de agir de forma a destruir sua vida ou privar-se dos meios necessários a sua preservação. Em vista da confusão entre *jus* e *lex*, entre direito e lei, feita pelos que têm tratado deste assunto, é preciso fazer distinção entre esses enunciados. Assim, o direito é a liberdade de agir ou de omitir, enquanto a lei obriga a agir ou omitir (HOBBS, 2012, pp. 107-108).

Portanto, existe um pacto tácito entre o Eu e o Tu, entre o *eu-agente* e o outro em vistas de quem se age. Tal característica intrínseca à própria Regra faz com que ela seja dependente de um contexto cultural ou textual em que antes o Respeito e o Cuidado

²⁰ A máxima moral que passou a ser chamada de Regra de Ouro é muito comum desde a Antiguidade, como fora dito. Na tradição judaica, ela se configurou na sua forma negativa, isto é, “não fazes ao teu próximo o que tu detestarias que te fosse feito.” Tal formulação foi preservada em Tb: 4,15, Lv: 19,18 e nos ensinamentos do Mestre Hillel, que fora mestre de São Paulo Apóstolo. Para um maior aprofundamento na história da Regra de Ouro, conferir a obra de Jeffrey Walttles (1996).

tenham sido assumidos como valores, pois, em si mesma e por si mesma, a Regra de Ouro não impede o desejo instrumental e utilitário de um *eu-agente* mal intencionado. É, pois, no horizonte da preservação da vida e do amor a vida que a Regra de Ouro ganha sua máxima potência de gerar justiça nas relações interpessoais.

O critério da vida, assumido no Respeito e no Cuidado, fica muito claro no modo como a tradição preservou a Regra de Ouro sempre em uma relação dialógica entre um Eu (“como a ti mesmo”, “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam”) e um Tu (“Amarás o teu próximo”, “fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas.”); entre um Cuidado de Si e uma indeclinável Responsabilidade pelo Outro.

A característica dialógica da Regra fez com que ela pudesse encontrar um terreno fértil para seu florescimento no seio das Escolas filosóficas desenvolvidas no Helenismo (Séc. IV a.C. – IV d.C.) que tinham como grande questão o Cuidado de Si, bem como foi potencializadora para que a ética cristã, que foi se estabelecendo a partir de então, pudesse encontrar fundamentos para a universalização de um discurso ético que fosse responsável pela vida de cada outro dentro de uma configuração social maior, quer fosse o Império Romano, na Antiguidade, quer seja o Estado, após a Modernidade.

De fato, é essa intuição que pode ser observada em Hobbes quando, em 1651, publica a obra *Leviatã*. Nesse texto, antes de tratar especificamente do Estado (Parte II) e das manifestações dele segundo a ética cristã ou as filosofias e religiões pagãs (Partes III e IV, respectivamente), Hobbes faz uma grande reflexão sobre o Homem (Parte I) e pretende fundamentar na natureza humana e nas relações entre os sujeitos a criação da sociedade e, por conseguinte, do Estado:

Da lei fundamental da Natureza, que ordena aos homens que procurem a paz, deriva esta segunda lei: o homem deve concordar com a renúncia dos seus direitos sobre todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considerar tal decisão necessária à manutenção da paz e da sua própria defesa. Se cada qual fizer tudo aquilo a que tem direito, reinará a guerra entre todos os homens. Entretanto, se todos os outros homens não renunciarem a seus direitos, não haverá razão para que alguém se prive daquilo a quem tem direito, pois isso significaria oferecer-se como presa (ao que ninguém é obrigado), e não dispor-se à paz. Esta é a lei do Evangelho: “Tudo aquilo que queres que os outros te façam, faze-o tu a eles”, e esta a lei de todos os homens: *Quod tibi fieri non*

vis, alteri ne feceris [Não faças aos outros o que não queres que te façam] (HOBBS, 2012, p. 108.).

Percebe-se, portanto, que para a formulação do contrato que fará emergir a sociedade civil, no pensamento de Hobbes, faz-se necessário que o homem suponha a possibilidade de uma relação de reciprocidade, de atenção ao que deve fazer para o outro com a esperança de que o outro venha a agir do mesmo modo. Além disso, fica evidente que, apesar da referência religiosa presente na Regra de Ouro, ela pode ser usada para a reflexão do agir humano em vistas de uma possibilidade ética universal sem que o postulado teológico seja colocado em cena, isto é, sem que se precise partir da fé ou da dependência da religião enquanto reveladora de uma realidade transcendente, mas como um elemento que compõe o tecido cultural das sociedades.

Tal perspectiva é vista como uma máxima que sintetiza a lei natural, um postulado que facilitaria a observância dos comportamentos éticos que tornariam a vida social pacífica e ordenada. Essa perspectiva parte da possibilidade de cada pessoa ser autônoma na formulação dos juízos de suas ações, sem a necessidade estrita de um legislador externo ou transcendente, mas unicamente pautada pelo uso da razão e pela lei de preservação de si que é inerente à condição do sujeito:

As deduções das leis naturais que se segue pode parecer muito sutil para ser apreciada por todos os homens, a maioria dos quais preocupada apenas com a sua sobrevivência, e o resto negligente demais para compreendê-la. Mas para que ninguém tome isso como desculpa, todas as leis foram sintetizadas em um resumo bastante acessível, a fim de que seja entendido até mesmo pelos menos capazes. O resumo é, pois: faz aos outros o que gostarias que te fizessem. Todas as leis parecerão razoáveis quando as ações, para serem comparadas, forem postas nos pratos de uma balança, isto é, as nossas num prato e as do outro no outro prato, de forma que o peso não venha a ser modificado diante das paixões e do amor-próprio (HOBBS, 2012, pp. 128-129).

Caberia, portanto, refletir de que modo a Regra de Ouro pode ser usada como um imperativo de ação nas situações humanas, justo por sua capacidade de universalização. Além disso, poder-se-ia investigar de que modo os princípios do Cuidado de Si e da Responsabilidade pelo outro, presentes nela, continuaram a fornecer bases para a reflexão filosófica, sobretudo no conturbado cenário do final do Século

XX, em que, após o horror instaurado pelas duas grandes guerras de escala mundial, fez-se necessário pensar no lugar e na finalidade do agir humano, bem como na própria sociabilidade humana e nos limites da transferência da capacidade de julgar a bondade e a maldade das ações para instâncias de direito (Estado, tribunais, escolas, hospitais, asilos...) e não mais para o *eu-agente*, que acabou perdendo sua autonomia de fazer-se a si pela imposição dos jogos de verdade e pelas relações de poder estabelecidas pelos diversos dispositivos normativos e disciplinares que se fixaram, sobre tudo, a partir do século XVII no mundo Ocidental.²¹

3. “COMO A TI MESMO”: O CUIDADO DE SI

A estrutura estilística que forma a Regra de Ouro faz uma inversão nos entes que devem ser considerados. Geralmente, a primeira parte da formulação trata da ação ao outro que deve ter como modelo ou parâmetro o amor de si mesmo ou, como diria Foucault, o Cuidado de Si. De fato, o ponto de partida para a ação do *eu-agente* é a sua relação consigo mesmo, ou dito de outra forma, sua inclinação sobre si mesmo no constante exercício de si para produzir-se segundo sua razão e vontade, segundo os critérios que põe para si mesmo em vistas de preservar a vida, realizar a manutenção da própria paz e de tudo o que lhe é necessário. Antes de agir em direção ao próximo, a Regra de Ouro impõe que se ame a si mesmo e que esse amor de si seja o modelo para a ação que se realizará com o outro.

A aproximação do conceito de Cuidado de Si, presente na obra de Foucault, com a proposta antiquíssima da Regra de Ouro pode lançar luz à perenidade dos postulados éticos que dela podem ser derivados, bem como ajudar a compreender de que modo o cristianismo se constituiu como uma potência de produção de verdade no contexto em que as Escolas Helênicas estavam disseminando suas doutrinas e de como a inteiração entre a novidade do *Evangelho* pôde beneficiar-se das práticas já realizadas pelos filósofos. Além disso, a transversalidade da reflexão entre a Regra de Ouro e o rico

²¹ Segundo Foucault (2014), é fundamental partir de uma análise das instituições disciplinares que se estabeleceram desde o século XVII para construir uma melhor compreensão das relações de poder, do “como” do poder e dos efeitos de verdade que o poder produz. Assim, pretende-se perceber quais foram os caminhos que fizeram com que a sociedade estabelecesse que o indivíduo deve dizer a verdade sobre si mesmo, coagido por uma dinâmica de poder que objetiva disciplinar os sujeitos em relações de poder e em jogos de verdade. Tal fenômeno partiu do declínio do poder soberano, que coincidiu com os eventos do século XVII, e com a ascensão do poder disciplinar, mais sistêmico, capilarizado, coercitivo e centrado na formação de indivíduos e de corpos dóceis.

pensamento de Foucault pode ajudar a pensar novas maneiras de ser no mundo que respeitem a laicidade das sociedades ao mesmo tempo em que se enraízam nas suas tradições históricas e religiosas, mesmo que dessas últimas se utilizem apenas os postulados que forneçam possibilidades de uma reflexão filosófica e crítica da própria sociedade e do papel do homem no meio social.

É interessante notar que a formulação da Regra supõe que o *eu-agente* exerça para consigo mesmo um cuidado zeloso, sem o qual sua ação em direção ao outro corre o risco de não respeitar o outro. É nessa relação de Cuidado de Si e de Respeito pelo outro que emerge a reciprocidade, ponto fundamental que faz com que a Regra tenha grande impacto no modo moral como as sociedades se desenvolveram nas sociedades ocidentais.

Contudo, observou-se que o discurso ocidental deu muita ênfase ao cuidado do outro, à responsabilidade pelo outro na Regra, e acabou ofuscando o ponto de partida que legitima a funcionalidade da Regra de Ouro, que é o cuidado de si. Tal prática inaugurou o que Deleuze (cf. 2005, p. 115.) chamará de homem “esquecido de seu esquecimento”. Segundo a interpretação de Deleuze sobre Foucault, o homem esqueceu-se de cuidar de si mesmo, esqueceu de ter para consigo atenção e concentrou-se em outras realidades, em configurações de si externas a si mesmo. Não obstante a gravidade desse esquecimento, o homem se esqueceu que se esqueceu de cuidar de si, o que se tornaria um impedimento para que se voltasse a essa ética fundamental que postula, em primeiro plano, uma atenção dirigida a si mesmo, a produção de si mesmo.

De fato, Foucault entende o Cuidado de Si como uma atitude ética em que o *eu-agente* direciona suas atitudes sobre si mesmo, segundo a ideia de um “retorno para si”, o que não implica um fechamento para o outro, para o mundo. Não é uma atitude egoísta ou narcisista, mas uma atitude básica que se pretende um ponto de resistência e de práticas de liberdade²² ante a subjetivação imposta pelas relações de poder. Esse

²² Foucault mostrava-se relutante quando se pensava no conceito de liberação relacionado ao cuidado de si, pois poderia induzir à concepção de que existe uma natureza humana que se encontrava presa por debaixo das camadas impostas pelas relações de poder e que, removidas estas, aquela seria livre. Nas palavras do próprio Foucault (2004, pp. 265-266): “Sobre isso, eu seria um pouco mais prudente. Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à idéia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure uma relação plena e positiva

retorno para si seria um voltar-se da consciência para o próprio sujeito em vistas de melhorar-se, aprimorar-se e remover as imperfeições que se percebe sobre si em um constante exercício de si sobre si mesmo, um processo ascético:

É o que se poderia chamar de uma prática ascética, dando ao ascetismo um sentido muito geral, ou seja, não o sentido de uma moral da renúncia, mas o de um exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser. Considero assim o ascetismo em um sentido mais geral do que aquele que lhe dá, por exemplo, Max Weber; mas está, em todo caso, um pouco na mesma linha (FOUCAULT, 2004, p. 265).

Essa prática ascética, entendida como cuidado de si, foi sendo suplantada pelos dispositivos da Modernidade, com a ascensão da Racionalidade e a transição do poder Soberano para o poder Disciplinar. Nesse processo, desenvolvem-se diversos mecanismos e técnicas de observação e de quantificação; as representações conceituais suplantam os objetos reais; surgem diversos arquivos que pretendem dizer a totalidade a respeito do homem, do que ele é e do que ele deve ser; o indivíduo humano passa a ser conceituado como um objeto entre os demais objetos ou como uma coisa passível de sua própria análise e investigação, que se pretende objetiva e que fecha as possibilidades dos sujeitos virem-a-ser, estabelecendo uma única possibilidade de ele ser ou um único modo, o que ele deve-ser. Assim, o devir humano é esquecido bem como o seu processo de produção de si e começam a ser apontados direcionamentos precisos por meio de táticas de exercício de poder ligados a construções de verdades sobre o homem, conduzindo-o a uma subjetividade dócil e produzindo o esquecimento do esquecimento de si, como apontara Deleuze.

consgo mesmo. Creio que este é um tema que não pode ser aceito dessa forma, sem exame. Não quero dizer que a liberação ou que essa ou aquela forma de liberação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade, Trata-se então do problema com o qual me defrontei muito precisamente a respeito da sexualidade: será que isso corresponde a dizer "liberemos nossa sexualidade"? O problema não seria antes tentar definir as práticas de liberdade através das quais seria possível definir o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas e passionais com os outros? O problema ético da definição das práticas de liberdade é, para mim, muito mais importante do que o da afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo."

Pode-se perceber que na Modernidade a pergunta “quem sou eu?” foi substituída pela interrogação “o que sou eu?” e esse processo de objetificação do sujeito produziu uma supervalorização do conhecimento de si em detrimento do cuidado de si, que passou a um segundo plano de reflexão. Foucault (2006) chamará esse período de “momento cartesiano”, no qual, segundo ele, se colocará grande atenção ao conhecimento racional e se provocará um descuido com o próprio sujeito. Mesmo o conselho de templo de Delfos, o célebre “Conhece-te a ti mesmo”, que fora adotado por Sócrates em sua prática de si, foi interpretado pela tradição filosófica por um viés racionalista em que o “conhece-te” se torna o ponto principal em detrimento do “a ti mesmo”, invertendo a relação original da frase, que seria um voltar-se para si, e estabelecendo um processo de decifrar a si fortemente marcado pelos postulados gnosiológicos da Modernidade.

Tal inversão ocasionou, também, um deslocamento no pensamento moral do Ocidente, onde a centralidade da ação recai ora sobre a responsabilidade do sujeito em encaixar-se na normatização da sociedade, ora sobre a necessidade objetiva de atender ao apelo da necessidade do outro. Em ambos os eventos o sujeito é despersonalizado e não tem um papel ativo na construção de si ou mesmo na percepção de si. Sua identidade subjetiva é dada por um conjunto sistêmico de relações que estipulam sobre ele uma verdade, um dever-ser.

A análise atenta da Regra de Ouro põe em evidência que o cuidado do outro, da política e da sociedade, uma vez que se pretenda autêntica, supõe uma relação consigo mesmo em vista de um intenso processo de melhorar-se. Essa postura, esse modo de ser no mundo, que foi marcante nos períodos de influência Greco-Romana, bem como no mundo ocidental cristão anterior à Modernidade. É o que Foucault chamou de “espiritualidade”, não entendendo o termo como uma relação religiosa com o transcendente e fechada em si mesma, mas que se traduz como

[...] o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2006, p. 19).

Desse modo, o acesso à verdade exige do *eu-agente* um “preço a pagar”, uma conversão do olhar-para-as-coisas para o olhar-para-si-mesmo com o objetivo de moldar

e mudar a própria forma de existir no mundo, de purificar-se, isto é, de voluntariamente abandonar aquilo que enfraquece a vitalidade do sujeito, uma vez que é preciso cuidar da própria existência em primeira pessoa, em um esforço constante de partir do menos elevado ao mais elevado, celebrando e enaltecendo a vida e a própria vitalidade e abstendo-se dos elementos que a degradam ou a tornam anônima ao próprio sujeito.

Pagar o preço da verdade é assumir a necessidade de modificar-se, transformar-se e deslocar-se ativamente pela consciência de que a verdade de si só é dada ao *eu-agente* ao preço de colocar em jogo o ser mesmo do *eu-agente* enquanto sujeito que exerce sobre si mesmo um trabalho ascendente que tem por meta sua própria transformação (cf. FOUCAULT, 2006, pp. 19-20). O cuidado de si configura-se, portanto, como uma ética em que o *eu-agente* direciona seus cuidados para si mesmo primeiramente para, possuidor da verdade de si, empreender um retorno para o outro e para o mundo.

4. “AO TEU PRÓXIMO”: A RESPONSABILIDADE PELO OUTRO

A reciprocidade da Regra de Ouro impõe que uma vez que o *eu-agente* realize (sempre um presente, pois o fazer a si é uma atitude, um modo de ser no mundo que se mantém enquanto se mantém a vida) o Cuidado de Si, ele também assuma a Responsabilidade pelo outro, o cuidado pelo outro e pela sua vida. Essa relação que se estabelece está na origem da sociabilidade que a Regra inaugura, pois supõe a resposta que o outro também estaria disposto a dar de agir da mesma forma.

Dessa reflexão da ética como origem e como princípio da sociabilidade, Levinas perceberá que a preocupação com as coisas humanas e com as coisas que têm a ver com vida do homem histórico, situado e concreto, são as mais fundamentais e as mais importantes da filosofia. A reflexão de Levinas parte da premissa que a filosofia é vida e que é impossível fazer filosofia fora da realidade temporal e social na qual o *eu-agente* está inserido, realidade essa que apresenta o fato da presença do outro e de sua alteridade indeclinável e irredutível às propostas de racionalização e de tematização que o Eu lhe tenta impor:

Pensar não é mais contemplar, mas engajar-se, estar englobado no que se pensa, estar embarcado – acontecimento dramático do ser-no-mundo. [...] Ao fazer aquilo que queria fazer, fiz mil coisas que não queria. O

ato não foi puro, deixei vestígios. [...] É assim que somos responsáveis para além das nossas intenções. É impossível ao olhar que dirige o ato evitar a ação por inadvertência. Temos um dedo preso na engrenagem, as coisas voltam-se contra nós. Isso significa que nossa consciência e nosso domínio da realidade pela consciência não esgotam nossa relação com ela, que nós estamos aí presentes com toda a espessura do nosso ser (LEVINAS, 2009, pp. 23-24).

Não é possível contemplar a realidade sem se deixar tocar por ela, não é possível contemplar a realidade sem se deixar interpelar pela presença real desse outro que se dá ao Eu através da nudez de seu Rosto e que sempre pede, mesmo em seu silêncio, uma resposta do *eu-agente*. Contudo, o pedido do outro é também uma exigência, uma ordem e um mandamento: “Não matarás!”

O mandamento presente no Rosto do Outro que se dá ao Eu é uma realidade que o próprio *eu-agente* pode esperar por desejar, também, não ser morto pelo Tu que se põe diante dele (cf. LEVINAS, 2009, p. 198). Mais uma vez, a reciprocidade da Regra se revela no cuidado que se empreende em relação ao outro como manifestação do cuidado que se espera que o outro também tenha. A obediência ao mandamento manifesto no Rosto do outro deseja que o Tu obedeça também ao mandamento expresso pelo Rosto do *eu-agente*, condição relacional que possibilita a passagem da ética para a política.

É fundamental perceber que a estrutura do “ao teu próximo como a ti mesmo”, interpretada a partir da filosofia levinasiana, não se reduz a um discurso puramente racional e não pretende impor-se por meio dos argumentos, mas se deixa perceber através da realidade concreta da vida que se dá. Como um crítico da história da filosofia, Emmanuel Levinas coloca-se a refletir sobre a questão levantada pela dicotomia gerada pela interpretação da ética no contexto posterior ao dos pensadores modernos, sobretudo com a problemática que se desenvolveu no século XX, em que se viu emergir o horror das duas grandes guerras de escala mundial, e que, segundo Levinas, seria consequência da Totalidade racionalista (na qual Descartes, Kant e Hegel estariam incluídos).

A Totalidade conduziu a humanidade a experiências de barbaridade, pelas quais as vidas de todos que eram considerados outros estavam em perigo. Era urgente, portanto, encontrar uma fundamentação para o agir humano, uma possibilidade de discutir a ética e a moral que não se prenda à redução da alteridade do Outro (quaisquer alteridade que escape da normatização imposta pelo ocidente) ao Mesmo (ao modo como a consciência do Eu tende a reduzir toda multiplicidade externa a si às suas

categorias de interpretação), estabelecida pelos discursos racionais que pretendem abarcar a Totalidade, mas que respeite o Outro na sua singularidade e radical irreducibilidade a um conceito, a um tema no discurso do *eu-agente*, que respeite o outro na sua Infinitude.

Nesse contexto de busca, a Regra de Ouro pode servir de base para uma reflexão que coloque Eu e Tu em uma relação de igualdade, sem que o Eu tente sobrepor-se ao Tu e busque reduzi-lo às suas categorias de interpretação. De fato, a reciprocidade presente nas formulações da Regra de Ouro possibilita que tanto o *eu-agente* quanto o outro, em vistas de quem se age, sejam vítimas de uma violência desmedida e desumanizadora. Para que tal não ocorra, é fundamental ter diante dos olhos o cenário cultural em que a Regra é formulada, cenário este que sempre esteve ligado a uma certa “espiritualidade”, entendida como Cuidado de Si, e que no Cristianismo supunha, ainda, a realidade do amor:

Essas idéias, teológicas em sua primeira acepção, desconcertam as categorias de nossa representação. Quero, pois, perguntar-me até que ponto essas idéias, que valem incondicionalmente para a fé cristã, têm valor filosófico: até que ponto elas podem mostrar-se na fenomenologia. Fenomenologia que já é beneficiária da sabedoria judaico-cristã. Certamente. Mas a consciência não assimila tudo nas sabedorias. Ela restitui a fenomenologia unicamente o que soube sustentá-la [...] (LEVINAS, 2009, p. 85).

Levinas pretende mostrar que a “a consciência que não assimila tudo nas sabedorias” é o modo mais humano de se pôr a refletir. De fato, ele vai tentar demonstrar que, na tentativa de romper com os modelos medievais e influenciados pelas novas descobertas realizadas em seu tempo, os autores do “momento cartesiano”, a começar pelo próprio Descartes (1999, p. 62), colocarão o primado de toda reflexão filosófica na consciência do *eu-agente*, no *cogito*. É, portanto, na Modernidade que o pensamento totalizante e a razão vão assumir proporções de absoluta primazia sobre a realidade, reduzindo-a a interioridade subjetiva do eu-pensante (*cogito*) e dissolvendo a particularidade de cada coisa em uma generalização abstrata imposta pelo sujeito que a pensa quando tenta reduzi-la a tema, a um discurso no qual ele é o senhor quem determina a verdade sobre a realidade e sobre o outro.

Assim, separa-se definitivamente, no pensamento ocidental, o Eu e o Outro, o Eu e o Mundo, ampliando-se o domínio do sujeito e das questões dos modos pelos quais

ele conhece as coisas, estabelecendo-se complexas relações entre sujeito-objeto e sujeito-mundo derivadas do *cogito*, agora estabelecido como única realidade conhecida com absoluta segurança e rigor. A partir de então, institui-se o sujeito pensante como o determinador da realidade e do conhecimento das coisas, do mundo e do outro.

Contudo, a presença do outro resiste a essa dominação, a essa tentativa de redução do outro ao Mesmo, à consciência do *eu-agente*. Essa resistência se dá pelo apelo de “não matarás” que o Rosto do outro manifesta e que recorda ao *eu-agente* a reciprocidade estabelecida pelo desejo infinito que ele mesmo tem de não querer ser morto. Portanto, é no encontro do Eu com o Tu, do Mesmo com o Outro, que o Infinito do outro rompe a Totalidade do Eu (cf. LEVINAS, 2008, pp. 8-9) e exige dele uma resposta ética e indeclinável que se expressa no “ao próximo como a Ti mesmo”:

Assim, se liberaria, neste temor pelo outro homem, uma responsabilidade ilimitada, com a qual nunca se está quite, que não cessa no ponto extremo do próximo, mesmo que a responsabilidade não consiga senão responder, no impotente afrontamento com a morte de outrem, “eis-me, aqui”. Responsabilidade que guarda, sem dúvida, o segredo da socialidade, cuja gratuidade total, mesmo que vã em última análise, se chama amor do próximo, amor sem concupiscência, mas tão irrefragável como a morte. (LEVINAS, 2009, pp. 198-199)

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento da reflexão sobre a Regra de Ouro, que foi o eixo dessa pesquisa, possibilitou que se pudesse observar como o tema do Cuidado de Si e da Responsabilidade pelo outro estão presentes na história do pensamento filosófico, mesmo que não com as mesmas apresentações conceituais. Além disso, possibilitou a percepção histórica de como a formulação feita pelo cristianismo ganhou ampla aceitação no período helenístico e como esteve presente nas reflexões sobre o agir ético e nas formulações das condutas morais do Ocidente, desde a expansão da cultura cristã, passando pela Modernidade e deixando vestígios de sua presença na Contemporaneidade.

De fato, desde a necessidade de se pensar a legitimidade do exercício do poder e uma fundamentação teórica para a existência do Estado, a Regra de Ouro aparece como um fundamento sintetizador da capacidade humana de assumir determinados compromissos consigo mesma e com o outro em vistas de preservar a vida, a paz e

todas as condições necessárias para conservar os elementos fundamentais de uma conduta justa na sociedade, tal como demonstrara Hobbes.

Além disso, destacou-se o fato de que a responsabilidade pelo outro exige que primeiro se tenha uma responsabilidade por si mesmo, pela própria vida; que se exerça sobre si mesmo um Cuidado de Si que servirá de ponto de partida para que se possa assumir a Responsabilidade pelo outro.

A análise de diversos textos da história da filosofia, sobretudo os de Foucault e de Levinas, mostrou que o conteúdo ético da Regra de Ouro é capaz de universalização por se assentar em uma estrutura de reciprocidade que está inerente à condição de relação que o *eu-agente* possui com o outro, que é justamente a suposição de reciprocidade no desejo de manutenção da vida e de si mesmo. Tal universalização respeita inteiramente a construção de si que o sujeito faz, tornando-se um ponto de resistência às relações de poder que o mundo ocidental estabelece por meio da racionalização totalizadora que vem se disseminado desde a Modernidade.

O recurso a diversas fontes da história da filosofia permitiu que se percebesse como as interpretações da Regra de Ouro foram sendo desenvolvidas, com o passar do tempo, ora mais voltadas para o Cuidado de Si (como o foi no surgimento do Cristianismo no contexto do Helenismo e na Idade Média pela percepção de uma “espiritualidade” de ascese sobre si mesmo), ora mais voltadas para a Responsabilidade pelo outro (muito evidente no modo como a Modernidade pretendia estabelecer padrões de conduta para a ação dos sujeitos, sujeitando-os, de fato, a um modo de ser estabelecido). Fica evidente, portanto, que qualquer polarização na interpretação da Regra de Ouro faz com que ela perca sua potencialidade de gerar uma sociabilidade pautada na reciprocidade e no desejo de justiça. De fato, somente no Cuidado de Si, neste retorno que o *eu-agente* faz para si mesmo a fim de chegar à verdade de si, é que o sujeito será plenamente livre para responsabilizar-se pelo outro e atender ao mandamento ético que é expresso pela presença do outro: “Não matarás!”

É importante ressaltar que o homicídio que se pretende evitar com o mandamento expresso pelo Rosto do outro não deve ser compreendido como a interrupção voluntária dos fluxos biológicos do organismo do outro e que se lhe impõe contra a sua vontade. Não só! O homicídio inicia-se antes, bem antes da intervenção pungente que porá freio ao organismo do outro. Inicia-se quando a consciência do *eu-*

agente olha para o outro e vê nele uma ameaça por sua singularidade infinita que não se deixa aprisionar pela totalidade. Neste instante, a resposta de negação à alteridade faz com que o outro comece seu processo de morte no interior do Eu, que culminará no ato de estender a mão ao outro para impedir-lhe os mecanismos biológicos. A morte física é apenas a expressão da morte real e anterior que teve lugar na consciência do Eu que nega o outro em sua singular alteridade.

A Regra de Ouro, quer na sua formulação positiva, quer na sua formulação negativa, permanece como um conteúdo cultural e social de riquíssimo valor para a reflexão filosófica, sobretudo no contexto do século XXI, em que se faz necessário encontrar argumentos que conjuguem, ao mesmo tempo, a capacidade de agir eticamente em relação a si mesmo e ao outro e a possibilidade de fornecer ao sujeito dispositivos de resistência às relações de poder subjetivantes que tendem a reduzi-lo a um anonimato das massas.

O eco do “Tudo aquilo, portanto, que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, pois esta é a Lei e os Profetas.” (Mt 7,12) permanece nos dias de hoje como um convite para que cada ser humano se lance na construção de uma sociedade (relação com o outro) mais justa e ética a partir da constante elaboração e melhoria de si mesmo (cuidado de si).

6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Trad. Cláudia Sant’Ana Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os pensadores.)

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. São Paulo: Paz & Terra, 2014.

_____. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. In: **Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito**. Trad. Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes. 2006.

HOBBS, Thomas. **Leviatã, ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil.** Trad. Rosina D'Angina. São Paulo: Martin Claret, 2012.

LA TAILLE, Yves de. **Moral e Ética: Uma Leitura Psicológica.** *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, vol. 26, nº especial, pp. 105-114, 2010,

LEVINAS, Emmanuel. **Entre nós: Ensaio sobre a alteridade.** Trad. Pergentino Stefano Pivatto (coord.) Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Totalidade e Infinito: Ensaio sobre a Exterioridade.** Trad. José Pinto Ribeiro. Lisboa: Edições 70, 2008.

WATTLES, Jeffrey. **The Golden Rule.** New York: Oxford University Press, 1996.

SEDUÇÃO, VIRTUDE MORAL E FÉ COMO “SALTO QUALITATIVO” EM KIERKEGAARD: O EXISTENTE SINGULAR ENTRE A POSSIBILIDADE, A REALIDADE E O ABSOLUTO

Luiz Carlos Mariano Da Rosa*

Resumo: Caracterizando a existência como um processo de escolha e decisão que converge para a constituição do sujeito como tal, Kierkegaard atribui à existência a condição de um projeto em uma construção que encerra diferentes possibilidades existenciais fundamentais, como os estádios estético, ético e religioso. Dessa forma, o artigo assinala que, constituindo-se uma dimensão em cujo estádio a procura do sentido ou a busca do absoluto circunscreve-se à imanência, o modo existencial estético caracteriza-se como a fruição da subjetividade consigo própria através do instante do prazer sensual em um movimento que implica a sedução como esforço de conquista de si que, contudo, escapa ao seu poder em uma relação que converge para o desespero, haja vista que a renovação de forma indefinida da condição originária do amor esgota-se na generalização. E se o estágio ético encerra a integração na comunidade social através da institucionalização da repetição como um modo de vida baseado na objetividade e na racionalidade, a conformação do sujeito ao *modus vivendi* e ao *modus essendi* do *geral* implica a harmonização da sua subjetividade com a generalidade do bem e do mal por meio de um processo que torna-se incapaz de resolver a questão da sua desordem existencial. Assim sendo, o artigo mostra que, se a virtude moral que o ético impõe converge para a impossibilidade de superação do desespero que caracteriza a busca do absoluto na imanência, a atitude religiosa, abdicando da realidade em sua totalidade finita em função da *relação absoluta com o Absoluto*, demanda a *suspensão teleológica do ético* e tende a instaurar a autenticidade existencial através de um movimento que mantém correspondência com a fé como o “salto” que implica a consciência de si em sua singularidade e a *espiritualidade individual*.

Palavras-chave: Kierkegaard; fé; *relação absoluta com o Absoluto*; *suspensão teleológica do ético*; *espiritualidade individual*.

SEDUCTION, MORAL VIRTUE AND FAITH AS "QUALITATIVE JUMP" IN KIERKEGAARD: THE EXISTENT SINGULAR BETWEEN POSSIBILITY, REALITY AND ABSOLUTE

Abstract: By characterizing existence as a process of choice and decision that converges towards the constitution of the subject as such, Kierkegaard attributes to existence the condition of a project in a construction that encloses three fundamental existential possibilities, namely, the aesthetic, the ethical and the religious. Thus, the

* Graduado em Filosofia pelo Centro Universitário Claretiano de Batatais (CEUCLAR - SP) e graduado em Teologia pela Universidade Estácio de Sá (UNESA - RJ), pós-graduado em Filosofia pela Universidade Gama Filho (UGF - RJ) e pós-graduado em Ciências da Religião pela Universidade Cândido Mendes (UCAM - RJ), Luiz Carlos Mariano Da Rosa é professor-pesquisador e filósofo-educador no Espaço Politikón Zôon - Educação, Arte e Cultura (EPZ - SP), tendo como objeto de interesse a construção do conhecimento e à inter-relação que envolve as formas simbólicas constitutivas da 'realidade' humana, além dos princípios capazes de assegurar uma sociedade igualitária e uma ordem política baseada no interesse comum. E-mail: marianodarosaletras@outlook.com.

article points out that, constituting a dimension in which the search for meaning or the quest for the absolute is limited to immanence, the existential aesthetic mode is characterized as the fruition of subjectivity with itself through the instant of pleasure sensual in a movement that implies seduction as an effort to conquer oneself that, however, escapes its power in a relationship that converges to despair, since the indefinite renewal of the original condition of love is exhausted in generalization. And if the ethical stage ends integration into the social community through the institutionalization of repetition as a way of life based on objectivity and rationality, the conformation of the subject to the *modus vivendi* and the *modus essendi* of the *general* implies the harmonization of his subjectivity with the generality of good and evil through a process that becomes incapable of resolving the question of its existential disorder. Thus the article shows that if the moral virtue that the ethical imposes converges on the impossibility of overcoming the despair that characterizes the search for the absolute in immanence, the religious attitude, abdicating reality in its finite totality in function of the absolute *relation with the Absolute*, demands the *teleological suspension of the ethical* and tends to establish the existential authenticity through a movement that maintains correspondence with the faith as the “leap” that implies self-consciousness in its singularity and *individual spirituality*.

Keywords: Kierkegaard; faith; *absolute relation to the Absolute*; *teleological suspension of the ethical*; *individual spirituality*.

Aspectos Introdutórios

Consistindo em estádios no caminho da vida, os modos existenciais em Kierkegaard envolvem diferentes possibilidades existenciais fundamentais diante do desespero que emerge em face da condição trágica da existência em uma construção que encerra figuras características que correspondem às atitudes concernentes ao estético, ao ético e ao religioso, a saber, o poeta, o herói trágico e o Cavaleiro da Fé, cada um dos quais carregando, respectivamente, um aspecto determinante, o primeiro estado, o hedonismo, o segundo, a luta e a vitória, e o terceiro, o sofrimento (além da correlação que implica a luta e a vitória, que advém no pós-sofrimento), constituindo-se a ironia o limite envolvendo o estético e o ético, assim como o humor perfaz a fronteira entre o ético e o religioso.

Sobrepondo-se à síntese entre corpo e alma, o homem, na atitude estética, não opta por si próprio em um movimento que implica o abandono à imediatidade e converge para conferir ao tempo a condição de uma totalidade que, sob a acepção de eternidade, se limita a guardar correspondência com os sentidos, na medida em que o

existente singular no modo existencial estético vivencia o instante²³ como um todo intensivo através de um processo de exteriorização que se esgota nas fronteiras do sensível em uma construção que resulta na abstração do eterno e emerge como um estádio “contemplativo”.

Nesta perspectiva, o artigo assinala que, circunscrevendo-se ao momento enquanto totalidade que se impõe através da condição de eternidade, o estádio estético encerra uma conduta existencial que implica uma fruição de si próprio através do gozo da subjetividade consigo mesma no instante do prazer sensual em um movimento que converge para a imediatez e sobrepõe a possibilidade ao *tornar real*, na medida em que a sua pretensão envolve não o fim do processo, que pressupõe o seu domínio absoluto e a desconstrução do ideal, mas a capacidade de mantê-la como tal e a habilidade de fazê-la perdurar.

Se a mudança envolvendo os modos de existência corresponde ao “salto qualitativo” é pela existência de um abismo que se interpõe entre os estádios em uma construção que não possibilita a sua transposição lógico-racional, convergindo para um processo que demanda a escolha e a decisão do existente singular, cujo efeito, longe de abolir o estádio precedente, encerra a sua sobreposição, subsumindo-o, sendo eliminada como forma absoluta e mantendo-se como forma relativa.

Sobrepondo-se à concepção que afirma a história universal como *locus* de manifestação do Absoluto em um processo que atribui primazia à Razão e aos seus objetivos em detrimento do existente singular e da sua interioridade, Kierkegaard defende a subjetividade como *locus* do conhecimento de si em um movimento que atrela a sua decisão a possibilidade de concretização do salto²⁴ entre os estágios de existência e a instauração da relação com o Absoluto.

²³ Nesta perspectiva, cabe esclarecer que Kierkegaard estabelece a distinção entre o instante no plano da imanência em um processo que envolve a sua relação com o tempo, expressão da finitude, e o instante sob a égide da Encarnação (Cristianismo), que implica a “plenitude do tempo” e perfaz uma intersecção viva entre o tempo e a eternidade. “Conçu comme une collection de *kairos* précieux, d’instantants rompant avec la quotidienneté banale, le temps se limite à une succession d’épisodes intéressants sans acquérir la consistance d’une temporalité éthique et spirituelle” (POLITIS, 2002, p. 31).

²⁴ “Contraoando-se ao devir lógico-metafísico que emerge da perspectiva de Hegel e converge para uma transição que escapa à ruptura em um movimento que implica a mediação que encerra a possibilidade de conciliação da oposição, Kierkegaard defende o caráter essencial do *salto qualitativo* em um processo que envolve os *estádios no caminho da vida* e as suas mudanças, constituindo-se um fenômeno fundamental em relação à transposição das fronteiras do ético para o religioso concernente à existência individual.” (MARIANO DA ROSA, 2018b, p. 27, grifos do autor)

Atribuindo à existência o primado em uma construção que implica, especificamente, tal condição em relação à essência, Kierkegaard se sobrepõe a ambas as noções, existência e essência, na medida em que se a essência se dispõe ao pensamento e à definição, a existência não se submete ao pensamento nem tampouco é passível de definição, em um processo que atribui relevância ao existente singular e ao seu ser, que guarda raízes nas fronteiras da subjetividade em um movimento que estabelece correspondência entre existir, decisão e transcendência, haja vista que confere ao estado de existir o significado que envolve a resolução ou determinação no que concerne ao Absoluto.

Dessa forma, o artigo assinala que se o gozo da subjetividade consigo própria no instante do prazer, característica do modo existencial estético, e a harmonização da subjetividade com a generalidade do bem e do mal, característica do modo existencial ético, não guardam possibilidade de promover a superação do desespero fundamental que se impõe ao existente singular, na medida em que a procura do sentido ou a busca do absoluto em ambos os casos circunscreve-se às fronteiras da imanência, é o modo existencial religioso que converge para a autenticidade existencial em um processo que demanda a *suspensão teleológica do ético* como condição para a *relação absoluta com o Absoluto* através de um movimento instaurado pela fé que, sob a acepção de um “salto qualitativo”, consiste, em última instância, em um desafio que representa uma conduta capaz de não fugir ao desespero, encontrando a salvação na situação-limite da radicalização do paradoxo, não na mediação que encerra a reconciliação dos opostos.

Da fruição do prazer através de uma relação baseada na pura imediatez e a sedução como esforço de conquista de si mesmo no modo existencial estético²⁵

Primeiro [Johannes] gozava pessoalmente a estética, após o que gozava esteticamente a sua personalidade. Gozava, pois, egoisticamente, ele próprio, o que a realidade lhe oferecia, bem como aquilo com que fecundava essa realidade; no segundo caso, a sua personalidade deixava de agir, e gozava a situação, e ela própria na situação. Tinha a constante necessidade, no primeiro caso, da realidade como ocasião, como elemento; no segundo caso a realidade ficava imersa na poesia. (KIERKEGAARD, 1979a, p. 5)

²⁵ Sensualidade, dúvida, desespero, eis o que se impõe ao modo de existência estético em uma construção tipológica que traz como representantes três personagens lendárias, a saber, Don Juan, Fausto e Ahasverus, o judeu errante, os quais, respectivamente, corporificam a referida condição. Cabe esclarecer que a sensualidade traz em seu âmbito uma divisão que encerra três etapas, a saber, a primeira representada pelo Pajem de Fígaro, a segunda por Papageno, da Flauta Mágica e a terceira por Don Juan.

Consistindo em um modo de existência que encerra a fruição da subjetividade consigo própria através do instante do prazer sensual em um processo que guarda correspondência com a tentativa de renovação indefinida da primeira vez do amor em um movimento que converge para as fronteiras que implicam a condenação à instauração da generalização, a atitude estética caracteriza-se pelo hedonismo romântico em uma construção que dialoga com uma escolha que configura o envolvimento do ser em sua totalidade na paixão e nas contradições que a perfazem como tal, constituindo-se uma dimensão em cujo estágio (ou estádio) a procura do sentido ou a busca do absoluto circunscreve-se à imanência.

Tendo como finalidade o prazer, a atitude estética, enquanto modo existencial, implica uma atualidade transitória instaurada pela realização das possibilidades imbricadas em um comportamento que, escapando ao horizonte da dor, pretende instituir fronteiras para o tédio em um processo que encerra a necessidade de uma incessante busca de experiências capazes de proporcionar a fruição do prazer através de uma relação baseada na pura imediatez que converge para uma condição que acarreta um estado de desespero que permanece irreduzível ao âmbito envolvendo fatos contingentes e tende à vacuidade, à fatuidade, à vaidade de um movimento circunscrito às sensações e às possibilidades da sensibilidade²⁶.

Em relação à enfermidade mortal, ao desespero, Johannes é protagonista de uma existência carente de necessidade, em que as possibilidades não cessam de se proliferar, sem ganhar qualquer determinação. O sedutor vive o “desespero desafio”, o “querer-ser-si-próprio”, quando imagina poder dar a medida de sua própria existência, controlando a sua própria vida. (PROTÁSIO, 2015, p. 140)

Se manter o encanto, o fascínio e a atração configura a atitude estética em um movimento que se detém nas fronteiras da possibilidade e esgota-se em si, tornando o sujeito incapaz de amar não somente o objeto de desejo mas a si mesmo, o compromisso que evita na culminação do processo converge para a recusa do pressuposto do estágio ético e das suas implicações, que encerra a integração na

²⁶ Na medida em que o estágio estético consiste no estágio que encerra “a relação do homem com sua sensibilidade. É o reino da espontaneidade, da dispersão, do descontínuo. É o não mediatizado, o ócio, o lugar de uma entrega não reflexiva à mera existência. É a esfera da arte, do amor, da sedução. Como bom pietista, Kierkegaard desaprova moralmente a atitude estética, que para ele é irresponsável, e impede o espírito de dar o ‘salto’ da fé, ingressando no estágio religioso. Ao mesmo tempo, não nos esqueçamos de que o próprio Kierkegaard foi um ‘esteta’, tanto no sentido convencional do interesse pelo teatro, pela literatura e pela música (o *Don Giovanni*, de Mozart, era para ele a maior obra de arte de todos os tempos) como no sentido mais idiossincrático de libertinagem.” (ROUANET, 2013, p. 151, grifo do autor)

comunidade social através da institucionalização da *repetição*²⁷ como realidade da vida em uma construção que envolve a opção pelo bem e carrega a pretensão de instaurar a harmonização da subjetividade com a generalidade do bem e do mal, conforme assinala Kierkegaard:

E então esqueço tudo, não tenho projetos, não faço cálculo algum, lanço a razão pela borda fora, dilato e fortifico o meu coração com profundos suspiros, exercício que me é necessário para não ser constringido pelo que, na minha conduta, existe de sistemático. Outros serão virtuosos durante o dia e pecadores à noite; eu sou pura dissimulação de dia, e à noite, apenas desejos. Ah! Se ela pudesse penetrar na minha alma — se!
(KIERKEGAARD, 1979a, p. 85)

Nesta perspectiva, se o que caracteriza a *realidade* é a sua condição de permanecer aquém da possibilidade, a atitude estética tende a se deter nas fronteiras da possibilidade, encerrando o seu desejo em uma subjetividade que em sua autonomia não guarda capacidade de alcançar a verdade existencial em um movimento que converge para a melancolia²⁸, a qual, identificada na teoria de Kierkegaard como “acídia medieval” e “histeria do espírito”, na medida em que “en la melancolía se representa la verdad, y el movimiento de la melancolía es el movimiento que trata de salvar el ‘sentido’ perdido” (ADORNO, 2006, p. 80), consiste no inescapável destino de um modo existencial que encerra como característica a tendência de evitar a profundidade no exercício de si por intermédio da construção da vontade e do querer²⁹.

²⁷ Contrapondo-se à supressão hegeliana (a saber, *Aufhebung*) em um movimento que encerra a conservação na superação, Kierkegaard mantém a ruptura envolvendo finitude e infinito, pensamento e ser, sob a égide que implica a repetição (*Gjentagelsen*) que, sobrepondo-se à síntese e ao caráter mediador de uma construção sistemática, encerra a fé paradoxal que converge para a preservação da contradição e da oposição nas fronteiras da própria transposição da referida fratura enquanto condição fundamental da existência, constituindo-se a tarefa ou o compromisso da liberdade: “Com isso a categoria da repetição transcende sua significação no mundo natural; não é a lei segundo a qual se repetem os fenômenos, mas algo muito diferente da lei ou, se se quiser, é a lei da liberdade mesma; pois enquanto a repetição no natural – e ainda a reminiscência platônica no espiritual – se volta para o passado, a repetição kierkegaardiana se encaminha para o futuro.” (MORA, 2004, p. 2516)

²⁸ Tendo a *realidade* como elemento que se impõe a sua manipulação, o existente singular no modo existencial estético determina o conteúdo que se torna passível da sua experiência de criação em um processo que traz a melancolia como eixo existencial, conforme expõe Victor Eremita/Kierkegaard através do Esteta A., que afirma que “mi pena es, sí, mi castillo, que cual nido de águilas tiene su sede allí en lo alto, en la cima de las montañas, entre las nubes; nadie puede expugnarlo. Desde él desciendo volando a la realidad y capturo mi presa, mas no permanezco allí, sino que traigo mi presa a casa y esta presa es una imagen que entretejo en los tapetes de mi castillo” (KIERKEGAARD, 2006, p. 65).

²⁹ Haja vista que, segundo Victor Eremita/Kierkegaard, a consciência que determina o existente singular no modo existencial estético é baseada na perspectiva do Esteta A., que expõe o seguinte princípio: “cásate te arrepentirás; no te cases, también te arrepentirás (...) riete de las locuras del mundo, te arrepentirás; llora por ellas, también te arrepentirás” (KIERKEGAARD, 2006, p. 62).

Dessa forma, encerrando “la verdad cifrada y oculta, que la subjetividad autónoma no puede establecer, pero que la subjetividad melancólica puede leer; en este esquema, la melancolía acompaña a lo que la existencia destruyó” (ADORNO, 2006, p. 158), a melancolia, como uma disposição existencial, impõe-se ao processo de destruição que guarda correspondência com o *tornar real* na sua corporificação na finitude e a sua plena efetivação no movimento instaurado pela concreticidade de sua vida como existente singular, o que implica a eternização do instante e a sua vivência absoluta, na medida em que “o sedutor vive o instante com toda intensidade possível. Consume-se na tarefa de fazer-se amar para abandonar em seguida” (GRAMMONT, 2003, p. 26).

Caracterizando-se pela sua ambiguidade em um processo que estabelece a intercessão envolvendo tempo e eternidade, o instante³⁰ converge para as fronteiras da *temporalidade*, que encerra uma relação que implica a interrupção da eternidade pelo tempo e a penetração da eternidade no tempo em um movimento que demanda do homem a escolha e a decisão, tendo em vista que o primado remete então para o *futuro* em uma construção que, resgatando e recuperando o passado, se lhe atribui como condição o eterno, tendo em vista que “o instante constitui o ponto de intersecção do tempo e da eternidade em que o homem pode desligar-se do mundo e de suas lógicas próprias – geralmente deterministas ou determinantes – para pôr a opção existencial por si mesmo, decidir-se por Deus na obediência libertadora da fé” (FARAGO, 2006, p. 162).

As personagens que se colocam no estádio estético derramam-se aos nossos olhos com a turbulência de um rio que corre sem cessar. Vivem no instante, na busca desenfreada de um gozo sem passado e sem futuro. Mesmo quando se aproximam da dor, surgem dionisíacas, ou semi-ocultas por uma atmosfera lunar. (GRAMMONT, 2003, p. 111)

Dessa forma, sobrepondo-se à realização que a existência implica como um processo que encerra na efetivação ou na concretização a sua experiência existencial, ao sujeito no estádio estético escapa a verdade existencial em um movimento que, dessa forma, se circunscreve à dimensão do possível e converge para as fronteiras que encerra

³⁰ Tendo em vista que o instante “não é uma simples determinação do tempo, visto que a essência do tempo é passar. Ele é o lugar da tensão terrível entre o eterno e o temporal, lugar que é um vazio [*néant*]. Ele é a expressão do paradoxo que consiste naquilo que o eterno nasce. Nada [*Rien*], portanto, de mais perturbador que o pensamento do instante; é a contradição mais terrível. O instante é o tempo tocado pela eternidade; melhor, ele é um átomo da eternidade.” (WAHL, 1998, p. 59-60)

a incapacidade de realização da síntese envolvendo tempo e eternidade, finito e infinito em um movimento que, por essa razão, implica que “todo o que vive esteticamente é um desesperado, tenha ou não consciência disso, o desespero é o último termo da concepção estética da vida” (REICHMANN, 1978, p. 125).

Prisioneiro de si mesmo, ao sujeito no estágio estético escapa a consciência em relação a sua condição de incapacidade de manter-se à distância do próprio eu no processo que implica a reflexão de si, na medida em que a imersão no imediato converge para a busca de um prazer que jamais guarda suficiência na fruição da própria subjetividade que o exercício do desejo implica, na medida em que, conforme Johannes confessa, “Tudo é imagem, sou o meu próprio mito. Pois não é como um mito que voo para este encontro? Mas que importa quem sou? Esqueci todas as coisas finitas e temporais, só o eterno me resta, o poder do amor, o seu desejo, a sua beatitude” (KIERKEGAARD, 1979a, p. 104). Tal movimento atribui primazia a possibilidade em detrimento da concretização, da efetivação, da realização, tendo em vista a tendência que carrega de se deter no instante, tornando uma totalidade intensiva o momento em um processo que tende a sua eternização e converge para as fronteiras que encerram uma relação com o eterno que se circunscreve, dessa forma, ao caráter abstrato de uma experiência baseada na especulação que, sobrepondo-se à repetição enquanto conduta fundada na obrigação de viver como “ser em situação” em face do arcabouço de normas éticas interindividuais que perfaz a instância do *geral*, dissimula a intersecção entre tempo e eternidade, finito e infinito, o que impede a sua emergência como Indivíduo, cuja constituição acena com a opção pelo infinito e pelo eterno em uma construção que demanda a sua presentificação no finito³¹.

A exploração das possibilidades existenciais em sua totalidade em um processo que se circunscreve às fronteiras de uma atualização de caráter temporário, transitório, eis o que se impõe ao estágio estético e ao seu *modus vivendi* que, baseado no

³¹ Nesta perspectiva, cabe salientar que Fausto se sobrepõe ao *geral* e à sua mediação em um processo que implica uma condição de superioridade que encerra um antagonismo envolvendo as suas determinações morais e as normas éticas interindividuais institucionalizadas no arcabouço em questão, convergindo para um movimento que, baseado na instauração da dúvida fundamental, impossibilita o Indivíduo como tal de expressar-se no finito em um processo que tende a relegá-lo ao estado “demoníaco”: “Aparentemente, o demoníaco está associado ao estágio estético, mas como um estado de espírito, voluntário ou não, que torna o Indivíduo capaz de dar o salto para o infinito, ainda que este salto possa ou não se realizar. O demoníaco é como que um estado anterior ao divino, sem que necessariamente o preceda. No demoníaco, o Indivíduo está em posição de superioridade e/ou isolamento em relação a todos os outros.” (GRAMMONT, 1998, p. 115)

hedonismo romântico, implica a fuga da dor e a proteção contra o tédio em um movimento que inevitavelmente desemboca no desespero, na medida em que “o tédio é a prisão do espírito. Quem é prisioneiro do tédio não tem presente a determinação do espírito e, nesse caso, não se concretiza a dialética da liberdade no seu processo de identificação da verdade com a liberdade na concretização da relação” (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 39).

Constituindo-se um processo inacabado de sedução, o modo de vida estético converge para uma condição que por intermédio de Don Juan³² personifica a inaptidão do existente singular de se impor como objeto em uma construção que envolve o *medo* de descobrir-se enquanto tal na concretização do movimento que implica não menos do que a conquista de si através de um “*tornar-se*” que escapa ao seu poder e cujo exercício se limita à decisão e à escolha através de uma relação que converge para o desespero, na medida em que é a angústia fundamental que motiva o sujeito, movendo-o e determinando-o, no sentido de buscar a si mesmo, por meio da fruição da subjetividade consigo própria e em si mesma, sob a égide da autonomia da sua inapreensível interioridade e na sua finitude trágica, haja vista que “na angústia o homem se relaciona com sua própria possibilidade de relacionar-se. Nisto consiste a reflexão da angústia. Na angústia o homem pode descobrir-se a si mesmo como um *eu*” (GRØN, 1995, p 18, grifo do autor).

Nesta perspectiva, a sedução, na dimensão estética, emerge como o esforço de posse ou domínio de si mesmo em um movimento inelutável que dialoga com um ideal de si próprio que escapa às raízes da concreticidade e implica a suspensão do existente singular sobre o hiato do *possível*, conforme demonstra Don Juan³³, que consiste na síntese do erótico-sensual³⁴ no modo de existência estético, convergindo para um

³² Figura lendária cuja emergência guarda correspondência com o contexto histórico-cultural medieval em um processo que se lhe atribui condição de problematicidade na medida em que é instaurado o processo de emancipação feminina através da ascensão da burguesia e do movimento de expansão marítimo-comercial, tendo em vista que a redução do exercício do poder paterno e marital tende a transferir a responsabilidade acerca da administração da honra familiar para a mulher, convergindo para expô-la ao risco envolvendo a prática da sedução.

³³ Nesta perspectiva, convém esclarecer que “ao contrastar as configurações barrocas e românticas deste lendário *latin lover*, Kierkegaard sintetiza as irreduzíveis diferenças entre o ‘Don Juan musical’ de Mozart e o ‘Don Juan reflexivo’ de Molière. Enquanto aquele primeiro se deleita com a satisfação imediata proporcionada pela manifestação de uma sensualidade absoluta, este último, em vez disso, goza pelo engano, pela astúcia, pelo jogo da sedução necessário à sua efetiva consumação concreta.” (BRETAS, 2015, p. 388)

³⁴ Cabe sublinhar que tal erotismo guarda correspondência com a dimensão musical, o que implica uma essência musical-desejante em construção que caracteriza-se, dessa forma, como erótico-musical,

processo que se contrapõe às fronteiras que encerram a moral³⁵ e o caráter permanente do arcabouço de normas éticas interindividuais, da construção lógico-racional e o seu fim, a saber, a verdade (objetiva), haja vista a instauração pelo sujeito de uma relação consigo mesmo que se mantém em um incessante estado de problematização, o que implica a vivência de contradições insuperáveis através de um jogo de sensações e percepções que tende à renovação de forma indefinida da condição originária do amor em uma atualização que longe de possibilitar a emergência do sentido existencial esgota-se na generalização.

Que faço? Será que a seduzo? De modo algum, também isso me não conviria. Será que lhe roubo o coração? De modo algum; prefiro também que a jovem a quem devo amar mantenha o seu coração. Então, que faço? Formo, em mim, um coração à imagem do seu. Um artista pinta a sua bem-amada, e aí encontra o seu prazer; um escultor modela-a, e é o que também eu faço, mas no sentido espiritual. (KIERKEGAARD, 1979a, p. 66)

A fruição intensa do prazer da sedução enquanto relação do existente singular consigo mesmo na subjetividade da sua individualidade empírica, eis o que se impõe ao estádio estético em um movimento cujo sentido escapa ao conceito de uma conquista envolvendo um “objeto” que não seja o seu próprio ser, na medida em que, longe de uma carência redutível à posse ou ao domínio de um conteúdo enraizado em sua exterioridade, o que motiva tal conduta é um processo de constituição de si que não se esgota no “eu-eu” mas que se mantém nas fronteiras da possibilidade em um movimento que, por tal razão, guarda condição de inacabado e converge para um deleite

conforme teoria delineada na reflexão de Walter Benjamin: “No Don Juan, o feliz do amor, o segredo é como ele, com a rapidez do relâmpago, conduz, em todas as suas aventuras, a decisão e a corte mais gentil ao mesmo tempo, recuperando, no êxtase, a expectativa e antecipando, na corte, a decisão. Esse ‘de uma vez por todas’ do prazer, esse entrelaçar dos tempos só pode ser expresso musicalmente. Don Juan exige música como lente ilusória do amor” (BENJAMIN, 1995, p. 208).

³⁵ Tal esforço do existente singular no modo existencial estético no sentido de escapar à instância do *ético* ou *geral* guarda compatibilidade com a atitude do sujeito no modo existencial estético, constituindo-se uma possibilidade de diálogo entre ambos os estádios de existência que convergem para a busca do absoluto em detrimento da moral: “A figura emblemática do cavalheiro da fé é Abraão. Em oposição, a figura emblemática do sedutor é Don Juan – ainda que esse título de ‘sedutor’ seja problemático, como se o verá mais à frente. Há, todavia, um ponto comum entre o cavalheiro da fé que é Abraão e este outro ‘cavalheiro’ – o cavaleiro – que é Don Juan: é que, precisamente, a ação deles os leva para além da moral. Abraão, com efeito, aceitando sacrificar seu filho, se coloca para além da moral; e até mais: a moral seria para ele uma traição de sua fé. E sabemos como Don Juan não apenas despreza toda regulação moral da existência, mas dá finalmente por prova de sua coragem a recusa em se arrepender. Um e outro – cada um segundo seu modo próprio – se colocam fora da esfera ética. Mas é apenas esse o único ponto comum entre eles.” (BAAS, 2010, s/n)

que traz o seu ápice em uma espécie de “eterno retorno” ou “regresso sem fim”³⁶ do ser em uma busca que tende à perda do seu próprio significado, na medida em que não pretende *tornar real* nem mesmo ela própria como tal, desembocando no infinito em uma construção que, destituída de raízes concretas, redonda na abstração e no vazio.

Da virtude moral do Herói Trágico em sua relação com o ético à *suspensão teleológica do ético*³⁷ na relação absoluta com o Absoluto do Cavaleiro da Fé: da resignação entre o ético e o religioso

O que de mais calamitoso pode a mente humana cogitar que um pai vir a ser o carrasco do próprio filho? Se Isaque fosse arrebatado por uma enfermidade, quem não teria julgado ser Abraão o mais desgraçado ancião, a quem um filho lhe fora em zombaria, e por causa do qual se lhe duplicaria a dor da falta de descendência? Se porventura fosse morto por algum estranho, o infortúnio teria sido intensificado muitíssimo pela indignidade do desfecho. Mas isto supera a todos os exemplos de ignomínia: ser sacrificado pela mão do próprio pai! (CALVINO, 2, X, 11, 2006, p. 194)

À complexidade da situação existencial envolvendo Abraão e a ordem divina para sacrificar o seu único filho em um processo que encerra perplexidade e espanto diante da sua ausência de coerência ou lógica e da sua aparente contradição e paradoxo, impõe-se a relação com o Absoluto que, baseada em um amor total e uma confiança irrestrita, converge para o exercício da fé não como reverência religiosa mas como obediência incondicional, o que implica uma concepção de Deus como um Ser caracterizado pela fidelidade, honestidade, segurança, estabilidade, verdade, que tendem a engendrar a Sua singularidade como tal através de um movimento que encerra a resposta do patriarca hebreu ao questionamento de Isaque acerca do cordeiro para o holocausto como uma expressão fundamental de confiança e obediência³⁸.

A sua resposta a Isaac reveste a forma de ironia, porque é ela sempre que se emprega para exprimir qualquer coisa, sem, no entanto, dizer seja o que for. Se Abraão tivesse respondido: nada sei, haveria proferido uma mentira. Não

³⁶ Razão pela qual o Esteta A., segundo Victor Eremita/Kierkegaard, afirma que “el recuerdo satisface mucho más que cualquier realidad y posee la seguridad que ninguna otra realidad ofrece” (KIERKEGAARD, 2006, p. 57).

³⁷ “Le sacrifice d'Isaac n'est pas un simulacre même si à l'instant crucial un bélier est substitué à l'enfant en guise de victime. Qu'Isaac soit rendu à Abraham n'efface pas le geste de ce dernier il n'y a pas négation du geste sacrificiel mais restauration, réintégration. C'est pourquoi Kierkegaard parle de *suspension téléologique* de l'Éthique, non de *suppression* de l'Éthique (beaucoup de lecteurs ne perçoivent que confusément cette distinction pourtant fondamentale suspendre *provisoirement* n'est pas supprimer *définitivement*).” (POLITIS, 2002, p. 56, grifos do autor)

³⁸ Conforme explica Gouvêa, que esclarece que “este ‘desperguntar’ Isaque era baseado em seu conhecimento de Deus (*notitia*), sua confiança em Deus (*fidúcia*) e sua obediência e aquiescência às palavras de Deus (*assensos*); em suma, era uma expressão de fé, da convicção pessoal (*plerophoria*)” (GOUVÊA, 2009, p. 253).

lhe cabe pronunciar seja o que for, porque não pode dizer o que sabe. Portanto, responde apenas: *Meu filho, Deus prover-se-á ele próprio do cordeiro para o holocausto*. Aqui se vê o duplo movimento que se espera na alma de Abraão, tal como já se mostrou. Se tivesse simplesmente renunciado a Isaac sem fazer mais nada, teria expresso uma mensagem; porque sabe que Deus exige a Isaac em sacrifício, e que ele próprio está, nesse momento, prestes a sacrificá-lo. A cada instante, depois de ter realizado esse movimento, efetuou, portanto, o seguinte, o movimento da fé, em virtude do absurdo. Nesta medida, não mente; porque, em virtude do absurdo, é possível que Deus faça uma coisa completamente diferente. Não pronuncia, pois, uma mentira, mas também não diz outra coisa, porque fala uma língua estranha. Isto torna-se ainda mais evidente quando pensamos que é o próprio Abraão que deve sacrificar Isaac. (KIERKEGAARD, 1979c, p. 182, grifos do autor)

Caracterizando-se como um fenômeno que guarda oposição à razão e ao bom senso, a fé de Abraão se sobrepõe às regras ou normas instituídas, convergindo para um movimento que desde a sua origem emerge destituído de lógica, à medida que não há sentido em crer na própria possibilidade de uma ordem divina desse tipo, o que implica o grau de dificuldade envolvido no conteúdo da mensagem e na condição do seu emissor, qual seja, o Absoluto, em um processo que encerra como fundamento a relação entre o humano e o divino.

Depois dessas coisas, pôs Deus Abraão à prova e lhe disse: Abraão! Este lhe respondeu: Eis-me aqui! Acrescentou Deus: Toma teu filho, teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá; oferece-o ali em holocausto, sobre um dos montes, que eu te mostrarei. (BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA, Gn 22,1-2, 1999, p. 40)

Perder a razão e, conseqüentemente, a dimensão de existência com a qual mantém liames irredutíveis no processo de constituição da realidade objetiva, eis o que se impõe à fé corporificada por Abraão diante da determinação divina da total aniquilação daquilo que representava o seu mundo finito, a saber, Isaque, por intermédio do qual o sentido da sua vida estava assegurado, haja vista o papel destinado a cumprir como herdeiro do patriarca hebreu.

Nesta perspectiva, é a angústia que se impõe a Abraão no caminho que encerra como destino o sacrifício em holocausto do seu filho Isaque e que simultaneamente implica a relação com a realidade absoluta como uma experiência de ruptura ontológica que converge para a superação da condição humana profana e da sua consciência em um processo que implica ambivalência (medo e alegria, atração e repulsa) e possibilita a transposição das fronteiras do irreal, tendo em vista que, segundo Johannes de Silentio/Kierkegaard, “sob o ponto de vista ético, a conduta de Abraão exprime-se dizendo que quis matar Isaac e sob o ponto de vista religioso, que pretendeu sacrificá-lo.

Nesta contradição reside a angústia que nos conduz à insônia, e sem a qual, Abraão não é o homem que é” (KIERKEGAARD, 1979c, p. 125).

Ao resultado milagroso que implica o sacrifício de Isaque impõe-se um processo que se sobrepõe à conciliação e envolve a reconciliação que, se não guarda correspondência com um acordo ou com um compromisso entre as partes contratantes, não consiste tampouco na redução à resolução estética de um conflito trágico, mas perfaz uma construção que encerra uma relação envolvendo o Absoluto que pressupõe a perda de tudo como possibilidade referente à conquista de tudo em um processo que converge para o paradoxo e implica um “movimento de renúncia a toda a temporalidade através da fé, para conquistá-la outra vez através do absurdo. A fé restaura, por meio do absurdo, a ligação com o finito, mas apenas na medida em que o homem já tenha renunciado ao mundo terreno para ganhar o infinito” (GRAMMONT, 2003, p. 90).

A impossibilidade de impor ao estádio religioso a condição que o encerra como o último em um processo que implica uma série contínua envolvendo os estádios ético, estético e religioso, eis o que se impõe à perspectiva de Kierkegaard, na medida em que tal interpretação converge para a sistematização da existência e a sua redução a uma construção especulativa, sobrepondo-se à liberdade que caracteriza o homem enquanto tal em sua individualidade e à decisão que se lhe cabe assumir em relação às possibilidades existenciais em um movimento que somente se detém no paradoxo em face da própria existência da liberdade, que se contrapõe, em suma, à noção de plausibilidade concernente à cadeia de operações que inter-relacionadas tendem a culminar em um fim, o qual, por sua vez, guarda correspondência com as etapas precedentes em uma construção que converge para uma estrutura científico-racional.

À impossibilidade da *suspensão teleológica da moral* que, circunscrevendo-se à instância do geral, demanda do homem em sua individualidade concreta uma conduta que se lhe corresponda em um movimento baseado na racionalidade que o caracteriza, impõe-se o paradoxo que emerge da relação com o Absoluto, que sobrepõe-se à referida instância e torna o *dever absoluto*, conforme defende Kierkegaard que, nessa perspectiva, opõe o sacrifício de Abraão, o “herói da fé”, ao sacrifício de Agamêmnon, o “herói trágico”, que imola a sua filha Ifigênia no interesse da cidade e para o bem da coletividade em um comportamento cuja manifestação guarda raízes na instância do geral, sublinhando que se no caso do “herói trágico” o objeto do dever é o seu único desejo em uma relação que implica a renúncia ao desejo em função do dever, no exemplo do “herói da fé” há uma identificação entre desejo e dever em um processo que demanda a renúncia a ambos, transcendendo a sua atitude o arcabouço da moral que, com os seus códigos, normas e regras, é relegado à condição de uma instância relativa. (MARIANO DA ROSA, 2018b, p. 21-22, grifos do autor)

Sobrepondo-se à virtude moral e à tentação que o *ético* (ou *geral* ou *universal*) se lhe impõe no sentido de conformar o sujeito ao arcabouço de valores, práticas e condutas que perfazem a referida instância, determinando o *modus vivendi* e o *modus essendi* de uma comunidade histórico-cultural e econômico-social, o ato de fé de Abraão converge para a transposição do abismo que se interpõe ao estágio ético em face do estágio religioso em um movimento que envolve a *suspensão teleológica do ético* através da instauração de uma *relação absoluta com o Absoluto* que encerra o dever absoluto diante da Divindade acerca de Sua vontade enquanto tal em uma construção que implica a subjetividade e demanda uma obediência absoluta e um amor incondicional que, constituindo a autenticidade existencial, consistem na possibilidade de correspondência entre o finito e o infinito.

Representando o “salto qualitativo”, que possibilita a transposição da condição abísmica que caracteriza a relação entre os estádios existenciais envolvendo o ético e o religioso, o ato de fé de Abraão encerra uma decisão que se sobrepõe ao sistema ético-lógico e à instância do *geral* (ou *universal*), atribuindo ao patriarca hebreu o *status* de Cavaleiro da Fé em um movimento que implica um *dever absoluto*, cuja obediência, baseada em um amor incondicional concernente a Deus, se lhe confere preeminência diante do poeta e do herói trágico, os quais, respectivamente, correspondem ao *amor a si mesmo* do estágio estético e ao *amor ao próximo* do estágio ético.

O ético é aquele que quer livremente o que quer e que consegue conciliar sua vontade com a vida social sob a forma do dever. Quando o ético se casa, mantém relações com uma outra pessoa, compromete-se com o Estado, exerce uma profissão, ele não se submete ao dever e as normas sociais. Ao contrário, cada um de seus atos é a expressão de sua liberdade, por que cada um foi livremente aceito *como a expressão da personalidade no que ela tem de eterno*. O ético não se decide entre diversas possibilidades, não se decide cumprir uma série de deveres: essencialmente opta por *si mesmo*. (LE BLANC, 2003, p. 63-64, grifos do autor)

Se o modo de vida baseado na objetividade e na racionalidade converge para as fronteiras que encerram a atitude ética, a sua transposição requer um movimento que escape a qualquer processo lógico, na medida em que envolve o “salto qualitativo” caracterizado pelo paradoxo absoluto da fé em um processo que se sobrepõe à síntese ou reconciliação dos opostos e demanda a sua radicalização através de uma construção que,

trazendo como fundamento a experiência individual e a subjetividade, tende ao desafio que implica tornar-se capaz de não fugir ao desespero³⁹.

Sobrepondo-se ao intelecto em um movimento que encerra a total impossibilidade envolvendo o pensamento no sentido de se superar a si próprio no afirmativo, Kierkegaard atribui à vontade a capacidade de realizar a transposição do abismo que se impõe às modalidades existenciais em questão através do poder da escolha diante da realidade *hic et nunc* em um processo que encerra a correlação das referidas dimensões na vida do existente singular e a determinação da experiência do indivíduo pela conduta assumida em sua orientação.

A impossibilidade de compreensão do sofrimento, eis o que se impõe ao Cavaleiro da Fé, na medida em que é a ordem de Deus que provoca a crise existencial de Abraão em um processo que se contrapõe ao *geral*⁴⁰ e às normas éticas interindividuais, ao sistema lógico-racional e ao arcabouço jurídico-legal, convergindo para a produção do paradoxo e da contradição que em sua radicalidade escapa à síntese e ao seu movimento de mediação em uma experiência que implica o exercício da vontade contra si mesmo e traz como fundamento a angústia como possibilidade de liberdade diante do desafio que, baseado no salto qualitativo, cabe ao existente singular empreender na transição do ético ao religioso, tendo em vista que o Cavaleiro da Fé

não renuncia à sua individualidade para se expressar no geral, antes se relaciona interiormente consigo mesmo. Nesse seu próprio interior se encontra com o absoluto. Ele, o cavaleiro da fé, não tem descanso, mas antes se renova constantemente. Enquanto o herói trágico necessita de aplausos e brados, o cavaleiro da fé pede silêncio. Aliás, não é fortuito o pseudônimo que Kierkegaard utiliza em Temor e tremor: Johannes de Silentio. Em outras palavras, aquele que diante do paradoxo da fé não consegue ter outra atitude senão o silêncio. Abraão chega na hora correta em Moriá, nem cedo e nem tarde. Ele crê que não precisará sacrificar Isaque, mas, se Deus assim quiser, ele sacrificará. Abraão crê no absurdo, ou seja, ele crê que Deus vai desistir do que havia lhe pedido. (PAULA, 2001, p. 108)

³⁹ Nesta perspectiva, cabe sublinhar a fórmula que, segundo Anti-Climacus/Kierkegaard, encerra a capacidade de produzir a superação absoluta da referida desordem existencial: “Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio, querendo ser ele próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, até o poder que o criou”. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 196)

⁴⁰ “Abraham doit subir l'épreuve du sacrifice de son fils durant la suspension téléologique de l'Éthique, mais Abraham n'est aucunement perdu. Il ne saurait tomber sous la critique hégélienne de la moralité abstraite. Abraham n'est pas un individu particulier opposé arbitrairement à la généralité, mais un individu-singulier.” (POLITIS, 2002, p. 57)

A incapacidade de entender a ordem de Deus, que implica restrições que envolvem a impotência cognitiva em face da sua finitude e das determinações ético-religiosas, histórico-culturais e econômico-sociais, eis o que se impõe como passível de provocar o sofrimento de Abraão, na medida em que escapa ao seu domínio lógico-racional o fundamento da exigência em questão que, irredutível ao arcabouço de normas éticas interindividuais do geral, encerra a condição de uma situação que traz um grau máximo de dificuldade para o patriarca hebreu em sua constituição cognitiva, emocional, psicológica, moral, psíquica, etc., perfazendo uma prova ou um teste⁴¹ e uma avaliação do conteúdo dos referidos aspectos em sua estrutura pessoal na instauração da experiência existencial que supõe a *relação absoluta com o Absoluto* como superação da imanência absoluta⁴².

À experiência da dor que emerge da obediência de Abraão ao dever absoluto na *relação absoluta com o Absoluto* o que se impõe é uma paz que não se reduz à mediação do geral e às suas normas éticas interindividuais, nem corresponde à concordância do intelecto com o sistema lógico-racional ou o assentimento à exterioridade coercitiva de uma força legal, mas implica um movimento que se sobrepõe a qualquer fundamento ético, legal ou lógico e converge para as fronteiras que excedem à capacidade intelectual, emocional, psicológica, moral, afetiva, volitiva, consciencial, etc., em um processo que se mantém sob a égide da angústia, na medida em que a única certeza envolve a própria situação-limite, a saber, a relação com o Transcendente, a relação com o Absoluto que, em face de tal condição, encerra em sua totalidade a incognoscibilidade que o caracteriza como tal, ou seja, a impossibilidade de desvelamento absoluto da sua vontade e propósito, o que demanda uma confiança que não pode ter como conteúdo nada que não seja a própria natureza da Divindade como o Supremo Bem.

⁴¹ Nesta perspectiva, cabe recorrer à explicação de Climacus/Kierkegaard a respeito da referida experiência existencial de Abraão: “Na tentação (quando *Deus* tenta uma pessoa, como é dito de Abraão no Gênesis), Abraão não era heterogêneo em relação ao ético, ele bem podia realizá-lo, mas foi impedido disso por aquela coisa superior que, ao acentuar *absolutamente* a si mesma, transformou a voz do dever em tentação.” (KIERKEGAARD, 2013, p. 282, grifos do autor)

⁴² “Puede suponerse que Dios le permitió a Abraham razonar para sí: ‘¿Confío yo en Jehová tanto como los paganos confían en sus ídolos?’ Este pensamiento habría constituido una ‘prueba’ del Señor. La Escritura dice: ‘Probó Dios a Abraham’ (la palabra hebrea para ‘probar’ es *nasah*). Suponiendo que esta interpretación pueda ser correcta, nosotros en nuestra manera moderna de hablar diríamos más bien: ‘El Señor permitió a Abraham ser probado’. Sin embargo, es un hecho que los escritores de la Escritura hablan de Dios como haciendo cosas que él permite, sin distinguir verbalmente entre su acción directa y su acción permisiva.” (BUSWELL JR., 2005, p. 36)

Dessa forma, ao caráter trágico da existência impõe-se uma angústia fundamental que, sobrepondo-se ao medo e a qualquer tipo de fenômeno que permaneça atrelado a algo propriamente objetivo, guarda correspondência com a vertigem da possibilidade da liberdade, convergindo para a culpabilidade e pressupondo o erro original, o que implica a necessidade de que o homem em sua individualidade concreta vivencie diferentes possibilidades existenciais em um movimento que encerra a experiência de um processo de fuga que, em suma, tem como fundamento o próprio ser que através da atitude *estética* e da conduta *ética* ou *moral* pretende alcançar o sentido ou o Absoluto que apenas no *estádio* religioso há possibilidade de encontrar. (MARIANO DA ROSA, 2018b, p. 28, grifos do autor)

A impossibilidade de conversão em “cavaleiro da fé”, eis o que se impõe ao “herói trágico”, cuja condição implica a renúncia de si mesmo em função da necessidade de expressar o *universal* em um processo que se circunscreve aos seus próprios poderes e não tem capacidade de realizar o salto que caracteriza o ato de Abraão, que abdica do *universal* (instância do *geral*) em face do individual em um movimento que, encerrando a terrível responsabilidade da solidão, converge para a instauração de uma *relação absoluta com o Absoluto* através de uma *nova experiência existencial*, na medida em que “no fundo dessa solidão, em que não se ouve qualquer voz humana, só a angústia é uma certeza. A angústia da incerteza torna-se a única certeza possível, a fé está nessa certeza angustiada, a angústia certa dela mesma e da relação com Deus” (LE BLANC, 2003, p. 70).

Da fé como “salto qualitativo” entre o ético e o religioso e a superação de si como condição essencial para a instauração da *espiritualidade individual* e da autenticidade existencial

Se porventura tivesse que falar sobre ele, pintaria antes de mais a dor da prova. Para terminar, sorveria como sanguessuga toda a angústia, toda a miséria e todo o martírio do sofrimento paternal para apresentar o de Abraão, fazendo notar que, no meio das suas aflições, ele continuava a crer. (KIERKEGAARD, 1979c, p. 140)

A impossibilidade de conciliação entre fé e vontade, eis o que se impõe ao existente singular e à *relação absoluta com o Absoluto* instaurada pela sua experiência existencial, na medida em que, baseada na paixão da interioridade e no paradoxo absoluto, a fé se contrapõe ao conteúdo que emerge das fronteiras que encerram a natureza, as carências, os desejos e os instintos e que constitui o elemento da indeterminação e da reflexão do eu em si mesmo em um processo que envolve a infinitude ilimitada da abstração e da generalidade absolutas e converge para capacitar o

sujeito a se abstrair das determinações por intermédio de um movimento que tende à autodeterminação.

Sobrepondo-se ao movimento de oposição envolvendo o subjetivo e o objetivo que em sua construção formal converge para as fronteiras da condição dual que encerra a consciência e o mundo, a interioridade e a exterioridade, como sistemas ou estruturas completas e acabadas em si, se o “eu”, segundo Hegel, emerge de um processo de diferenciação que guarda correspondência com a objetivação da vontade em uma relação que implica ato e totalização⁴³, de acordo com Anti-Climacus/Kierkegaard, o “eu” consiste em uma relação:

O eu é uma relação, que não se estabelece com qualquer coisa de alheio a si, mas consigo própria. Mais e melhor do que na relação propriamente dita, ele consiste no orientar-se dessa relação para a própria interioridade. O eu não é a relação em si, mas sim o seu voltar-se sobre si própria, o conhecimento que ela tem de si própria depois de estabelecida.

O homem é uma síntese de infinito e de finito, de temporal e de eterno, de possibilidade e de necessidade, é, em suma, uma síntese. (KIERKEGAARD, 1979b, p. 195)

Nesta perspectiva, o episódio que converge para atribuir ao patriarca hebreu Abraão a condição de “Pai da Fé” e “Amigo de Deus” assinala o caráter sacrificial da *relação absoluta com o Absoluto* em um processo que encerra a negação de si como princípio e implica um *novo ser*, na medida em que, emergindo da abstração própria da infinitude de sua individualidade, o “eu”, que em seu devir tende a se sujeitar a finitude das coisas e seres em sua diferenciação, se submete ao Absoluto e à determinação da sua vontade através de um movimento que envolve a subjetividade e que, baseado no paradoxo absoluto da fé, guarda capacidade de fundar um *novo modo de existência* cuja liberdade, longe de consistir no exercício de uma ação que tem a mediação do ético ou geral na sua operação em face do mundo histórico-cultural e das relações intersubjetivas que o perfazem como tal, emerge sob a égide do *dever absoluto* e dos riscos que estão imbricados em sua tradução ou interpretação.

Se a esfera ética atribui a Abraão a condição de assassino em um processo que assinala um confronto entre a particularidade e o *geral*, a sua disposição de corresponder à relação com o *Transcendente* converge para um

⁴³ Hegel afirma que “o Eu é a passagem da indeterminação indiferenciada à diferenciação, a delimitação e a posição de uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto. Pode este conteúdo ser dado pela natureza ou produzido a partir do conceito do espírito. Com esta afirmação de si mesmo como determinado, o Eu entra na existência em geral; é o momento absoluto do finito e do particular no Eu.” (HEGEL, 1997, Introdução, 6b, p. 14-15)

movimento que implica, em última instância, o sacrifício de si mesmo na medida em que, consistindo a vida de Isaque no resultado da intervenção de Deus no cumprimento de sua promessa de paternidade ao patriarca, a exigência de tal atitude escapa à inteligibilidade e à compreensão, permanecendo sob a égide do *absurdo*, em cujas fronteiras o seu ato torna-se capaz de acarretar a superação de si próprio através da fé como uma experiência que resulta na constituição de um *novo ser* em uma construção simbólica que acena com o *novo nascimento* como o acontecimento de conversão do homem em sua individualidade a Deus. (MARIANO DA ROSA, 2018a, p. 158, grifos do autor)

Encerrando a possibilidade de perda na exterioridade, Abraão expõe a sua vontade aos riscos implicados na obediência à ordem cujo princípio se contrapõe à instância do geral e ao arcabouço de normas éticas interindividuais que o perfaz, convergindo para encerrar o seu ato nas fronteiras do absurdo, na medida em que se sobrepõe às regras do sistema lógico-racional e guarda possibilidade de implicar a ruptura da estrutura jurídico-legal, haja vista que a sua concretização mantém a prática sob a égide de um homicídio através de um movimento que, em virtude do *dever absoluto* que o rege no âmbito da *relação absoluta com o Absoluto*, culmina na apreensão do oposto da perda na construção da sua unidade, a saber, na conquista, que constitui-se como o positivo no negativo em um processo que tende, em suma, a autodeterminação.

Longe de consistir em um arcabouço de ideias e conceitos, valores, práticas e condutas que, totalizando o conteúdo da verdade objetiva, demanda um assentimento de juízo baseado em uma relação de caráter estático, a fé, segundo Silentio/Kierkegaard, perfaz um movimento cuja realização guarda correspondência com o paradoxal na medida em que converge para as fronteiras que encerram a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva em um processo que implica uma disposição no sentido de alcançar o além do *finito* através de uma dinâmica que não envolve, contudo, a sua perda mas antes carrega a possibilidade da sua constante conquista (...). (MARIANO DA ROSA, 2018a, p. 157, grifo do autor)

Existindo por si mesmo, independentemente de qualquer relação com coisas ou seres em sua concreticidade, o Absoluto escapa a condição de um objeto de conhecimento, passível de apreensão através do sistema lógico-racional, na medida em que constitui-se como fundamento universal, convergindo para as fronteiras que encerram a necessidade da fé que, sob o sentido de adesão à transcendência, emerge como a possibilidade de atribuir ao “Ser-em-Si” caráter real, tendo em vista que o exercício da fé implica a vivência do Absoluto e a experiência como tal para a subjetividade do indivíduo empírico.

A vontade de alcançar o Absoluto como “Realidade-em-Si”, eis o que se impõe à fé do existente singular em um processo que implica a oscilação entre a aspiração

infinita e o “ser em situação”, irreduzível à relação com a realidade objetiva em um movimento que converge para o Uno transcendente, haja vista o caráter insustentável da existência em um processo que implica uma relação envolvendo a subjetividade em sua individualidade empírica e a transcendência que converge para as fronteiras do paradoxo, na medida em que encerra a busca do “Ser-em-Si” em um movimento que se sobrepõe aos modos do ser que se circunscrevem à condição de objetos.

Existir, para o homem, não é equivalente de ser (*Vaeren*) ou de ter a existência empírica, imediata, a existência de fato (*Tilvaerelse*). O homem é o único existente, distinto dos outros entes que só têm uma existência de fato e não sabem quem são. Muito mais, para o homem, sua existência é uma tarefa, uma exigência: a de ter que devir, edificar-se. (FARAGO, 2006, p. 75)

Sobrepondo-se à mediação lógica e ao processo de reconciliação dos opostos para cujas fronteiras tende através da síntese, a transposição envolvendo os estádios existenciais demanda o “salto qualitativo” em um movimento que emerge como possibilidade e implica a escolha e a decisão do existente singular, convergindo para um exercício que, escapando à atividade reflexiva e ao pensamento, não guarda correspondência senão com a paixão⁴⁴.

Nesta perspectiva, submetido incessantemente ao desafio de superação de si em um processo que encerra um paradoxo absoluto e demanda o exercício da fé como *relação absoluta com o Absoluto*, o Cavaleiro da Fé é confrontado continuamente com a possibilidade de retomar a conduta da instância do *geral* (ou *ético* ou *universal*), convergindo para as fronteiras que encerram a instabilidade e a impermanência no movimento que implica o infinito e que envolve uma atitude que não se circunscreve ao *ético* ou *universal*, sob cuja égide permanece atrelado o comportamento do herói trágico que, depois de instituir a harmonia entre a sua subjetividade e a generalidade do bem e do mal através da opção pelo “bem” determinada pelo *geral*, alcança, neste arcabouço que se distingue pelo seu conteúdo racionalista, a condição ou estado do que está livre de danos ou riscos em sua existência histórico-cultural e cujo sinal emerge como uma sensação de paz e tranquilidade.

O herói trágico rapidamente terminou o combate; realizou o movimento infinito e agora encontra a segurança no geral. Pelo contrário, o cavaleiro da fé sofre uma constante prova, a cada momento tem uma possibilidade de

⁴⁴ “Selon Kierkegaard, il ne faut pas mélanger conviction pathétique de sauter (Jacobi) et saut pathético-dialectique dans la foi (saut paradoxal). Le saut kierkegaardien se fonde sur la décision et non sur la persuasion, il n'intervient pas avant la rationalité (ou contre elle de manière immédiate) mais après elle.” (POLITIS, 2002, p. 44)

regressar, arrependendo-se ao seio do geral, e essa possibilidade tanto pode ser crise como verdade. (KIERKEGAARD, 1979c, p. 156)

Dessa forma, a fé permanece sob a égide do risco em um processo que demanda uma experiência que converge para as fronteiras da angústia e implica o exercício de uma liberdade baseada em uma *incerteza absoluta* através de um movimento que encerra uma resignação absoluta que, consistindo na atitude que abdica da realidade em sua totalidade finita, consiste no esvaziamento de si próprio em uma construção que tende a instaurar a *espiritualidade individual* e a autenticidade existencial que a perfaz.

Do ponto de vista da ética clássica, apenas o próprio princípio ético universal é absoluto. O ético “não tem nada de fora de si mesmo que seja seu telos, mas ele mesmo é o telos para tudo fora de si mesmo”. Desse ponto de vista, pode-se apenas concluir que o ético tornou-se divino. Nas teologias de Kant e Hegel a ética assumiu as características da divindade. Enquanto isto, Johannes sabe, como um hegeliano desapontado, que neste contexto Deus passa a ser um ponto invisível e evanescente, um pensamento impotente; seu poder está apenas no ético, que preenche toda a existência. (GOUVÊA, 2009, p. 241)

Sobrepondo-se ao sistema ético-lógico ou ético-legal que caracteriza a instância do geral e a mediação do seu arcabouço de normas éticas interindividuais institucionalizadas e a sua verdade e o seu caráter divino, o Transcendente não é passível de apreensão pela estrutura lógico-racional do conhecimento, mantendo-se irreduzível às categorias lógicas, éticas ou legais que determinam a existência histórico-cultural do sujeito, na medida em que consiste no Totalmente Outro⁴⁵ cuja possibilidade de relação se circunscreve às fronteiras da subjetividade e à experiência existencial que implica o paradoxo absoluto da fé em um movimento que converge para a *relação absoluta com o Absoluto*.

Se a *verdade* publicamente reconhecida através de um conteúdo universalmente válido possibilita o desenvolvimento da conduta e a conformação da vida ao direito substancial e às regras da moralidade objetiva do Estado em um movimento que supõe a superação da individualidade do ser, segundo Hegel, ao conflito entre a *universidade* e a *subjetividade*, que caracteriza o indivíduo submetido à mediação da ética para a sua própria constituição como tal, assim como para o estabelecimento de relações envolvendo os homens entre si e o divino, impõe-se o desafio da constituição de uma existência autêntica, que implica a superação de uma instância cujos

⁴⁵ “Dos consecuencias se siguen de que Dios, como fondo del ser, trascienda infinitamente todo lo que es: primero, que todo cuanto sabemos acerca de una cosa finita, lo sabemos acerca de Dios, puesto que todas las cosas finitas están enraizadas en Dios como en su propio fondo; segundo, que nada de cuanto sabemos acerca de una cosa finita podemos aplicarlo a Dios, porque Dios es lo ‘absolutamente outro’ o, si se quiere, lo ‘extáticamente trascendente’. La unidad de estas dos consecuencias divergentes constituye el conocimiento analógico o simbólico de Dios.” (TILLICH, 1982, p. 22)

preceitos e princípios têm a sua finalidade em si em uma construção que atribui ao *universal* o sentido do divino e, por essa razão, define a concepção de dever em sua relação com o *universal*, sobrepondo-se à noção de *dever absoluto* concernente a Deus e ao silêncio como objeto de censura. (MARIANO DA ROSA, 2018a, p. 159, grifos do autor)

Instituindo uma *relação absoluta com o Absoluto*, Abraão instaura uma experiência existencial que converge para a suspensão teleológica do geral em um processo que atribui ao ético uma condição relativa, na medida em que funda a moral no absoluto em um movimento que pressupõe o dever absoluto como expressão da vontade de Deus que, caracterizando-se como transcendente, guarda raízes nas fronteiras da subjetividade, demandando uma obediência baseada no paradoxo irreduzível que encerra a fé como incerteza objetiva e paixão da interioridade, tendo em vista que, conforme explica Johannes de Silentio/Kierkegaard:

Inaudito paradoxo é a fé, paradoxo capaz de fazer de um crime um ato santo e agradável a Deus, paradoxo que devolve a Abraão o seu filho, paradoxo que não pode reduzir-se a nenhum raciocínio, porque a fé começa precisamente onde acaba a razão. (KIERKEGAARD, 1979c, p. 140)

Nesta perspectiva, consistindo no paradoxo absoluto e na incerteza objetiva, a fé implica uma experiência existencial que encerra a *relação absoluta com o Absoluto* que, uma vez instaurada entre o finito e o infinito, pressupõe a eleição do Cavaleiro da Fé para o sofrimento imbricado no processo por intermédio de um movimento que guarda raízes nas fronteiras da resignação infinita que se impõe ao estágio ético e possibilita a transição para o estágio religioso através da transposição do abismo que os separa pelo “salto qualitativo” corporificado pelo exercício fundado pela radicalização dos contrários e pelo desafio de um enfrentamento que, em última instância, traz o próprio existente singular e a sua existência como base conteudístico-formal e como *locus* o devir.

A negação de si, eis o que se impõe à *relação absoluta com o Absoluto* em um processo que encerra a necessidade de uma disposição que implica a perda da imanência enquanto condição fundamental para a existência ético-lógica e histórico-cultural, convergindo para as fronteiras que envolvem a morte do existente singular para si próprio como uma experiência que tende à situação-limite da vida do homem em sua individualidade concreta e subjetividade empírica em sua totalidade. “O arrependimento implica a afirmação de si, enquanto responsável por seu ato. É negação de si enquanto

portador da culpa (culpável). Desta forma, eu não adquire e reforço o sentimento de minha pessoalidade, senão pelo preço da negação de mim” (PACHECO, 2014, p. 153).

Nesta perspectiva, tal movimento alcança o ápice do paradoxo em um processo que, por essa razão, possibilita o exercício de uma fé que, longe de se tornar um acontecimento que pressupõe a destruição do finito e do temporal em função do infinito e do eterno, consiste em uma perda que em seu ponto culminante emerge como uma conquista que tem como base conteudístico-formal o próprio Deus, visto que “a fé instaura entre o eu e o mundo, entre o eu e ele mesmo, uma relação de estabilidade que apaga angústia e desespero, apenas pelo princípio de que para Deus tudo é possível” (LE BLANC, 2003, p. 90).

Aspectos Conclusivos

O estético representa a queda, o homem que vive o momento e não tem consciência do *télos* último da existência. O ético caracteriza a autossuficiência do homem que crê poder resolver os problemas e construir seu paraíso na terra, o que o deixa frustrado e impotente. Enfim, no ético-religioso, o indivíduo constata a insuficiência da existência centrada em si mesma e a necessidade do reconhecimento da realidade de Deus como realidade última. (ALMEIDA; VALLS, 2007, p. 35-36)

Existir como um processo de escolha e decisão que converge, em suma, para as fronteiras que envolvem o próprio sujeito, constituindo-o como tal, eis o que se impõe à perspectiva de Kierkegaard, que atribui à existência a condição de um projeto em uma construção que encerra diferentes possibilidades existenciais fundamentais que, configurando estádios no caminho da vida, a saber, o estético, o ético e o religioso, implicam atitudes que correspondem ao gozo da subjetividade consigo própria no instante do prazer, à harmonização da subjetividade com a generalidade do bem e do mal e à *relação absoluta com o Absoluto* instaurada pela fé, que consiste em um desafio que representa uma conduta que não se dispõe a fugir do desespero, pressuposto nos estágios antecedentes, haja vista constituir-se uma opção do existente singular pelo “salto qualitativo” através de uma experiência de angústia que se sobrepõe ao mundo finito em sua totalidade e desnuda o estado trágico da existência humana e a consciência da culpa absoluta diante de Deus.

Refém de desejos e impulsos, o indivíduo no âmbito do estágio estético permanece sob o poder do tempo e do corpo em um processo que implica uma relação que se circunscreve às fronteiras da vida em sua condição de imediatez e sensibilidade,

convergindo para a máxima fruição de prazer sensual através de uma experiência que, embora tenha pretensão de eternidade, esgota-se em si, na medida em que envolve a busca do sentido ou do absoluto em uma dimensão imprópria a tal fim, qual seja, a imanência, em um movimento que assinala, em suma, a incapacidade do sujeito de amar, seja a si mesmo, seja ao outro, o que o impossibilita de estabelecer vínculos ou liames duradouros com o próximo, na medida em que, no afã de satisfazer a sua carência fundamental e a voracidade que a caracteriza como tal, o sujeito instaura um modo de existência baseado no gozo pessoal da estética e no gozo estético do seu próprio ser⁴⁶ em uma construção que supõe a absorção total pela paixão e suas contradições.

Evitando a harmonização da sua subjetividade com a generalidade do bem e do mal, na atitude estética o sujeito se sobrepõe à integração na comunidade social e à repetição que implicam o estágio ético ou moral, detendo-se na vivência do instante através da fruição consigo próprio do prazer sensual em um processo que carrega a intenção de “suspender” a concretização do desejo, ou melhor, “suspender” o desejo enquanto tal nas fronteiras da possibilidade em um movimento que mantém a sua vigência e que, pretendendo escapar aos liames e vínculos que perfazem o estado ético, tende ao desespero, na medida em que torna o existente singular prisioneiro de si mesmo.

O estágio estético tem por companheiro constante e inevitável o desespero que não vem de fora, mas do próprio interior do indivíduo. Tem por origem a paralisia da vontade, o que leva o indivíduo a um impasse, pois a vontade paralisada é totalmente incapaz de desempenhar o seu devido papel na tomada de uma decisão que possibilite a passagem para o estágio ético. (GILLES, 1975, p. 11)

Pretendendo manter o desejo enquanto tendência da vontade no sentido de procurar-se a si através do prazer sensual e do jogo de sensações e percepções que o perfaz, o modo de existência estético se detém nas fronteiras da possibilidade, escapando ao paradigma lógico-racional e à realização que implica o seu pressuposto, o cálculo, no âmbito de um sistema, na medida em que o existente singular se sobrepõe ao sistema, tornando-se irredutível ao pensamento e ao movimento especulativo que corporifica em sua abstração, haja vista consistir em um acontecimento que encerra

⁴⁶ Tendo em vista que, conforme assinala, “el auténtico goce no radica en lo que uno goza, sino en su representación” (KIERKEGAARD, 2006, p. 56).

diversas possibilidades existenciais fundamentais diante das quais cabe ao sujeito a decisão e a escolha correspondente à atitude que a partir de então determinará a sua vida que, em suma, perdura como uma opção entre dois termos em um exercício que não se dispõe à síntese mas demanda o desafio da liberdade⁴⁷.

A impossibilidade de conclusão e a necessidade de regresso a si em um movimento que implica a reconstrução do processo que converge para um fim que se sobrepõe ao *ponto final* que determina as raízes da memória e que, se permite a reconstituição, não é senão através das fronteiras instituídas *a priori*, eis o que se impõe ao existente singular no modo de vida estético em um jogo de sedução que converge para um acontecimento que envolve a própria subjetividade em relação a si mesma em um processo que implica uma inelutável conquista de si como sentido último e demanda o diálogo indizível com a possibilidade até os inatingíveis limites do absoluto em um esforço que guarda a pretensão de fundir imanente e transcendente.

Se a mediação configura a possibilidade de recurso à instância do geral, Abraão poderia encontrar o fundamento racional que possibilitaria que recusasse o sacrifício do filho através da evocação do seu dever paternal em um processo que encerra a limitação da vontade moral subjetiva, haja vista a sua pretensão de determinar pelo livre-arbítrio o seu bem indeterminado, convergindo para as fronteiras que encerram a liberdade substancial, na medida em que o ético guarda a capacidade de estabelecer os limites que cabem à subjetividade indeterminada ou à liberdade abstrata, assim como antes aos instintos naturais em um movimento que implica a libertação da dependência da opressão da subjetividade particular em relação à reflexão moral do dever-ser e do possível.

Contra-pondo-se à noção de conciliação dos opostos que emerge do sistema de Hegel, Kierkegaard defende a ideia de ruptura em uma construção que encerra a impossibilidade de reconciliação através de uma transição que jamais alcança a condição de interrupção ou fratura imbricada na concepção de mediação, convergindo para as fronteiras da radicalização dos contrários e da institucionalização do paradoxo⁴⁸

⁴⁷ Cabe recorrer ao processo que implica o sentido da liberdade, segundo a perspectiva de Álvaro Valls: “Como é que o homem age livremente? Numa liberdade que se enreda, que se enrola e se atrapalha consigo mesma”. (VALLS, 2012, p. 53)

⁴⁸ “Segundo Kierkegaard, e em contradição com Hegel, a natureza do pensamento está em desacordo com a realidade. Daqui a natureza paradoxal da verdade, que não se atinge mediante o pensamento discursivo e conceitual, mas sim graças à fé. A apropriação da verdade é experiência individual, vivência, *Erlebnís*. O espírito não verifica. Assente. Apodera-se da verdade e transforma-a em ínter-verdade. E,

como uma realidade inescapável, que demanda o salto (*Springet*) entre os diversos estádios da vida como um movimento existencial que se sobrepõe ao devir lógico-metafísico e abrange as experiências do homem em sua individualidade através de um paradigma que escapa à especulação que se desenvolve em função do *universal*.

Se os estádios ou modos existenciais escapam à condição de dimensões que encerram momentos sequenciais ou etapas que supõem um movimento lógico que possibilita a transição da consciência através de uma síntese, é a escolha do existente singular no exercício da sua vontade individual que engendra o salto de um estágio para o outro, sobrepondo-se à necessidade da mediação hegeliana em um processo que pelo salto converge para a transposição do abismo que se impõe entre as referidas esferas em uma autorrelação que envolve, respectivamente, no que concerne às fases estética, ética e religiosa, um movimento baseado na pura exterioridade, no diálogo da exterioridade com a interioridade e na correspondência com Deus em uma construção que longe de afirmar a supressão de um estado diante de outro, assinala uma superação que acena com a sujeição de uma atitude estética pela conduta ética⁴⁹, ou a subordinação desta última pelo comportamento religioso, na medida que a paixão característica de uma modalidade existencial alcança primazia e torna-se determinante para o homem em sua subjetividade.

Nesta perspectiva, a autenticidade da existência mantém correspondência com o salto que, convergindo para a consciência de si em sua singularidade, implica o risco de um movimento irreduzível à capacidade de apreensão ou domínio, na medida em que escapa à condição de um objeto de saber ou conhecimento em um processo que torna o indivíduo em si mesmo através de uma construção que guarda raízes nas fronteiras da possibilidade e encerra uma relação que tende para além de todo significado concreto. “Nessa relação puramente pessoal entre Deus como personalidade e o crente como personalidade, no existir, está o conceito de fé” (KIERKEGAARD, 2000, p. 335).

Referências bibliográficas

consequentemente, ‘quando a subjectividade, a interioridade, é a verdade, esta torna-se objectivamente um paradoxo’. Paradoxo que é categoria ontológica reveladora da relação existente entre um espírito cognitivo determinado espacial e temporalmente e a verdade eterna.” (SILVA, 1988, p. 262)

⁴⁹ “Na ética a personalidade está centrada em si mesma, a estética fica excluída como forma absoluta ou é excluída como absoluto, mas permanece sempre de modo relativo. A personalidade, ao escolher-se a si mesma, se escolhe de modo ético e exclui a estética em forma absoluta; mas, desde que se escolhe a si mesma e continua sendo ela mesma, sem converter-se em outra natureza pelo fato dessa escolha, toda a estética entra em sua relatividade.” (KIERKEGAARD, 1955, p. 34)

- ADORNO, Theodor. **Kierkegaard**. Construcción de lo estético. Madrid: Akal, 2006.
- ALMEIDA, Jorge M.; VALLS, Álvaro L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BAAS, Bernard. Don Giovanni e as vozes do desejo. **Revista Estudos Lacanianos**, Belo Horizonte: UFMG, v. 3, n. 4, s/n, 2010.
- BENJAMIN, Walter. **Rua de mão-única**: obras escolhidas. Volume II. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BÍBLIA DE ESTUDO DE GENEBRA. **Gênesis**. Tradução de João Ferreira de Almeida. Revista e Atualizada. São Paulo / Barueri: Cultura Cristã / Sociedade Bíblica do Brasil, 1999.
- BRETAS, Aléxia. Don Juan, flâneur do amor. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro: PUC-Rio, v. 24, n. 36, p. 383-404, mar. 2015.
- BUSWELL, JR., J. Oliver. **Teología Sistemática**. Tomo I: Dios y Su revelación. 2. ed. Miami/Flórida - EUA: Logoi, Inc., 2005.
- CALVINO, João. **As Institutas da Religião Cristã**. Volume 2. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006.
- FARAGO, France. **Compreender Kierkegaard**. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2006.
- GILLES, Thomas Ranson. **História do existencialismo e da fenomenologia**. São Paulo: EPU – Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- GOUVÊA, Ricardo Quadros. **A palavra e o silêncio**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.
- GRAMMONT, Guiomar de. **Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard**. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.
- GRØN, Arne. El concepto de la angustia en la obra de Kierkegaard. In: El concepto de la angustia, 150 años después. **Thémata: Revista de Filosofia**, n. 15, p. 15-30, Sevilla: Universidad de Sevilla, 1995.
- KIERKEGAARD, Sören. **Conceito de angústia**. Tradução de João Lopes Alves. Lisboa: Presença, 1972.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário**. Tradução de Cornélio Fabro. 8. ed. Milão: Rizzoli, 2000. (Bur classici).

- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Diário de um sedutor**. Tradução de Carlos Grifo. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Estética y ética**. Tradução de Armand Marot. Buenos Aires: Editorial Nova, 1955.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O Desespero humano**. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **O lo uno O lo otro I**. Madrid: Trotta, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas**. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Vol. I. Petrópolis / RJ: Vozes, 2013.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. **Tremor e Temor**. Maria José Marinho. São Paulo: Abril Cultural, 1979c.
- LE BLANC, Charles. **Kierkegaard**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.
- MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Abraão como protótipo de uma nova existência em Mircea Eliade e a fé como movimento envolvendo o finito e o infinito em Kierkegaard. **Diversidade Religiosa**. João Pessoa: UFPB, v. 8, p. 140-166, 2018a.
- MARIANO DA ROSA, Luiz Carlos. Kierkegaard e a transformação do sujeito em si mesmo entre a vertigem da liberdade e o paradoxo absoluto da fé. **Correlatio**. São Paulo: UMESP, v. 17, p. 5-31, 2018b.
- MORA, José Ferrater. **Dicionário de filosofia**. Tomo IV (Q-Z). Tradução de Maria Stela Gonçalves *et al.* 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- PACHECO, Marcio de Lima. Kierkegaard: a suspensão ética e a imparidade do indivíduo, Clareira, **Revista de Filosofia da Região Amazônica**. Porto Velho: Fundação Universidade Federal de Rondônia, v. 1, n. 1, jan./jul. 2014.
- PAULA, Márcio Gimenes de. **Socratismo e Cristianismo em Kierkegaard: o escândalo e a loucura**. São Paulo: Annablume, 2001.
- POLITIS, Hélène. **Le vocabulaire de Kierkegaard**. Paris: Ellipses Édition Marketing S.A., 2002.
- PROTÁSIO, Myrian Moreira. **O si mesmo e as personificações da existência finita: comunicação indireta rumo a uma ciência existencial**. Rio de Janeiro: IFEN, 2015.

REICHMANN, Ernani. **Textos selecionados por Ernani Reichmann**. Curitiba: UFPR, 1978.

ROUANET, Sérgio Paulo. Adorno e Kierkegaard. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP, v. 27, n. 79, p. 147-156, 1 jan. 2013.

SILVA, Luís de Oliveira e. Estética e Ética em Kierkegaard e Pessoa. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1988, p. 261-272.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática (II)**. La existencia y Cristo. Tradujo: Damián Sánchez-Bustamante Páez. 3. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1982.

VALLS, Álvaro Luiz de Montenegro. **Kierkegaard, cá entre nós**. São Paulo: LiberArs, 2012.

WAHL, Jean. **Kierkegaard: l'Un devant l'Outre**. Paris: Hachette, 1998.

A TEORIA TROPOLÓGICA COMO FILOSOFIA FORMAL DA HISTÓRIA

Rômulo Iuri Martins Lima*

Resumo: Considerando a tipologia das filosofias da história de Jörn Rüsen na qual a filosofia formal da história age como um contraponto à filosofia do tipo material ao passo em que também proporciona o desenvolvimento do tipo funcional é nosso objetivo argumentar a teoria tropológica de Hayden White como um importante elemento constitutivo da filosofia formal da história do século 20 cuja relevância agrega novas possibilidades epistemológicas à história.

Palavras-chave: Hayden White; Teoria Tropológica; Filosofias da História.

THE TROPOLOGICAL THEORY AS A FORMAL PHILOSOPHY OF HISTORY

Abstract: Considering the Jörn Rüsen's typology of the philosophies of history in which the formal philosophy of history acts as a counterpoint to material-type philosophy while also providing functional type development it is our purpose to argue Hayden White's tropological theory as a an important constitutive element of the formal philosophy from the 20th century history whose relevance adds new epistemological possibilities to history.

Keywords: Hayden White; Tropological Theory; Philosophies of History.

Introdução.

No ensaio *Senso e contrassenso na História: reflexão sobre o perfil de uma filosofia da História* (2017), o alemão Jörn Rüsen⁵⁰ reorganiza uma classificação das filosofias da história obedecendo a três perfis: um tipo de filosofia que concatena com o caráter material e substantivo da história, outro modo de filosofia que enfatiza a primazia pela dimensão formal do discurso histórico e, por fim, uma filosofia que reordena de forma harmoniosa tanto as pretensões normativas do agir configurados pela filosofia material quanto às teorias da narrativa histórica, verificados pela filosofia formal, em um seguimento racional cuja inspiração funcional está atrelada a processos

*Licenciando em História pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Email: iurilima332@yahoo.com.br.

⁵⁰ Jörn Rüsen nasceu em 19 de outubro de 1938, em Diusburgo, Alemanha. Doutorou-se em 1966 com uma tese sobre o historiador oitocentista Johann Gustav Droysen. É, atualmente, um dos maiores pesquisadores dentro das temáticas relacionadas com “história da historiografia”, “teorias da história” e “ensino de história”; A partir do ano de 1985, Rüsen eventualmente leciona palestras em universidades brasileiras com predominância na UFG, UFPR, UnB e USP.

de rememoração e reinterpretação do campo de experiência humano visando fins práticos, ou seja, uma filosofia funcional da história.

Em seu parâmetro classificatório, Rüsen faz uma tímida referência ao historiador norte-americano Hayden White⁵¹ apontando sua principal obra *Meta-história* (datada originalmente de 1973) como um exemplo de que a filosofia formal da história transformou-se ao longo de sua trajetória se tornando uma teoria do discurso historiográfico⁵². Contudo, Rüsen não classifica esta transformação como algo essencialmente negativo, já que a filosofia formal é um passo importante para a instrumentalização prática da história, algo que, segundo Rüsen, só pode ser alcançado no curso do desenvolvimento das filosofias funcionais da história. Em outro ensaio, Rüsen chega a elencar a tipologia de White (contida da teoria tropológica deste) como a “mais elaborada tipologia da historiografia.” (RÜSEN apud MALERBA, 2006, p.127).

Há um relativo consenso entre os historiadores com respeito à obra do Hayden White, *Meta-história* como um dos marcos expressivos da virada linguística⁵³. Se tratando de um estudo pertinente à “história da historiografia”, White explorou a fundo as possibilidades de questionar se as representações historiográficas de fato concatenam

⁵¹ Nascido em Tennessee, nos EUA, 1928 e falecido em 2018, Hayden White doutorou-se em História em 1955 com uma tese sobre a cisma papal de 1130, mas foi no campo da teoria da história que ganhou visibilidade na academia principalmente a partir de polêmicos ensaios nos quais afirmava ser a história uma “ficção verbal” criada por historiadores. Apesar de ser amado por uns e detestado por outros, é inegável a contribuição de Hayden White para a tomada da consciência de que o filosofar sobre a história é uma função primordial de historiadores.

⁵² Podemos pressupor que a constatação de Rüsen é resultado de uma disposição comparativa da teoria do historiador oitocentista Johann Gustav Droysen, com a teoria de Hayden White. Enquanto Droysen (que, para Rüsen deu início a filosofia da história do tipo formal), na obra *Manual de Teoria da História* (2009), não atribui à narrativa historiográfica toda a primazia de uma proposta epistemológica, White enfatiza toda sua proposta a partir do discurso histórico, sendo este o centro das atribuições.

⁵³ A virada linguística, também chamada por alguns autores de giro linguístico (ou em inglês *linguistic turn*), pode ser definida, grosso modo, como uma mudança na concepção da relação entre linguagem e realidade. Sendo a primeira autônoma, isto é, dotada de um funcionamento autônomo em relação à realidade, que por sua vez, já não está mais acessível em si mesma, mas apenas através dos usos da linguagem. Nesse sentido, há uma instrumentalização da teoria do filósofo da linguagem Fernand de Saussure para o qual o signo seria a união de uma palavra (o significante) e a ideia ou objeto por ela representado (o significado) de forma que as palavras teriam conexão com outras palavras e não necessariamente com o mundo real dos objetos/das coisas. De acordo com Derrida, Foucault, Paul de Man, entre outros, a linguagem acústica, ou o significante, deixa de ser uma mera ferramenta de se conduzir o significado encontrado previamente ao seu uso, mas ela passa a ser em si mesma uma produtora de sentido à vida prática. A virada linguística é comumente datada a partir dos anos 1960 tendo seu auge nos anos 1970. Nos estudos históricos, os desdobramentos da virada linguística podem ser constatados em menor força até hoje nas produções intelectuais (destaque para a revista britânica *Rethinking History* que, eventualmente, promove ensaios fortemente influenciados por autores que instrumentalizaram a virada linguística em favor de suas concepções teóricas tais como Alun Munslow e Keith Jenkins).

com a pretensão de reconstruir o passado no plano narrativo além de identificar técnicas de linguagem comuns a historiadores e filósofos do século XIX a partir da premissa da consciência imaginativa histórica do mesmo século. Para Berbert Junior (2017, p. 278), *Meta-história* foi o grande responsável em fazer os historiadores saírem do “comodismo” da ideia de uma objetividade de suas produções cuja certeza empírica era supostamente assegurada pela metodologia ao tomarem consciência da importância que os aspectos racionais do discurso historiográfico conferem à produção de sentido histórico.

Nas obras que analisam Hayden White, é comum o norte-americano ser tratado como o que de fato é: um historiador teórico da história. Todavia, se considerarmos que a bibliografia anglófona emprega “filosofia da história” no mesmo sentido que a lusófona emprega “teoria da história” e ainda sinalizarmos que os termos teoria e filosofia são intercambiáveis se aplicarmos “filosofia” em seu sentido mais genérico, então podemos tratar White como o que ele *também* é: um filósofo da história. Sua filosofia é combativa aos pressupostos empiristas da plena concatenação entre palavras e mundo e sua proposta epistemológica é revestida de uma proposital incompletude que se mostra positiva para o historiador. Mas, afinal, do que se trata *Meta-história* e porque sua teoria tropológica é um elemento de suma relevância para o desenvolvimento da filosofia formal da história?

O livro da filosofia.

Publicada originalmente em 1973, o livro *Meta-história*, representa nas palavras do próprio Hayden White “não só uma exposição do desenvolvimento do pensar histórico durante um período específico de sua evolução, mas também uma teoria geral da estrutura daquele modo de pensamento que é chamado de ‘histórico’” (WHITE, 2008, p.17). O “período” que White se refere seria o século XIX, que marca tanto o ápice das filosofias da história quanto o nascimento da ciência histórica (REIS, 1996, p.5-10); A “teoria geral da estrutura” faz referência à sua própria teoria cuja explicação e aplicação se dá em partes distintas no decorrer da obra; a “exposição” que White sinaliza diz respeito ao uso do modelo de argumentação formalista, que, por sua vez, implica critérios de descrição que obedeçam a um fim narrativo formal, mas sem tentar impor qualquer aura de imparcialidade no que se refere a juízos de valor entre qual descrição

elencada seria mais conveniente ou mais correta em relação à outra sobre outro dado destacado previamente (White reflete sobre diferentes níveis de desenvolvimento na reflexão histórica do século XIX). O objetivo de White seria, então, identificar os componentes estruturais dessas descrições advindas de historiadores e filósofos e que caracterizam o pensamento histórico de uma forma geral.

O livro pode ser dividido em cinco partes. Na primeira, onde encontramos o prefácio e a introdução, há um resumo geral da obra explicando sua base teórica e metodológica; Na segunda parte, que funciona também como uma introdução às demais, White explana suas primeiras inquietações referentes à relação que há entre consciência histórica, iluminismo e o filósofo Hegel; na terceira parte, White elenca quatro tipos de realismo presentes na historiografia oitocentista, sendo cada qual relacionado a um historiador do mesmo século (Michelet, Ranke, Tocqueville, Burckhardt); na quarta parte, White identifica o “repúdio ao realismo” a partir de três filósofos da história do século XIX (Marx, Nietzsche e Croce). Na quinta parte, temos a conclusão sintética do que foi analisado.

Na obra, Hayden White alega que no final do século XVIII e início do XIX há diversas tentativas de sanar a crise do iluminismo, já que os pensadores iluministas assumiram uma “postura irônica” em relação à história por não conseguirem defender racionalmente o alcance do conhecimento e da verdade histórica. Esta ironia era verificada a partir dos ceticismos e relativismo de autores como Kant, Gibbon, Voltaire e foi combatida, de forma mais acentuada, por Hegel, quando este propôs uma leitura racional da história em perspectiva sinedócica e não mais irônica. Dessa forma, o repúdio a ironia pôde proporcionar o florescimento e o desenvolvimento da historiografia do século XIX em uma nova autoconsciência racional: buscava-se a objetividade e o realismo. Contudo, o realismo iluminista não era considerado totalmente apropriado entre os historiadores especializados da época tais como Michelet, Ranke, Tocqueville e Burckhardt sendo estes propositores de novas formas de realismo histórico. White sinaliza que há uma escala de desenvolvimento entre estes quatro historiadores sendo que cada um destes prefigurou um realismo histórico em campos metafóricos, metonímicos, sinedócicos e irônicos, respectivamente.

White conta ainda que a discussão histórica entre os filósofos do século XIX também obedeceu a uma escala de desenvolvimento começando com Hegel, que serviu como divisor de águas tanto para filósofos quanto para os historiadores do período (por isso o capítulo que aborda Hegel antecede os demais), perpassando Marx, Nietzsche e Croce. É interessante observar que enquanto estes três últimos elaboraram suas filosofias em detrimento dos imperativos filosóficos hegelianos, os historiadores procuraram se desvencilhar do engessamento que as concepções de Hegel ocasionavam à questão da metodologia e da interpretação das fontes. A conclusão que White deduz é que ao final do século XIX, as reflexões históricas terminam com o prevalecimento de um campo irônico semelhante ao que havia começado.

A filosofia contida no livro.

Para entender como Hayden White concebeu os discursos historiográficos a partir de bases que correspondem a convenções verbais da linguagem tais como a reflexão irônica que, segundo ele, prevalece tanto no início do século XIX quanto ao final deste, é necessário perceber que, para White, a base da coerência e da consistência de uma obra histórica é de natureza poética e especificamente linguística, já que, para o historiador norte americano, a narrativa histórica é “uma estrutura verbal na forma de um discurso narrativo em prosa” (WHITE, 2008, p.11). Dessa forma, história é narrativa, e a narração, como um ato linguístico, obedece a protocolos linguísticos para a produção de sentido. Partindo deste pressuposto, White verificou que não apenas os cânones de historiadores e filósofos do século XIX, mas qualquer texto historiográfico compartilha potenciais similaridades com a obra de romancistas e literatos a partir da verificação dos componentes tropológicos que organizam sua estrutura narrativa em diversos níveis. Isto não significa que a narrativa ficcional compartilhe dos mesmos fins ou que esteja no mesmo patamar cognitivo da narrativa histórica, mas que esta, em nível de validação epistemológica, pode vir a ser tão incompleta quanto a outra. Ou seja, para White, a história não é o próprio passado, mas um problemático e incompleto discurso acerca do passado.

O conceito de discurso é central na teoria de H. White na medida em que este desvia a atenção de processos de coleta de documentação, ou da pura reflexão metodológica sobre as fontes históricas, e para o escopo de suas análises, enfatiza os

aspectos tropológicos, estéticos, argumentativos e ideológicos que são encontrados no discurso historiográfico.

O discurso, em qualquer nível, é composto de linguagem. E a linguagem, apesar de uma essencial mediadora na captação de significados, também promove desvios de sentido na apreensão dos dados do mundo. Tratar a história como uma forma de discurso (tal como White) faz decorrer os problemas acerca do conhecimento histórico no alcance de sua potencialidade explicativa sobre a realidade do passado humano. White elucida que além de buscar preencher as lacunas que existem entre o fenômeno de observação e a descrição deste fenômeno, o discurso historiográfico disserta sobre possíveis conjuntos de relações com os quais o contorno desses acontecimentos pode ser demonstrado. Como exemplo disto, White ilustra uma cadeia de eventos em uma sequência cronológica hipotética:

(1) a, b, c, d, e ..., n.

Sem modificar o arranjo cronológico, tal cadeia de eventos pode ser estruturada de diversas maneiras conforme a variedade de modos de explicação que existem à disposição do historiador. Em cada nova estruturação há um diferente deslocamento de ênfase e uma posterior produção de sentido distinta. Como exemplificado:

(2) A, b, c, d, e ..., n

(3) a, B, c, d, e ..., n

(4) a, b, C, d, e ..., n

(5) a, b, c, D, e ..., n

Cada letra maiúscula representa o “status privilegiado dado a certos eventos ou conjuntos de eventos na série pelo qual são dotados de força explicativa” (WHITE, 1994, p. 109). Esse conjunto de relações não é inerente aos próprios acontecimentos (interpretados através dos vestígios do passado, que, por diversos fatores, se encontram no tempo presente do historiador), mas fazem parte das estratégias de linguagem que os historiadores compartilham com os filósofos da história e até com romancistas

ficcionais. White observa que tais estratégias são convenções da linguagem figurativa da qual os historiadores se apropriam para configurar o discurso historiográfico⁵⁴.

As convenções de linguagem figurativa que existem à disposição do historiador não são infinitas, acredita White, porém, as mais comuns constituem, ao todo, dezesseis tipos e que podem ser desdobrar em quatro dimensões: três destas estão relacionadas aos três “modos de explicação” (no qual, em cada há quatro desdobramentos) e uma, que antecede as demais e as orienta em seu nível mais fundamental, está relacionada com os quatro “tropos dominantes”.

Nos modos de explicação, encontramos primeiro a dimensão propriamente estética do discurso historiográfico traduzida na “explicação por elaboração de enredo”, cuja função é prover o sentido de uma história através da identificação da modalidade de história que foi contada. White lista quatro convenções de linguagem figurativa mais comum à elaboração de enredo: **estória romanesca** (caracterizada pela auto-identificação com imagem do herói; traz uma perspectiva otimista de mudança do mundo), **comédia** (também apresenta uma perspectiva otimista a partir de uma inesperada reconciliação entre os homens e um temporário triunfo do herói), **tragédia** (o herói da narrativa é derrotado, mas isso não implica que os demais sobreviventes experimentem o mesmo fim. Contudo, tem-se a ideia de que os homens não são capazes de mudar a realidade em que estão inseridos) e **sátira** (caracterizada pela potencialização do gênero trágico. Não há possibilidades de vitória para o herói e nem perspectiva de conciliação entre os homens).

No segundo modo, encontramos a “explicação por argumentação formal”, que abriga a dimensão retórica da teoria do discurso historiográfico, sendo responsável por inserir argumentos que obedeçam a princípios de combinação metodológica à história e é representada pelos modelos **formista** (esta pode ser encontrada em qualquer historiografia em que há descrição de variedade do campo histórico⁵⁵ que é tomado

⁵⁴ A linguagem figurativa faz contraponto à linguagem técnica, sendo esta utilizada por químicos e físicos e “familiarizadoras apenas para aqueles que foram instruídos em seu uso e apenas quanto àqueles conjuntos de eventos que os profissionais de uma disciplina concordaram em descrever numa terminologia uniforme” (WHITE, 1994, p. 111).

⁵⁵ O termo “campo histórico” é outro dos conceitos que White se apropria de Kenneth Burke (1945). Para entender o campo histórico seria necessário fazer cinco questionamentos a partir das fontes disponíveis ao historiador: 1) o que foi feito; 2) quando e onde foi feito; 3) quem fez isto; 4) Como ele fez isto; 5) Por que ele fez isto. Cada uma das perguntas correspondem a outros cinco elementos elementares em

como objeto central, já que é mais dispersiva em sua análise, visando identificação de caracteres singulares dos objetos de análise, ocasionando certa carência de precisão conceitual), **mecanicista** (menos dispersivo que o modelo formalista, o modo mecanicista se interessa em descrever pormenores no campo histórico como componentes de processos sintéticos), **organicista** (neste modo há busca e aplicação de leis causais que determinam fenômenos e resultados de processos descobertos no campo, além de uma enorme precisão conceitual, contudo, está exposta a acusação de pouca abstração no alcance explicativo) e, por fim, há o modo **contextualista** (os eventos são explicados a partir de sua exposição dentro dos contextos de ocorrência o que, de certa forma, é uma alternativa que busca balancear a abstração e a dispersão).

No terceiro modo, temos a “explicação por implicação ideológica”, abrangendo a dimensão ética da teoria de White e consistindo no acompanhamento das convenções figurativas à utilização de perspectivas ideológicas que, por sua vez, desenvolvem argumentos úteis à tradução do mundo por interesses coletivos diversos que podem sinalizar anseios de mudanças ou de permanências nas esferas da sociedade. Os quatro modos de explicação por implicação ideológica são, portanto, o **anarquismo** (que anseia uma profunda e rápida mudança estrutural no *status quo* social, para que, o coletivo se apegue à inspiração de tradições mais remotas e negue a sociedade moderna), o **radical** (semelhante ao anarquismo, no que se refere à consciência da necessidade de mudanças profundas na sociedade, o radical, contudo, tem uma inclinação menos romântica e pretende reconstruir a sociedade em novas bases), o **liberal** (mais moderado que os dois anteriores, o liberal tende a preferir ajustes estratégicos nas esferas da sociedade e não rupturas profundas), e por fim, o **conservador** (caracterizado pela desconfiança sobre os anseios de mudança social, tende a conceber o lento desenrolar dos acontecimentos como naturais e inerentes a evolução histórica).

Dessa forma, o modo de explicação por elaboração de enredo, o modo de explicação por argumentação formal e o modo de explicação por implicação ideológica podem ser exemplificados em um quadro conceitual como o mostrado abaixo:

qualquer narrativa histórica: 1) ato; 2) cena; 3) agente; 4) ação; 5) propósito. A consciência de um campo histórico antecipa a análise metodológica e a configuração do texto histórico, portanto, ele só recebe a devida concretude quando alinhado a organização trópica e aos modos de explicação.

Modo de elaboração de enredo	Modo de argumentação	Modo de implicação ideológica
Romanesco	Formista	Anarquista
Trágico	Organicista	Radical
Cômico	Mecanicista	Conservador
Satírico	Contextualista	Liberal

Figura 01: Estruturação do discurso historiográfico em três níveis. **Fonte:** WHITE, 2008, p.44.

A confirmação destas convenções pressupõe, para White, a existência de outra coluna na tabela, que antecede as demais. Tal coluna seria a estrutura mais profunda do discurso historiográfico sendo representada por quatro tropos verbais que determinam todos os modos de explicação desde o nível basilar: metáfora, metonímia, sinédoque, ironia. Tais tropos seriam responsáveis por organizar o discurso historiográfico sintetizando forma e conteúdo em uma única estrutura formal. Dessa forma, White busca refutar a tradicional ideia de que a formatação da narrativa histórica seria definida obrigatoriamente pelas fontes históricas, ao mostrar que mesmo antes da escolha das fontes o historiador já opera uma racionalização tropológica que irá caracterizar, organizar e explicar o discurso historiográfico. A filosofia formal de White é desenvolvida a partir da proposição de uma teoria tropológica, sendo ela mesma a reflexão filosófica. Cada um dos quatro tropos é composto por elementos diferentes e gerencia funções igualmente diferentes.

A **metáfora**, sendo de caráter representacional, funciona como uma organização comparada entre fenômenos, eventos, características ou valores identificados como distantes e/ou distintos entre si no curso temporal da trajetória humana. Dessa forma, “os fenômenos podem ser caracterizados em função de sua semelhança ou diferença com um outro” (WHITE, 2008, p.48). Segundo White, os demais tropos seriam formas de metáfora que diferem entre si nos tipos de reduções ou integrações que efetuam no nível literal de suas significações e pelos tipos de iluminações que tem em mira no nível figurado. Pode-se exemplificar a metáfora na famosa citação que dá início ao *Manifesto do Partido Comunista*, de Karl Marx, “Um espectro ronda a Europa: o espectro do comunismo” (MARX; ENGELS, 2008, p. 7). Dentre as possíveis formas de

interpretação acerca da citação, o comunismo é identificado como um espectro porque, enquanto uma ideia, o alcance de seu compartilhamento e adesão pela Europa foi amplamente propagado e cujos meios de dispersão de sua ideologia chegaram a ser intangíveis pelos opositores (“o papa e o tsar, Metternich e Guizot, radicais franceses, policiais alemães.”). Tal como um espectro (um fantasma) tende a se deslocar transpondo qualquer superfície sólida o que possibilita um alto nível de alcance locomotivo (obviamente estamos nos referindo a uma característica básica que o conceito de fantasma agrega no imaginário dos mitos e das lendas ocidentais). Dessa forma, uma relação de comparação em nível figurado foi estabelecida configurando uma operação metafórica entre os conceitos de comunismo e espectro⁵⁶. A metáfora flerta com o modo de argumentação formista e concebe a prefiguração do mundo da experiência na relação objeto-objeto.

Na **metonímia**, seu caráter reducionista implica que nas relações existentes entre determinados fenômenos há efetuação de uma redução de uma das partes à condição e um aspecto ou função da outra. Ou seja, o aspecto representativo identificado entre os dados de um fenômeno, por exemplo, é subvertido pela redução de um desses dados pelas características do outro (agente ou causas de um fenômeno reduzido por aspectos característicos de atos ou efeitos do mesmo fenômeno). Pelo tropo metonímico, portanto, pode-se afirmar “uma diferença entre fenômenos interpretada à maneira de relações parte-parte” (WHITE, 2008, p.48). Podemos exemplificar a aplicação do tropo com uma expressão do gênero “duzentas cabeças de boi” quando, na verdade, significa “duzentos animais bovinos” (não necessariamente bois, mas a expressão implica também vacas, etc.). A expressão é utilizada em contagem de animais bovinos onde os animais tem a totalidade de sua representância reduzida à “cabeça”. A metonímia flerta com o modo de argumentação mecanicista e concebe a prefiguração do mundo da experiência na relação parte-parte.

A **sinédoque**, de caráter integrativo, consegue agregar as duas partes de um determinado fenômeno dentro de um todo qualitativamente diferente da soma das partes sendo estas “réplicas microcósmicas”. Ou seja, a sinédoque trabalha figuradamente para

⁵⁶ Apesar da citação que destacamos indicar uma operação metafórica, a narrativa de Karl Marx, como um todo, segue uma modalidade de elaboração de enredo cujo tropo de orientação é metonímico, como explicaremos mais adiante aos explicarmos o que White chama de “estilo historiográfico”.

indicar um processo de integração entre um macrocosmo e um microcosmo. Para exemplificar, White usa a expressão “Ele é todo coração”, no qual, se lido metonimicamente enfatiza a importância que a função do coração detém para o funcionamento do organismo do indivíduo (mesmo que subentendendo de forma figurada), portanto há uma redução. Mas, se lido pelo tropo sinedóquico, a expressão acaba sugerindo uma relação integrativa entre as partes na qual há uma combinação de valores e atributos que são de natureza qualitativa contando com a participação de todas as partes. A sinédoque flerta com o modo de argumentação organicista e concebe a prefiguração do mundo da experiência na relação objeto-todo.

As três convenções de linguagem expressas em “tropos verbais mestres” exemplificados até aqui são denominados, por White, como “tropos ingênuos” já que só conseguem operar a partir de níveis essencialmente figurativos e que não alcançam nenhum tipo de não-anulação verbal. O tropo que foge à regra seria a **ironia**, o tropo autoconsciente, no qual, em seu uso, o autor sinaliza de antemão uma descrença real ou fingida na verdade de seus próprios enunciados. Dessa forma, qualquer uma das afirmações metafóricas, metonímicas ou sinedóquicas podem ser irônicas desde que a intenção do autor seja afirmar o contrário do que está admitindo no contexto da frase.

O alvo do enunciado irônico é afirmar tacitamente a negação do que no nível literal é afirmado positivamente, ou o inverso. Pressupõe que o leitor ou o ouvinte já conhece, ou é capaz de reconhecer, a absurdez da caracterização da coisa designada na metáfora, na metonímia ou na sinédoque usada para lhe dar forma. Assim, a expressão “Ele é todo coração” se torna irônica quando proferida num certo tom de voz ou um contexto em que a pessoa designada obviamente não possui as qualidades que lhe são atribuídas pelo uso dessa sinédoque. (WHITE, 2008, p. 51).

Com a organização trópica, White supõe expor o solo linguístico em que se constitui uma determinada ideia de história além de buscar estabelecer a natureza inelutavelmente poética do trabalho histórico e especificar o elemento prefigurativo num relato histórico por meio do qual seus conceitos teóricos foram tacitamente sancionados. Portanto, a função trópica não é meramente ornamental, mas essencialmente organizacional na captação e interpretação dos dados do mundo, na constituição do campo histórico e dos modos de explicação, já o tropo é manifestado desde o estágio extra-epistemológico da pesquisa histórica perpassando pela etapa da formatação historiográfica e sendo um componente essencial na produção de sentido.

Na tabela dos modos de explicação de Hayden White, a coluna dos tropos verbais seria arranjada na seguinte forma:

Tropo	Modo de elaboração de enredo	Modo de argumentação	Modo de implicação ideológica
Metáfora	Romanesco	Formista	Anarquista
Metonímia	Trágico	Organicista	Radical
Sinédoque	Cômico	Mecanicista	Conservador
Ironia	Satírico	Contextualista	Liberal

Figura 06: Estruturação do discurso historiográfico com adição da coluna representativa dos “tropos verbais”. **Fonte:** WHITE, 2008, p. 13-14.

Podemos perceber que, na reflexão formal de Hayden White, a produção de sentido oriundo do discurso historiográfico é mediada por quatro níveis, sendo o primeiro essencialmente tropológico, seguido dos níveis estético, retórico (ou cognitivo) e ético (ou ideológico). A combinação feita a partir de uma de cada convenção de linguagem oriunda dos quatro níveis dá origem ao que Hayden White denominou de “estilo historiográfico” e este, por sua vez, seria o grande responsável por conferir a validade epistemológica da história. Ou seja, o historiador, que detém determinado estilo historiográfico (tendo ele consciência disto ou não), constrói sentido histórico pela construção do discurso historiográfico. E este, traduz-se em uma tessitura narrativa significativamente verossímil à experiência humana do tempo passado.

O reconhecimento do discurso historiográfico como uma construção que “substitui” o (irrecuperável) passado, cujas bases são conferidas a partir de atributos poéticos e operações figurativas, livraria a história do “fardo” e os riscos que a ideia de um saber irrefutável poderia ocasionar. Afinal, se as histórias são construções que fornecem um acesso parcial ao passado, e não a própria transfiguração do ontem no hoje, pode-se utilizar sempre diferentes estilos historiográficos para construir novos discursos historiográficos com significações distintas de acordo com os anseios do presente. No nível ético, isto livraria a história das tentativas de monopolização ideológica que muitas vezes busca legitimar práticas antidemocráticas a partir da suposição de um único viés revelador da “verdade oculta” do passado. No nível

cognitivo, isto abre um leque de possibilidades de instrumentalização das operações teóricas e práticas para que uma mesma experiência pretérita tenha um novo significado ao presente. No nível estético, isto possibilitaria com que a narrativa histórica obtivesse ou a fluidez ou a formalidade que se convencionou obter a partir das escolhas do historiador com a sua produção e que se supõe uma facilidade no processo de tornar familiar ao leitor certo conjunto de dados antes estranhos a ele.

Na filosofia formal de White, os estilos historiográficos confirmam o estatuto retórico da reflexão histórica⁵⁷ e, por mais que as formas de combinação que as derivam sejam diversas, há estilos historiográficos mais comuns (cujo modo de combinação agrega certas convenções da linguagem figurativa mais convencionais entre si) e que foram identificados nos historiadores e filósofos oitocentistas.

Dessa forma, seguindo a mesma ordem de White, temos primeiro o filósofo G.W.F. Hegel, que na trajetória de suas reflexões histórico-filosóficas, agrupou estratégias sinedóquicas em um enquadramento⁵⁸ tragicômico (há momentos no qual a convenção figurativa trágica se sobressai, e outros momentos no qual a convenção cômica é mais enfática), a partir de uma argumentação organicista e sob uma implicação ideológica conservadora.

A partir de então temos os historiadores. Jules Michelet foi identificado, em seu estilo historiográfico a partir do uso do tropo metafórico, o enquadramento romanesco, o argumento formista e a implicação ideológica anarquista; Leopold Von Ranke, por sua vez, serviu-se do tropo sinedóquico, para elaborar um enquadramento cômico, um método organicista, sob uma implicação ideológica conservadora; Alexis de Tocqueville, todavia, agrega um dos mais complexos estilos historiográficos: prefigurou um tropo irônico e um enquadramento romanesco, mas também serviu-se do tropo metonímico para formular um enquadramento trágico, buscando um meio termo entre os argumentos formista e mecanicista e uma implicação ideológica que ora tende ao

⁵⁷ A obra dos filósofos da história é inegavelmente diferente da obra dos historiadores especializados, contudo, por mais que estas duas classes intelectuais tenham particularidades que permitam a identificação de determinados desvios de pressupostos, de interesse e de conclusão, ambos, em suas obras, realizaram reflexões históricas e é isto que White leva em consideração ao escolher analisar a estrutura do discurso de ambos os grupos (WHITE, 2008, p. 20).

⁵⁸ “Enquadramento” é o termo usado por Alun Munslow (2009) e que equivale ao “*emplotment*” de Hayden White. Ou seja, o enquadramento, na tabela da estruturação dos componentes do discurso historiográfico, corresponderia à coluna com os modos de elaboração de enredo, cujas convenções de linguagem figuradas são os modos romanesco, trágico, cômico e satírico.

liberalismo, ora tende ao conservadorismo; Jacob Buckhardt, o últimos dos historiadores analisados por White, prefigurou um campo irônico seguido de um enquadramento satírico, um modo de argumentação contextualista, a partir de uma implicação ideológica liberal.

Se os estilos historiográficos dos historiadores oitocentistas propagaram novos tipos de “realismo histórico”, os filósofos da história, a partir de Hegel, iriam promover o “repúdio ao realismo” das reflexões historiográficas acadêmicas. Nessa perspectiva, o primeiro filósofo a ter seu estilo historiográfico a ser explicado seria Karl Marx, que apreendeu o campo histórico inicialmente como metafórico, perpassando pelo tropo metonímico e assentando linguisticamente seu enredo no modo sinedóquico. O filósofo alemão narrou a história como tragédia para depois apreendê-la como sinédoque e finalmente, como comédia. Marx também utilizou tanto o argumento mecanicista para explicar o elemento infra-estrutural da sociedade quanto também formulou uma argumentação de caráter organicista para explicar o elemento superestrutural daquela. A implicação ideológica de Marx é identificada, por White, como radical.

No pensamento de Marx o problema da história girava em torno do problema do *modo de explicação* a empregar na caracterização de suas estruturas e processos. Isso se harmonizava com a sua concepção de história como ciência. Já no pensamento de Nietzsche o problema cifrava-se no modo de elaboração de enredo a escolher para a explanação criativa de um campo fenomenal que parecia não ser governado lei alguma. (WHITE, 2008, p. 289).

Ao analisar Friedrich Nietzsche, White sinaliza que para este, o movimento dos tropos irônico, metonímico e sinedóquico impede o homem de agir no mundo, lembrando-o de sua escravização em relação ao seu passado. Por isso, sua utilização tropológica obedece a operações essencialmente metafóricas com uma elaboração de enredo tragicômica. No entanto, a metáfora acaba por deixar cada vez mais opaco os demais modos de enquadramento, argumentação e implicação ideológica.

[...] a historiografia metafórica é o meio pelo qual são abolidas as regras convencionais de explicação histórica e elaboração de enredo. Só elementos lexicais do campo permanecem [...] A dissolução da noção de uma semântica da história é, ao mesmo tempo, a dissolução do sonho de um método pelo qual a história em geral pode ser suprida com algum sentido. (WHITE, 2008, p. 280).

Dessa forma, a representação histórica, em Nietzsche, torna-se cada vez mais “unicamente estória, sem enredo, nem explicação, nem implicação ideológica de

espécie alguma” (WHITE, 2008, p. 208) e o conhecimento histórico, então, é submetido à regra do princípio do prazer, pelo belo e pelo bom, pelo agradável.

Benedetto Croce é o último dos filósofos analisados por White e se diferencia dos demais por tomar o tropo irônico como primazia em sua reflexão histórica. Apesar de Hayden White reconhecer que toda reflexão histórica necessita de uma postura irônica inicial na crítica dos documentos, a ironia de Croce é diferente por ser estendida de forma singular através de todos os níveis estruturais do seu discurso em um argumento organicista e com uma implicação ideológica de extrema opacidade já que, no “discurso croceano”, não há o interesse em legitimar práticas sociais no tempo presente, apesar do italiano tecer críticas aos filósofos da história, por estes terem pouco senso histórico ao passo em que também criticava os historiadores oitocentistas por sua carência de entendimento filosófico. White chega a elencar Croce como “o mais talentoso *historiador* de todos os filósofos da história do século.” (WHITE, 2008, p. 386).

Considerações finais.

A filosofia formal da história, de Hayden White, não raramente é interpretada como uma extensão potencializada da virada linguística no âmbito dos estudos históricos porque White expõe o solo linguístico e figurativo do qual a história, enquanto discurso se apoia. Tal consciência fora recebida, por historiadores especializados que entendiam a história como um tipo de ciência empírica, como uma perigosa articulação teórica que aproximaria a narrativa histórica da narrativa ficcional já que a história seria uma espécie de “ficção verbal”, um modelo diferenciado de literatura e não uma modalidade de ciência cuja forma/conteúdo, ou seja, a representação do passado humano no plano narrativo é dotada de uma “inexpugnável relatividade.” (WHITE apud MALERBA, 2006, p. 191). Contudo, o que podemos constatar é que, pelo viés da reflexão de White, uma aproximação entre a narrativa histórica e a narrativa literária por excelência sempre existiu tanto em nível de emprego topológico quanto nos níveis estético, retórico e ético (mesmo que o despertar da consciência dessa aproximação entre ambas as narrativas nunca tenha tido o devido estímulo em “escolas” historiográficas que concebiam a história como tendo uma plena

correspondência entre palavras e mundo, com a objetividade que se requer de uma ciência e não de um projeto artístico-literário) e sua existência continuaria sendo perpetuada independente da intervenção de White, já que eles (os discursos do historiador, do filósofo e do literato) operam, nos níveis fundamentais de cada, a partir dos mesmos protocolos gramaticais, semânticos e sintáticos.

Se, na segunda metade do século XX, uma crise da historiografia se desenvolveu, em grande parte, com preocupações derivadas desse reconhecimento da aproximação entre as obras de escritores ficcionais e historiadores, por que não reconhecer de vez o uso de ferramentas tropológicas que podem ser conscientemente instrumentalizadas para um maior e melhor desenvolvimento dos discursos historiográficos já que White demonstrou que qualquer um dos tropos detém igual poder de iluminação para construir narrativas que se consubstanciam em formas de conhecimento com certo grau de realismo e verossimilhança acerca do mundo? As possíveis prováveis respostas negativas que podem recair sobre a proposta contida na pergunta sinalizam a existência de incompletudes que a filosofia formal de White não conseguiu sanar e que Jörn Rüsen, no desenvolvimento de seu próprio sistema filosófico, argumenta possíveis soluções⁵⁹.

Em suma, a teoria tropológica de White marca fortes elementos constitutivos de uma filosofia formal da história, sendo o “estilo historiográfico” o grande responsável por uma validação epistemológica cuja inerente incompletude pode se mostrar positiva para a história. Em seu imperativo abstrato, se desenvolve a mais notável teoria estruturante do discurso historiográfico da segunda metade do século XX e que forneceu o aporte teórico mais preciso à discussão sistemática sobre a incompletude epistemológica da ciência história (já que o historiador não narra o passado em si, mas serve-se de representações-fontes para elaborar representações-narrativas verossímeis ao que ocorreu no tempo passado).

⁵⁹ Os três livros que compõe a “Teoria da Ciência da História” desenvolvida ao longo da década de 1980 marca o esforço de Jörn Rüsen em sistematizar o que anos mais tarde o próprio classificaria como uma “teoria funcional da história” incorporando em si componentes da filosofia material e da filosofia formal da história.

Referências bibliográficas:

BERBERT JUNIOR, Carlos Oiti. **A história, a retórica e a crise dos paradigmas**. 2ª ed. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

BURKE, Kenneth. **A Grammar of Motives**. Prentice-Hall, Inc. New York: 1945.

DROYSEN, Johann Gustav. **Manual de Teoria da História**. Trad. Sara Baldus, Julio Bentivoglio; apresentação e notas: Julio Bentivoglio. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Rev. Miguel Cavalcanti Yoshida, Geraldo Martins e Azevedo Filho e Ricardo do Nascimento Barreiros. 1ª ed. SP: Expressão Popular, 2008.

MUNSLOW, Alun. **Desconstruindo a História**. Trad. Renata Gaspar Nascimento. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

REIS, José Carlos. **A História, entre a Filosofia e a Ciência**. SP: Editora Ática S.A., 1996.

RÜSEN, Jörn. Senso e contrassenso na História: reflexão sobre o perfil de uma filosofia da História. Trad. Estevão de Rezende Martins. **Intelligere, Revista de História Intelectual**, vol. 3, nº2, p.1-12, 2017.

WHITE, Hayden. *Enredo e verdade na escrita da história*. In: MALERBA, Jurandir. **A História Escrita: teoria e história da historiografia**. SP: Contexto, 2006.

_____. **Meta-história: a imaginação histórica do século XIX**. Tradução de José Laurênio de Melo. 2ª Ed. 1ª reimpressão. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. **Trópicos do Discurso: ensaios sobre a crítica da cultura**. Tradução de Alípio Correia de Franca Neto. Ensaio de cultura vol. 6. SP: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

REGIÃO E CIVILIZAÇÃO: DUAS CRÍTICAS À TEORIA DO CHOQUE DAS CIVILIZAÇÕES

Marcos Deyvinson Ferreira Damacena*

Resumo: Esse texto foi escrito com os seguintes objetivos: a partir da exposição da teoria de Samuel P. Huntington sobre o choque das civilizações, nós intentamos apresentar algumas das críticas feitas à sua teoria. Os pontos específicos de crítica são a noção de Região, que não é suficientemente explicitada pelo autor, e a noção de Civilização que, segundo Edward Said, seria desnecessária e mesmo que fosse necessária, seria insuficiente.

Palavras-chave: Choque das Civilizações. Samuel Huntington. Edward Said. Islã. Região.

REGION AND CIVILIZATION: TWO CRITICISM TO THE CIVILIZATION SHOCK THEORY

Abstract: This present text was written whit the following goes: as from the exhibition of the Huntington's theory about the Clash of Civilizations, we pretend show some of the criticism to his theory. The specific points of criticism are his notion of Region, which is not explained by the author, and his notion of Civilization that, according to Edward Said, would be unnecessary and if would be, would be insufficient.

Keywords: Clash of Civilizations. Samuel Huntington. Edward Said. Islã. Region.

Introdução

Após a segunda Guerra Mundial, o mundo se encontrou polarizado entre duas grandes potências mundiais, duas das vencedoras da Guerra: Estados Unidos da América (EUA) e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). Este período pós-guerra foi caracterizado pela disputa econômica, ideológica e, principalmente, bélica entre as duas potências. Chamamos esse período de Guerra Fria. Foi um período no qual todos os holofotes do Ocidente estavam voltados para a URSS e, para os ocidentais, o Oriente se resumia à URSS.

*Graduando em Filosofia pela Universidade Federal de Sergipe (UFS), membro da equipe O Manguezal - Revista de Filosofia e integrante do Grupo de Estudos de Filosofia da Linguagem da UFS (GEFILUFS). E-mail: marcos.deyvinson@hotmail.com

Com o fim da Guerra Fria em 1991, toda a dinâmica global – que antes era explicada pelo conflito ideológico entre capitalistas (EUA) e comunistas (URSS) – precisou ser explicada por meio de novos dados e de uma nova visão de mundo. O mundo não era mais reduzido a duas posições ideológicas e a duas potências. Mais minúcias apareceram para cumprir o papel explicativo da nova dinâmica global. Samuel P. Huntington foi um dos teóricos que propôs uma nova perspectiva para a interpretação das relações internacionais, o choque civilizacional.

Em 1993, Huntington publicou um artigo intitulado *O choque das civilizações?*. Neste artigo, o autor defendeu que, após o fim da Guerra Fria, os novos conflitos globais poderiam ser mais bem entendidos a partir da noção de civilização e cultura, pois os novos conflitos seriam de civilizações contra outras civilizações, não mais de ideologias ou economias. Para tal teoria, Huntington utiliza as noções de ‘Civilização’ e ‘Região’. É a partir delas que o autor tentará mostrar que o mundo pós Guerra Fria é dividido em oito grandes civilizações e que todos os conflitos futuros serão entre elas, dando enfoque ao ‘novo inimigo’ do Ocidente, o islã, ou melhor o ‘novo inimigo’ dos EUA.

A primeira parte deste artigo servirá para expor os pontos principais da teoria do choque das civilizações, a fim de que, a partir da compreensão deles, as críticas que serão apresentadas posteriormente se façam inteligíveis.

A segunda parte do artigo tratará de expor alguns problemas da teoria de Huntington concernentes à sua noção de região – conceito geográfico amplamente debatido na história da disciplina de Geografia. Para tais comentários, usaremos um artigo de Finelli *et al* sobre o mesmo assunto, contudo, tentaremos ir além dos autores, classificando a noção de região que Huntington utiliza em *O choque das civilizações?*.

A teoria do choque das civilizações sofreu várias críticas desde que foi apresentada e uma das mais relevantes é a que foi feita pelo escritor de *Orientalismo*, Edward Said – haja vista que é um escritor que já trabalhava há algum tempo com cultura e civilização islâmica, que fora apontada por Huntington como sendo a civilização a ser combatida. O escritor tece críticas à noção de civilização apresentada por Huntington, uma das noções centrais da sua teoria. Esta crítica será apresentada na

segunda parte deste texto e será mesclada com comentários meus e algumas aproximações dos conteúdos com nossa realidade brasileira.

Divisões das civilizações segundo Huntington

Samuel Huntington defendia, com sua teoria do choque das civilizações, que o mundo pós Guerra Fria seria “um mundo de sete ou oito civilizações principais [cada uma ocupando uma região do planeta]. Os aspectos comuns e as diferenças moldam os interesses, os antagonismos e as associações dos Estados” (DIAS, 2008, p. 2). É necessário, portanto, estabelecer os critérios que definem cada civilização para que seja viável uma discussão sobre a possibilidade de uma civilização nos moldes de Huntington.

Huntington nos apresenta cinco observações acerca do termo ‘civilização’, que podemos considerar o conceito chave de todo o seu pensamento. Para começar, diz Dias (2008), o cientista político contrapõe dois possíveis significados da palavra ‘civilização’, pois “há uma distinção entre civilização, no singular, e civilização no plural” (HUNTINGTON, 1997, *passim*). O primeiro deles – que o autor chama de ‘civilização’ no singular – é aquele que se opõe a ‘bárbaro’, logo é o significado que dá origem ao adjetivo ‘civilizado’, o homem da cidade. O segundo significado é mais amplo, considera que civilização é um termo que designa vários povos diferentes⁶⁰, não seria um adjetivo que distingue onde cada povo vive ou que tipo de cultura ele tem, mas, ao invés disso, designaria uma pluralidade cultural. Desse modo, por exemplo, o primeiro significado do termo era o que os europeus aplicavam a si próprios para se distinguirem dos índios: “Nós, europeus somos civilizados (refinados, cultos, vivemos em cidades; e eles, os índios, são bárbaros/selvagens” – assim era como os europeus viam a si mesmos, um prova disso era o modo como tratavam e enxergavam os índios na Modernidade. No segundo modo de significar a palavra, podemos ter o seguinte exemplo extremo: “Os alienígenas que chegaram à Terra são de uma civilização completamente diferente”, neste caso, ‘civilização’ significa um outro conjunto de costumes e modos de ser. Neste segundo caso, podemos traçar um paralelo e afirmar

⁶⁰ Inclusive, acho que poderíamos dizer que este seria um termo que substituiria o termo ‘civilização’ sem perdas conceituais.

que o estudo de civilizações seria o que Voltaire entendia por História, ou seja, uma investigação acerca dos costumes de certos povos⁶¹.

O segundo aspecto da civilização, segundo Dias (2008), é que ela não se confunde com unidade política, mas, antes disso, uma civilização seria uma unidade cultural, que seria bem mais amplo que uma unidade política. Se a civilização se reduzisse à unidade política, então cada país, por si só, seria sua própria civilização e, assim, não haveria motivo para uma nova ordenação mundial se continuaríamos com a mesma divisão, só que numa perspectiva diferente. Huntington, então, nos diz que civilização “é uma entidade cultural [...]. Civilização e cultura se referem, ambas, ao estilo de vida em geral de um povo” (HUNTINGTON, 1997, *passim*). Fazendo isso, ele pode tanto estender o domínio de uma civilização para os mais variados Estados, como faz com a maioria quanto dividir um só Estado em várias civilizações sem que haja contradição alguma em seu sistema. É uma boa saída, contudo, não temos certeza sobre a possibilidade dessa unidade cultural que será buscada⁶².

Outra entidade que não se confunde com a civilização é a raça. Até aqui, estamos definindo a civilização por uma via negativa, ou seja, estamos estabelecendo os limites que quando ultrapassados não representam a ideia de civilização que queremos expor. Huntington afirma que a raça não é suficiente para individualizar um grupo de pessoas o suficiente para caracterizar uma civilização, visto que “as distinções cruciais entre os grupos humanos se referem a seus valores, crenças, instituições e estruturas sociais, não o seu tamanho físico, formato da cabeça e cor da pele” (HUNTINGTON, 1997, p. 47). Consequentemente, imaginamos, seria possível falar em descendentes de asiáticos que são ocidentais, filhos de árabes que, por crescerem no ocidente, introduziram-se no conjunto de crenças ocidentais também deveriam ser considerados orientais.

O quarto e último aspecto levantado por Dias (2008), mostra-nos outros elementos por meio dos quais poderíamos caracterizar as civilizações. Embora Huntington considere a Religião como fator mais importante – pois ela é a criadora e disseminadora de crenças e costumes entre os povos –, ele afirma que a civilização

⁶¹ Tal concepção de História pode ser encontrada em *A Filosofia da História*.

⁶² Este é exatamente o ponto da crítica feita por Edward Said (2001).

também pode ser “definida por elementos objetivos comuns, tais como língua, história, religião, costumes, instituições e pela auto-identificação subjetiva das pessoas” (HUNTINGTON, 1997, p.48). Neste momento, Huntington nos dá a possibilidade de tornar falsa a sua teoria – ao menos o que concerne à divisão das civilizações –, pois ele diz que estes fatores agora apresentados são objetivos, desse modo, se algum outro investigador analisar os mesmos aspectos, deverá, de maneira necessária, chegar às mesmas conclusões.

Portanto, para fins didáticos, poderíamos sintetizar a tese das civilizações da seguinte maneira: Uma civilização é um conjunto de pessoas unido por laços ainda mais fortes que os raciais-sanguíneos, pois a civilização une essas pessoas pelas suas crenças, costumes, história, relações sociais, instituições e língua. Esses laços são mais fortes que o sanguíneo, porque uma vez que o indivíduo seja criado dentro destes determinados aspectos, é impossível que ele participe de (integre-se a) outra civilização, enquanto que os laços biológicos podem ser esquecidos, omitidos ou nem levados em consideração, sem que isso cause algum estranhamento ou problema.

A partir dessa definição de Civilização⁶³, o cientista político divide o mundo pós Guerra Fria em oito regiões, cada uma correspondente à sua respectiva civilização. O possível problema na noção de ‘região’, em Huntington, será tratado na seção que se segue.

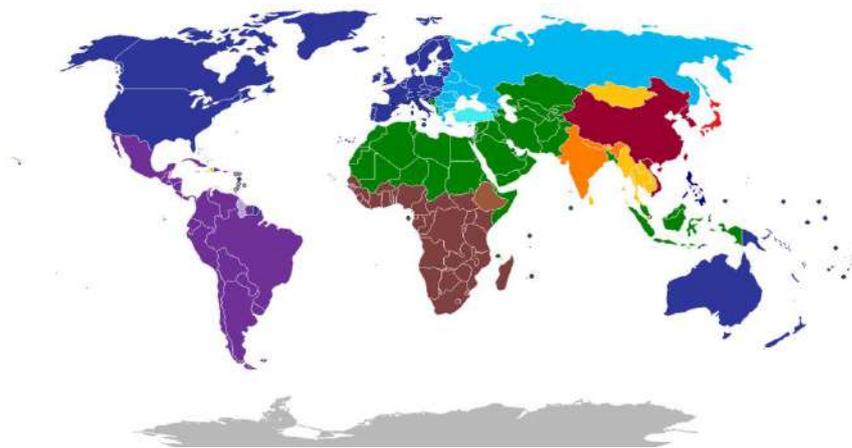


Imagem retirada da Internet.

⁶³ A partir daqui utilizarei iniciais maiúsculas por se tratar de um termo técnico que já foi definido.

Essa ilustração mostra como foi pensada a divisão das civilizações por Huntington.⁶⁴

Problema da Região

De acordo com Finelli *et al* (2014), a noção de ‘região’ na Geografia é um dos assuntos mais discutidos desde o início da disciplina como tal, desde o século XIX, quando a Geografia foi apartada da Filosofia. Finelli *et al* (2014) nos apresenta quatro noções diferentes de ‘região’ para exemplificar quão amplo é esse campo da Geografia que fora utilizado, mas pouco fundamentado por Samuel Huntington.

Em primeiro lugar, é mister deixar explícito que à noção de ‘região’ sempre estará ligada a ideia de espaço, ou seja, uma região sempre é um espaço. A discussão, portanto, não orbita acerca da natureza da região, mas acerca dos aspectos que fazem uma região uma, em outras palavras, o que distingue uma região de todas as outras. Quatro respostas nos são oferecidas pelos autores, cada uma delas referente a um período do desenvolvimento da Geografia: (1) Região natural, (2) Região do possibilismo ambiental, (3) Região da Nova Geografia e (4) Região da Geografia Crítica.

O primeiro tipo de região está associado ao determinismo ambiental – tese que defende que as ações, os costumes e o desenvolvimento tecnológico do ser humano é condicionado pelo ambiente no qual ele vive⁶⁵. Por exemplo, diriam que os Neandertais começaram a utilizar roupas por conta das condições climáticas desfavoráveis, uma tese razoável. Por conseguinte, para os defensores dessa tese, região é

parte da superfície da Terra, dimensionada segundo escalas territoriais diversificadas, e caracterizadas pela uniformidade resultante da combinação ou integração em área dos elementos da natureza: o clima, a vegetação, o relevo, a geologia e outros adicionais que diferenciariam ainda mais cada uma destas partes. Em outras palavras, uma região natural é um ecossistema onde seus elementos acham-se integrados e são interagentes. (CORRÊA, 2000, p.12 *apud* FINELLI *et al*, 2014, p. 712).

⁶⁴ Azul escuro: Civilização ocidental; Azul claro: Civilização ortodoxa; Verde: Civilização islâmica; Roxo: Sub-civilização latino-americana; Bordô: Civilização chinesa; Amarelo: Civilização budista; Laranja: Civilização hindu; Marrom: Civilização africana e em Vermelho: Civilização Japonesa.

⁶⁵ Cf. https://en.wikipedia.org/wiki/Environmental_determinism.

A partir da Região natural, é possível estabelecer regiões que distinguem-se umas das outras por fatores unicamente naturais, como mencionado acima, “o clima, a vegetação, o relevo, a geologia e outros”. Desse modo, não poderíamos fazer um rearranjo regional que ficasse semelhante ao que fora feito por Huntington a partir desta noção de espaço, visto que, por exemplo: no Brasil, temos vários climas diferentes, além de vegetações diferentes, relevos e geologia também, de acordo com esta noção de região natural não teríamos como pertencer à mesma região, contudo, para o americano, toda a América Latina é uma só civilização/região⁶⁶. Portanto, sabemos, desde já, que essa não pode ser a noção de região defendida por Huntington.

A segunda noção segue uma tese que nega o determinismo ambiental, a saber, o possibilismo ambiental. No possibilismo ambiental, a função da natureza não é determinar o indivíduo sujeito a ela fisiologicamente e psicologicamente, mas apenas a de “oferecer as possibilidades que permitiriam ao homem se apropriar de determinadas técnicas e hábitos” (FINELLI *et al*, 2014, p. 713). Então, nessa concepção possibilista, o ser humano não é totalmente determinado pela natureza, logo teremos um maior foco na relação homem-natureza. O ser humano possui certa liberdade inclusive para com a natureza.

A região geográfica assim concebida é considerada uma entidade concreta, palpável, um dado com vida, supondo, portanto uma evolução e um estágio de equilíbrio. Neste raciocínio, chegar-se-ia à conclusão de que a região poderia desaparecer. Sendo assim, o papel do geógrafo é o de reconhecê-la, descrevê-la e explicá-la, isto é, tornar claros os seus limites, seus elementos constituintes combinados entre si e os processos de sua formação e evolução. (...) No processo de reconhecimento, descrição e explicação dessa unidade concreta, o geógrafo evidenciava a individualidade da região, sua personalidade, sua singularidade, aquela combinação de *fenômenos naturais e humanos que não se repetiria*. (CORRÊA, 2000, p.15 *apud* FINELLI, 2014, p. 713, grifo nosso).

Como vemos, nesse tipo de região, os fenômenos causados pelos seres humanos já são contabilizados enquanto fenômenos individualizantes daquele espaço. Como consequência disso, teríamos a possibilidade de dizer que uma região é diferente da outra levando em conta, além das qualidades naturais, a mudança causada pelo homem.

⁶⁶ Pode parecer que estamos confundindo Civilização com região, mas na verdade estou colocando um na dependência do outro. A Civilização ocupa determinado espaço, então como sabemos qual e quanto espaço cada Civilização ocupa ou deveria ocupar? Estou procurando os critérios para determinar essa divisão espacial.

Contudo, ainda não parece ser a definição defendida por Huntington, visto que, em momento algum, ele menciona a natureza como critério para alguma divisão. Ao contrário, no caso da Civilização, ele argumenta contra a unidade natural de uma civilização – que seria através da genética.

A Nova Geografia foi uma corrente geográfica bastante influenciada pelo positivismo lógico, portanto, é de se esperar um maior grau de objetividade na determinação das regiões. Os geógrafos defensores dessa Geografia fundamentavam as distinções espaciais das regiões a partir da estatística, pois, assim, qualquer outro investigador que fizesse a mesma pesquisa, deveria chegar à mesma conclusão. Esta linha de pensamento parece-nos lembrar, um pouco, a de Huntington, mas é puro engano, o único traço similar entre ela e o pensamento do norte-americano é a pretensão de objetividade dos resultados. Para tais geógrafos,

Se as regiões são definidas estatisticamente, isto significa que não se atribui a elas nenhuma base empírica prévia. São os propósitos de cada pesquisador que norteiam os critérios a serem selecionados para uma divisão regional. Se a intenção é definir regiões climáticas, utilizam-se então informações pertinentes ao clima; no caso de elas serem agrícolas, fontes relacionadas seriam usadas. (CORRÊA, 2000, p.18 *apud* FINELLI *et al*, 2014, p. 713-714).

Ainda que pareça possível que Huntington faça uso dessa noção de região, podemos argumentar que ele não utiliza estatísticas para estabelecer uma divisão regional. Ele não apresenta dados numéricos sobre quaisquer aspectos que utiliza para defender a divisão da população mundial em civilizações. Contudo, concordaríamos que esta é uma noção que seria conveniente, pois teria maior grau de precisão e se delimitaria bem o que está sendo levado em conta para a divisão regional.

A quarta noção de região, finalmente, surgiu para se contrapor à supracitada, a saber, para se contrapor à Nova Geografia. A Geografia Crítica aparece retirando o máximo de objetividade da disciplina. A partir disso,

O método regional de cunho dialético desse paradigma evidencia o esforço de vários autores no intuito de produzir pesquisas que definissem o posicionamento eminentemente político e social dos autores nas pesquisas, em detrimento do modelo anterior que apontava para a possibilidade de resultados que não fossem passíveis de subjetividade. (FINELLI, 2014, p. 714).

Com isso, podemos vislumbrar uma possível base para o pensamento de Huntington acerca das regiões, pois é fácil perceber que a teoria do choque das civilizações é totalmente engajada e que o autor, embora tente objetivar suas teses, o faz com dificuldade. Portanto, argumentamos a favor de que o americano concorda que

As desigualdades que aparecem [nas regiões] caracterizam-se pela combinação de aspectos distintos dos diversos momentos da história do homem. Isto resulta no aparecimento de grupos também distintos ocupando específicas parcelas da superfície da Terra, e aí imprimindo suas próprias marcas, a paisagem, que nada mais é que uma expressão de seus modos de vida. (CORRÊA, 2000, p.23 *apud* FINELLI *et al*, 2014, p.714).

Conseqüentemente, temos, como chamamos atenção anteriormente, uma noção de região totalmente dependente de fatores humanos. De acordo com ela, o Homem não é, em grau algum, determinado pela natureza e, desse modo, a região em que vive uma determinada Civilização aparentará aspectos distintivos desta mesma Civilização. Assim, por exemplo, a região nordeste brasileira tem características próprias que não são da ordem do natural, mas da ordem da modificação humana. O nordeste, neste exemplo, teria características que demonstram, de alguma maneira, o modo de vida da Civilização que vive ali. Embora estejamos olhando para este exemplo do nordeste brasileiro, Huntington trata de maneira mais geral, pois “suas” Civilizações abrangem vários países que, pensamos nós, têm Civilizações e Regiões díspares.

Problema da Civilização

Vimos na primeira parte desse texto que Huntington define Civilização como uma unidade cultural (envolvendo história, língua, religião etc.). Para muitos críticos, esta é uma visão simplista de Civilização, a saber, pensar que é possível encontrar alguma unidade tão geral quanto a buscada por ele. Entre estes críticos, está o palestino escritor da obra *Orientalismo*, Edward Said.

Said escreveu um pequeno texto intitulado *Choque das ignorâncias* e publicou em Português pela Folha de São Paulo no ano de 2001. Para quem já conhecia a obra de Samuel Huntington e a de Said, pelo título já era esperado o que estava por vir.

O ensaísta palestino começa sua crítica à pretensão que o americano tem de transformar as Civilizações em uma entidade estática, ou seja, não considera a dinâmica intra-civilizacional, se nos permitirmos o termo. Diz Said que

Na realidade, Huntington é um ideólogo – alguém que quer transformar “civilizações” e “identidades” em algo que elas não são, entidades estanques e fechadas, destituídas das múltiplas correntes e contracorrentes que animam a história humana e que, ao longo dos séculos, tornaram possível que essa história não apenas contenha guerras de religião e conquista imperial, mas que também seja feita de intercâmbios, fertilizações cruzadas e partilhas. (SAID, 2001, *WEB*).

Atacando o norte-americano chamando-o de ‘ideólogo’, Said quer dizer que o que Huntington está fazendo na teoria do choque das civilizações é nada mais do que ignorar a realidade complexa das civilizações para resolver problemas complexos a partir de soluções simplistas (SAID, 2001, *WEB*). Como ele mostra na citação escolhida, as Civilizações desde sempre são orgânicas, elas possuem uma dinâmica intrínseca que as permite modificarem-se ao longo da história – fato que Huntington parece discordar quando afirma que o Islã sempre, desde o medievo, pelo menos, foi inimigo do Ocidente.

Said também tece críticas à divisão das Civilizações, pois, para ele, não há homogeneidade suficiente dentro de cada povo para chama-lo de *uma Civilização*, como pretende Huntington. Sobre a Civilização islâmica, diz Said “Será que ele entrevistou 100 indonésios, 200 marroquinos, 500 egípcios e 50 bósnios para chegar a isso? Mesmo assim, que espécie de amostragem seria essa?” (SAID, 2001, *WEB*). O palestino critica a honestidade intelectual do americano, pois, como é possível se fazer uma tese tão forte de divisão civilizatória envolvendo o mundo inteiro sem que se façam as pesquisas de campo adequadas para perceber todas as nuances de cada povo? Não demora até percebermos as limitações dessas delimitações civilizatórias. Tomemos como exemplo nossa suposta Sub-Civilização Latino-americana. O que poderíamos pensar que há de comum entre brasileiros e argentinos? Não compartilhamos idioma nem história, pois mesmo ambos sendo colonizados, nossas colônias vieram de lugares diferentes. As culturas são estranhas umas às outras, pois nós temos heranças africanas, tupi-guarani (o que sobrou), holandesa (se é que sobrou alguma da expedição feita para o nordeste) e portuguesa; enquanto que eles possuem heranças dos povos dos Andes e da Espanha.

Alguém poderia falar que a Religião é comum, porém, com tanta influência de povos diferentes e com o crescimento de outras vertentes de Cristianismo surgindo no Brasil, nem isso é o suficiente para nos identificar aos nossos vizinhos. Até o clima nosso é bastante diferente. Se olharmos bem para o Brasil, veremos uma fragmentação identitária da nação de norte a sul – não é atoa que, por exemplo, a relação dos sulistas com a comida do nordeste é parecida com a relação que eles têm com a comida japonesa, ou seja, é algo que pertence ao outro e me é estranho. Portanto, não precisamos ir muito longe para enxergar o quão simplista é a visão de Huntington sobre as Civilizações.

Ademais, outro ponto bastante pertinente da crítica de Said é o crescimento de umas Civilizações dentro das outras, em outras palavras, uma Civilização não é delimitada pela Região, como vimos que Huntington compreende. O exemplo que Said nos dá é o crescimento dos povos islâmicos em países supostamente ocidentais⁶⁷:

Pense nas populações atuais da França, Itália, Alemanha, Espanha, Reino Unido, EUA e até mesmo Suécia e você será obrigado a admitir que o islã já não se encontra apenas na periferia do Ocidente, mas em seu centro. (SAID, 2001, *WEB*).

O autor palestino vai ainda mais longe e afirma a evidência, ao menos na literatura, da presença dos mulçumanos na Europa desde sempre, diz ele: “O islã está dentro do Ocidente desde o início, como foi obrigado a admitir o próprio Dante, grande inimigo de Muhammad, quando situou o Profeta no próprio coração de seu Inferno” (SAID, 2001, *WEB*).

Podemos dar mais evidências dessa impossibilidade de delimitar as Civilizações em Regiões. Pensemos nos grandes bairros (ou cidades) brasileiros que possuem apenas imigrantes, eles não deixam sua tradição, religião nem língua de lado, apenas mudaram de casa. O mesmo ocorre com muitos brasileiros quando vão morar em outro País. Assim, vemos que a limitação do aprisionamento da Civilização em uma Região é real. Talvez fosse melhor um mapa das Civilizações, se fosse realmente necessário fazê-lo, que dentro de cada Civilização houvesse várias outras, mesmo que um ou alguns pontos de cores diferentes.

⁶⁷ Said morreu em 2003, então não chegou a ver a atual crise de refugiados sírios que estamos enfrentando.

Said, então, conclui que não há necessidade alguma de uma divisão de Civilizações, pois é uma propriedade da Civilização a abertura para mudança através do contato com outras. A teoria do choque das civilizações, diz Said, serve para criar pânico na população e ódio do Ocidente ao Oriente e vice-versa. O ódio criado pode ser exemplificado com um grande caso e outro um pouco menor. O grande caso que podemos usar para evidenciar isso é o ataque ao *World Trade Center*, feito por um grupo terrorista islâmico. O pânico e o ódio criado pela população faz com que ela pense que os islâmicos são os únicos a fazerem coisas desse tipo. Contudo, aqui no Brasil temos atos de terrorismo por parte de Cristãos para com os Umbandistas, por exemplo, as proporções são diferentes, mas as relações são análogas. O pequeno caso ao qual nos referimos, também provocado pelo pânico e o ódio que o ocidente gera em sua população com relação aos islâmicos, é o caso do brasileiro que foi morto no metrô de Londres. A justificativa para sua morte é que ele foi confundido, por conta da sua barba, com um mulçumano que estava sendo perseguido. O ódio é tamanho que as pessoas se deixam levar, como é esperado, pelas paixões e pela aparência.

Considerações finais

Por fim, o artigo apresentou, grosso modo, a divisão feita por Huntington e seus pressupostos básicos, como, por exemplo, a sua noção de Civilização. Civilização enquanto uma entidade que representa a unidade cultural e que está para além da raça e do Estado.

Se antes não tínhamos ideia alguma de quais critérios eram tomados por Huntington para dividir as Regiões pertencentes a cada Civilização, agora temos em mente que são critérios relacionados pura e simplesmente ao humano – em outras palavras, critérios relacionados a fatores humanos. Numa parte o pesquisador com toda sua carga ideológica e na outra as Civilizações com suas modificações nos espaços nos quais vivem.

A crítica de Edward Said à noção de Civilização que Huntington defende é bastante incisiva, como vimos, e, praticamente, joga a teoria do choque das civilizações à obsolescência. Said vê algumas consequências sutis da teoria de Huntington, como o aspecto do pânico e do ódio criado de ambos os lados, Ocidente e Islâmicos. O tom com

o qual Huntington apresenta sua teoria é uma mistura de profecia com declaração de Guerra, pois após rotular as populações e afirmar que as guerras serão entre elas, afirma também que será uma Guerra do Ocidente com o resto, além de afirmar algumas vezes a superioridade do Ocidente para com o restante do mundo.

Referências Bibliográficas

COLON, Leandro. **Documentos de Jean Charles reforçam que morte poderia ter sido evitada**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2015/06/1645109-documentos-de-jean-charles-reforcaram-que-morte-poderia-ter-sido-evitada.shtml>> Acesso em: 01/03/2018.

DIAS, Tatiana S. de A. **O choque de Civilizações na Política Internacional Contemporânea**. 2008. Dissertação (Especialização em Relações Internacionais) – Universidade de Brasília, Brasília.

FINELLI, Ramon. M.G.; RANGEL, Bruno de A.; SILVA, Leonardo L. S. “Contestando Regionalizações culturais: A crítica de Edward Said à regionalização do choque de Civilizações de Samuel Huntington”. In: **Anais do I Congresso Brasileiro de Geografia Política, Geopolítica e Gestão do Território, 2014**. Porto Alegre: Editora Letra1; Rio de Janeiro: REBRAGEO, 2014.

G1. **Menina vítima de intolerância religiosa diz que vai ser difícil esquecer pedrada**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>> Acesso em: 01/03/2018.

HUNTINGTON, Samuel. **O Choque das civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

SAID, Edward. **Choque de Ignorâncias**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft1710200128.htm>> Acesso em: 01/03/2018.

VOLTAIRE. **A filosofia da história**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

WIKIPÉDIA. **Environmental determinismo**. Disponível em: <https://en.wikipedia.org/wiki/Environmental_determinism> Acesso em: 01/03/2018.

**TECNOLOGIA, TRABALHO E REVOLUÇÃO: ESTUDO SOBRE O
PROGRESSO TECNOLÓGICO NO MUNDO DO TRABALHO, A PARTIR DE
HERBERT MARCUSE⁶⁸**

Renê Ivo da Silva Lima*

Resumo: O artigo tem como objetivo apresentar, segundo o pensamento de Herbert Marcuse, algumas implicações sociais do desenvolvimento tecnológico no processo social de produção das sociedades industriais avançadas. Como referência principal utilizamos o segundo capítulo do livro *O homem unidimensional* intitulado de “O fechamento do universo político”. O problema que esta pesquisa levanta é o seguinte: quais foram algumas das implicações sociais do progresso tecnológico no modo de produção das sociedades industriais avançadas? O resultado dessa pesquisa é que algumas das implicações sociais do aperfeiçoamento tecnológico no modo de produção das sociedades industriais avançadas foram 1) a mecanização do trabalho; 2) a assimilação e integração das classes antagônicas e 3) a despersonalização da dominação. A conclusão a que se chega é que o surgimento dessas relações sociais contribuiu para integrar a classe trabalhadora à sociedade estabelecida.

Palavras-chave: Mecanização do trabalho; Assimilação e integração das classes antagônicas; Despersonalização da dominação;

**TECHNOLOGY, WORK AND REVOLUTION: STUDY ON
TECHNOLOGICAL PROGRESS IN THE WOLD OF WORK, FROM
HERBERT MARCUSE**

Abstract: The article aims to present, according to the thinking of Herbert Marcuse, some social implications of technological development in the social process of production of advanced industrial societies. As the main reference we use the second chapter of the book *One-Dimensional Man* entitled “The Closure of the Political Universe”. The problem that this research raises is: what were some of the social implications of technological progress in the mode of production of advanced industrial societies? The result of this research is that some of the social implications of technological improvement in the mode of production of advanced industrial societies were 1) the mechanization of labor; 2) the assimilation and integration of the antagonistic classes and 3) the depersonalization of domination. The conclusion to be draw is that the emergence of these social relations contributed to integrate the working class established society.

⁶⁸ Este artigo, aqui com algumas alterações, constitui o segundo capítulo da monografia “Alternativas de superação da sociedade unidimensional em Herbert Marcuse: um estudo sobre *O homem unidimensional*”, de minha autoria, defendida em 2017 sob a orientação do prof. Me. John Karley de Sousa Aquino (IFCE).

* Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista CAPES. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas “Atualidade do Pensamento de Herbert Marcuse”. E-mail: reneivo@hotmail.com.

Keywords: Mechanization of labor; Assimilation and integration of antagonistic classes; Depersonalization of domination;

Introdução

“A teoria só é efetivada num povo na medida em
que é a efetivação de suas necessidades.”
(Marx)

“Para o homem, enquanto homem, nada tem
valor a menos que ele *possa* fazê-lo com
paixão.”
(Weber)

“Fé na filosofia significa a recusa em permitir que
o medo impeça, de algum modo, a capacidade de
alguém pensar.”
(Horkheimer)

A tecnologia⁶⁹ é talvez um dos assuntos mais discutidos da sociedade contemporânea, isso porque é considerada uma das relações sociais mais importantes da sociedade capitalista. Uma das provas de sua importância pode ser demonstrada por meio da forma como a sociedade estabelecida organiza suas relações sociais: estas dependem cada vez mais do progresso tecnológico para perpetuar-se. Vários pensadores se debruçaram e ainda continuam se debruçando sobre o tema da tecnologia com o intuito de apresentar suas capacidades, ou seja, as potencialidades nela contidas.

Dentre os pensadores que tomaram o tema da tecnologia como objeto de seus estudos ou apenas como parte de suas pesquisas, existiram aqueles que viam a tecnologia somente como um fator negativo, exclusivamente como um instrumento de dominação. Por outro lado, houve aqueles que compreenderam a técnica apenas como um fator positivo, unicamente como uma ferramenta que pode contribuir com o progresso da humanidade. Mas houve também alguns filósofos que compreenderam o caráter dialético dessa relação social (tecnologia) e recusaram sua compreensão unidimensional⁷⁰.

⁶⁹ Nesse artigo não fazemos distinção entre os termos “tecnologia”, “técnica” e “progresso tecnológico/técnico”. Aqui esses termos são tratados como sinônimos.

⁷⁰ “Compreensão unidimensional” no sentido do indivíduo que “não consegue perceber como um determinado objeto ou relação social pode se transformar no seu contrário, como uma coisa ruim pode se transformar numa coisa boa. Ser unidimensional significa compreender as coisas numa única dimensão,

É justamente entre esses filósofos que se encontra Herbert Marcuse, este apresenta uma teoria crítica da sociedade unidimensional⁷¹ na qual a tecnologia é “vista como processo social”, para ele a técnica não é um objeto desvinculado da totalidade da realidade e nem muito menos neutra. Na sociedade capitalista o progresso tecnológico está a serviço dos interesses da classe dominante e, nessa perspectiva, a tecnologia contribui para a perpetuação da sociedade existente. No entanto, a compreensão que Marcuse faz do progresso técnico não é pessimista, mas revolucionária, pois percebe que a realidade estabelecida é contraditória e que os objetos que a constituem podem vir a tornar-se os seus contrários, quer dizer, a tecnologia que serve à dominação pode transformar-se na tecnologia que serve à libertação.

Com o intuito demonstrar a importância do pensamento de Marcuse e, por conseguinte, sua contribuição para o tema da tecnologia, este artigo tem como objetivo apresentar algumas implicações sociais do desenvolvimento tecnológico no processo social de produção das sociedades industriais avançadas. O problema que esta pesquisa levanta é o seguinte: quais foram algumas das implicações sociais do progresso tecnológico no modo de produção das sociedades industriais avançadas?

Na sociedade capitalista a tecnologia ajuda a desenvolver obstáculos que reduzem a necessidade de uma revolução social e, por conseguinte, a necessidade de superação dessa ordem social vigente. Assim, o que nos levou a desenvolver essa pesquisa foi a importância de contribuir para esclarecer algumas das dificuldades que impedem a classe trabalhadora de destruir a sociedade capitalista e construir uma sociedade comunista.

Desse modo, na primeira seção desse artigo apresentamos o desenvolvimento do processo de mecanização do trabalho nas sociedades industriais avançadas; na segunda seção expomos o desenvolvimento do processo de assimilação e integração das classes antagônicas e, por fim, no terceiro capítulo apresentamos o desenvolvimento do

compreender o objeto única e exclusivamente como ele está, mas não como ele poderia e deveria ser” (LIMA, 2017, p. 51).

⁷¹ Sociedade unidimensional é a sociedade estabelecida. É a sociedade que tenta integrar toda e qualquer oposição ao modo de vida existente; é a ordem social que tenta absorver toda e qualquer forma de contestação das relações sociais vigentes; é a organização social que tenta refutar toda e qualquer alternativa de construção de uma sociedade qualitativamente diferente.

processo de despersonalização da dominação. A conclusão a qual se chega é que o surgimento dessas relações sociais contribuiu para integrar a classe trabalhadora à sociedade estabelecida.

1 A mecanização do trabalho

Na teoria social de Marx e Engels, a questão da “consciência de classe” é talvez um dos temas mais importantes, fazer com que o proletariado compreenda a necessidade de superar a sociedade capitalista é um ponto fundamental do pensamento marxista, sem consciência revolucionária não há práxis revolucionária. O próprio Marx, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, enfatizou a importância da consciência revolucionária da classe proletária. De acordo com Marx, “a teoria também se torna força material quando se apodera das massas” (MARX, 2013, p. 157).

A revolução só pode se efetivar quando o relâmpago do pensamento revolucionário penetrar no solo ingênuo (na consciência) da classe trabalhadora. Dessa forma, reconhecendo-se como sujeito revolucionário e consciente de sua tarefa revolucionária, o proletariado está preparado para destruir a sociedade capitalista e iniciar a construção da sociedade comunista. Para que esse processo de destruição da opressão e construção da libertação seja efetivado, a organização social vigente precisa ser a causa da opressão daquela classe, esta tem de ser a “negação viva” da realidade estabelecida.

Ser a negação viva da sociedade capitalista significa não aguentar mais as condições de vida existente, quer dizer, significa não conseguir mais viver como instrumento de trabalho explorado, significa não suportar mais exercer um trabalho degradante de 12 a 16 horas por dia⁷² que não satisfaz as necessidades e nem desenvolve as capacidades dos indivíduos da classe trabalhadora. O sentido de negação viva significa a impossibilidade de suportar uma vida de pauperização, pobreza, miséria, em que faltam mesmo as mercadorias de primeira necessidade (comida, roupa e

⁷² Ver ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Tradução de B. A. Schumann. 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010.

moradia). A negação viva da sociedade é o ser humano cuja existência é a negação da propriedade capitalista e do próprio ser humano⁷³.

Portanto, para que a revolução seja realizada e a transformação total do estado de coisas existente venha acontecer, as condições para tal mudança e a consciência dessa alteração devem existir antes da práxis revolucionária, a negação das relações sociais capitalista já deve estar no cérebro da classe trabalhadora. Essa consciência revolucionária antes da revolução é fundamental no que diz respeito à finalidade (emancipação humana) da ação revolucionária, bem como dos meios para se alcançar tais objetivos. Tendo consciência de sua tarefa revolucionária, a classe que faz a revolução recusa toda forma de ação que não esteja relacionada à libertação humana, se protege contra atos desorganizados e inconsequentes de pequenos grupos e adquirem autonomia para fazer acontecer as formas de luta capazes de desenvolver a transição da sociedade capitalista para a sociedade comunista. Essas formas de luta dizem respeito a algumas tarefas que a classe proletária deve exercer:

A teoria marxiana clássica concebe a transição do capitalismo para o socialismo como uma revolução política: o proletariado destrói o aparato *político* do capitalismo, mas conserva o aparato *tecnológico*, submetendo-o à socialização. Há continuidade na revolução: a racionalidade tecnológica, livre das restrições e destruições irracionais, se sustenta e se realiza plenamente na nova sociedade (...) (MARCUSE, 2015, p. 57, grifos do autor).

O aparato político do capitalismo, o Estado, é um produto da sociedade dividida em classes com interesses antagônicos e irreconciliáveis, ele é um órgão que, aparentemente, está acima da sociedade e se afasta cada vez mais dela, sua função é de não permitir que a luta das classes antagônicas tome uma proporção capaz de destruir as próprias classes e a ordem social vigente. Para que não aconteça a catástrofe do aniquilamento dos indivíduos e da realidade estabelecida, “faz-se necessário um poder colocado aparentemente por cima da sociedade, chamado a amortecer o choque e a mantê-lo dentro dos limites da ‘ordem’. Esse poder (...) é o Estado” (ENGELS, 2012, p. 213).

⁷³ “Deve-se insistir na estreita conexão entre os conceitos marxianos de exploração e pauperização a despeito de suas redefinições posteriores, nas quais a pauperização se torna um aspecto cultural ou relativo a ponto de se aplicar também à moradia suburbana com automóvel, televisão etc. ‘Pauperização’ significa a *absoluta necessidade e necessidade* de subverter *intoleráveis* condições de existência e essa necessidade absoluta aparece nas origens de toda revolução contra as instituições sociais básicas” (MARCUSE, 2015, p. 60, nota 15).

Porém, o Estado não é um elemento neutro, sua tarefa não se limita a resguardar os homens e a sociedade, ele é também um aparelho de repressão de uma classe sobre outra classe, mais precisamente um instrumento de dominação brutal do qual a burguesia se serve para oprimir o proletariado. Ainda de acordo com Engels, o Estado é o “Estado da classe dominante e, de qualquer modo, essencialmente uma máquina destinada a reprimir a classe oprimida e explorada” (ENGELS, 2012, p. 221). Esta classe só pode livrar-se desse julgo por meio de uma subversão total das relações sociais estabelecidas, por uma revolução violenta.

A revolução social levada a cabo pela classe trabalhadora deve *abolir*⁷⁴ o aparato político da sociedade capitalista (o Estado burguês). Com esse ato revolucionário, a classe trabalhadora *aniquila* o Estado burguês no sentido de que substitui a “força especial de repressão” do proletariado pela burguesia, por uma “força especial de repressão” da burguesia pelo proletariado. Esse processo de substituição do Estado burguês pelo Estado proletário é um aspecto fundamental da “ditadura do proletariado”, período de transição entre a sociedade capitalista e a comunista. Nesse período, “Os trabalhadores só têm necessidade do Estado para quebrar a resistência dos exploradores (...)” (LENIN, 2010, p. 45), o proletariado, organizado em classe dominante, se utiliza da máquina governamental para destruir completamente as relações sociais capitalistas e impedir a classe dominante de retornar ao controle da sociedade. Marx, na sua *Crítica do programa de Gotha*, não deixou de fazer referência a esse período de transição, estágio necessário à construção da sociedade comunista:

Entre a sociedade capitalista e a comunista, situa-se o período de transformação revolucionária de uma na outra. A ele também corresponde um período político de transição, cujo Estado não pode ser senão a *ditadura do proletariado* (MARX, 2012, p. 43, grifo do autor).

Contudo, a ditadura do proletariado, o Estado proletário, começa a *definhar* quando não houver mais classe burguesa a reprimir, quando a resistência dos capitalistas estiver totalmente quebrada e as oportunidades de chegarem ao poder

⁷⁴ Lenin, no *Estado e a revolução*, utiliza os conceitos “abolir” e “aniquilar” para se referir a destruição do *Estado burguês* pela revolução violenta do proletariado. E utiliza os conceitos “definhar” e “morte” para se referir à *lentidão* e a *espontaneidade* do processo de destruição do *Estado proletário* no estágio de transição (socialismo) entre a sociedade capitalista e a sociedade comunista.

estejam reduzida à zero é que o estágio de transição do capitalismo para o comunismo começa a *morrer*. Desse modo, a primeira fase da sociedade comunista (o socialismo⁷⁵) dá lugar à fase superior da sociedade comunista (o comunismo) e enfim os homens, as mulheres e a sociedade estarão preparados para realizar o princípio: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades”, isto é, poderão satisfazer suas necessidades e desenvolver suas capacidades.

A destruição do aparato político do capitalismo é uma das tarefas a ser exercida pela revolução socialista, a outra tarefa está relacionada ao aparato tecnológico. Este não é destruído pela revolução, pelo contrário, é por ela conservado; os meios de produção (o aparato tecnológico) são submetidos à socialização, eles não são mais propriedade privada da classe burguesa, são propriedade comum dos membros da classe proletária. A classe trabalhadora organiza e direciona os instrumentos de produção para a conquista de seus próprios interesses, para o desenvolvimento da emancipação humana.

Dessa forma, as forças produtivas não estão mais restritas a conquistar os objetivos da classe burguesa, não estão mais organizadas e dirigidas para satisfazer os interesses dos capitalistas, quer dizer, não visam mais a busca desenfreada pelo lucro; sob o controle dos proletários a sua finalidade é alterada. A revolução violenta quebra as barreiras que restringe o livre desenvolvimento dos meios de produção e agora a sua prioridade é a satisfação das necessidades básicas e o aprimoramento das potencialidades dos trabalhadores. Quanto mais o proletariado toma parte na gestão dos instrumentos de produção, tanto mais constroem as condições da sua libertação.

⁷⁵ “(...) a diferença entre o socialismo e o comunismo é clara. Ao que se costuma chamar socialismo Marx chamou a ‘primeira’ fase ou fase inferior da sociedade comunista. Na medida em que os meios de produção se tornam propriedade comum, pode aplicar-se a palavra ‘comunismo’, contanto que não se esqueça que é esse um comunismo incompleto. O grande mérito da exposição de Marx é também continuar fiel à dialética materialista e à teoria da evolução, considerando o comunismo como alguma coisa que nasce do capitalismo, por via de desenvolvimento. Em lugar de se apegar a definições escolásticas, artificiais e imaginárias, a estéreis questões de palavras (o que é o socialismo? O que é o comunismo?), Marx analisa o que se poderia chamar de degraus da maturidade econômica do comunismo” (LENIN, 2010, p. 118). As principais características do socialismo são: 1) socialização dos meios de produção; 2) necessidade do Estado proletário (ditadura do proletariado) e 3) igualdade da quantidade de trabalho. As principais características da sociedade comunista são: 1) extinção do Estado e das classes sociais e 2) livre desenvolvimento das necessidades e capacidades dos indivíduos (realização do princípio: “De cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades!”).

Segundo Marcuse, “Com certeza Marx sustentou que essas organização e direção do aparato produtivo pelos ‘produtores imediatos’ introduziriam uma mudança *qualitativa* na continuidade técnica: a saber, a produção para a satisfação de necessidades livremente desenvolvidas” (MARCUSE, 2015, p. 58). Entretanto, na sociedade unidimensional, a racionalidade técnica⁷⁶ está integrada no aparato técnico produtivo e, por conseguinte, está presente em todas as dimensões da existência – pública e privada. A tecnologia impõe os padrões de pensamento e comportamento da classe dominante. Portanto, a mudança qualitativa dos meios de produção tecnológicos não pode limitar-se a uma alteração da sua organização e direção, mas precisa ser uma transformação da própria estrutura tecnológica.

E tal mudança *pressuporia* que as classes trabalhadoras estão alienadas desse universo em sua própria existência, que sua consciência é aquela da impossibilidade de continuar a existir nesse universo, então que a necessidade por mudança qualitativa é uma questão de vida ou morte. Logo, a negação existe *antes* que a própria mudança, a noção que as forças históricas libertadoras se desenvolvem *dentro* da sociedade estabelecida é um dos pilares da teoria marxiana (MARCUSE, 2015, p. 58, grifos do autor).

Mas é justamente essa consciência revolucionária que as sociedades industriais avançadas – através do fornecimento de um elevado padrão de vida – estão conseguindo reduzir, é exatamente esse pensamento negativo, que recusa as formas de dominação e cria os modos de libertação que a sociedade estabelecida está conseguindo atrofiar. A ampliação do consumo de mercadorias para um número cada vez maior de pessoas torna os indivíduos conformados ao estado de coisas vigente. O conformismo barra o desenvolvimento da imagem de um mundo qualitativamente diferente.

Assim, sob a influência dessa produtividade “todo-poderosa”, a classe trabalhadora está sofrendo uma transformação decisiva, essa mudança está diretamente relacionada com a nova constituição do processo social de produção, ela está ligada às alterações pelas quais o aparato produtivo teve de passar a partir do desenvolvimento da

⁷⁶ Nas sociedades industriais avançadas o aprimoramento da tecnologia desenvolveu uma racionalidade tecnológica que está presente em todas as dimensões da existência humana, inclusive na dimensão do trabalho. Essa racionalidade é um modo de pensar que está direcionado para a conquista de determinados objetivos, estes interesses não são as aspirações de todos os indivíduos, mas apenas de uma minoria. A racionalidade tecnológica é um instrumento de dominação dirigido para impor os fins determinados pela classe dominante. Para uma discussão mais detalhada sobre o tema ver o trabalho de monografia “Alternativas de superação da sociedade unidimensional em Herbert Marcuse : um estudo sobre *O homem unidimensional*”.

sociedade existente. Um dos fatores que contribui para essa transformação é a mecanização do trabalho. Segundo Marcuse, “A mecanização está reduzindo crescentemente a quantidade e a intensidade de energia física despendida no trabalho” (MARCUSE, 2015, p. 59).

Nas sociedades industriais avançadas, o desenvolvimento da tecnologia introduziu no processo de produção mudanças até então desconhecidas, a invenção de novas máquinas e o aperfeiçoamento dos antigos instrumentos de produção mudaram o modo de trabalho a ser executado. Desse modo, o trabalho físico está sendo substituído pelo trabalho mental, a atividade a ser exercida não depende mais única e exclusivamente da força corporal, agora ela depende em grande parte do “esforço mental”. A tarefa *lógica* ganha cada vez mais espaço no processo de produção daquelas sociedades. Marcuse afirma que,

Dentro do conjunto tecnológico, o trabalho mecanizado, no qual as reações automáticas e semiautomáticas preenchem a maior parte (se não o todo) do tempo de trabalho, permanece, como uma ocupação para toda a vida, uma escravidão exaustiva, imbecilizante e desumana – sempre mais exaustiva por conta do aumento da velocidade do trabalho, controle sobre os operadores de máquinas (em vez do produto), e isolamento dos trabalhadores um dos outros (MARCUSE, 2015, p. 60).

Tal como no século XIX, onde a introdução de máquinas aumentava a quantidade de trabalho, a organização do trabalho nas sociedades industriais avançadas, com sua automatização incompleta, não deixou de ser uma atividade cansativa e monótona, ela ainda é uma tarefa incapaz de desenvolver as capacidades dos trabalhadores. Mas entre a organização do trabalho no século XIX e naquelas sociedades existem diferenças, uma dessas distinções são a automação e a substituição do trabalho físico pelo trabalho mental. Essas diferenças estão estritamente relacionadas e contém seus elementos de dominação e libertação.

A dimensão opressiva da automação está no seu desenvolvimento incompleto, ao qual Marcuse denomina de automação *detida*. Para o filósofo, a forma de trabalho exaustivo “é expressiva da automação *detida, parcial*, da coexistência de setores automatizados, semi--automatizados e não automatizados dentro da mesma fábrica (...)” (MARCUSE, 2015, p. 60). Esse processo de automação reforça ainda mais o aspecto

opressivo da labuta (trabalho exaustivo), pois ele não diminuiu a quantidade de trabalho, pelo contrário, a labuta aumentou significativamente. Isso se expressa tanto pelo aumento da carga horária de trabalho quanto pelo aumento da tarefa exigida num determinado tempo, bem como pelo aumento da velocidade do movimento das máquinas.

Na nova configuração do trabalho, onde predomina o esforço mental, o raciocínio lógico, a manutenção técnica, etc., o trabalho não acaba na indústria, no escritório, ele se estende, na maioria das vezes, para além do local de trabalho, para casa do trabalhador, até a sua moradia. O programador de sistemas operacionais de uma determinada indústria, mesmo fora do seu horário de trabalho, deve estar preparado para resolver um problema inesperado no sistema. Ele deve estar atento e conectado 24 horas ao trabalho por meio dos aparelhos celulares dados pela empresa caso haja necessidade de proteger de uma invasão (vírus) ou pane o programa de funcionamento de um ramo específico da empresa.

O trabalhador das sociedades industriais avançadas, nas quais vige a automação parcial, deve ter uma atenção redobrada no que diz respeito a sua atividade na medida em que tem de verificar, ao mesmo tempo, o funcionamento de vários sistemas e programas; tem de redobrar a sua concentração porque agora precisa controlar, simultaneamente, várias máquinas. Ademais, os seus esforços tem de torna-se mais rápidos, posto que a aceleração do movimento das ferramentas de produção exige uma agilidade maior por parte do trabalhador. Esse é o aspecto repressivo da automação incompleta e do trabalho técnico.

A sua tendência libertadora é o resultado da automação total e do trabalho técnico/tecnológico universal, esses dois elementos inseparáveis poderiam criar as condições para reduzir ao mínimo o tempo de trabalho exaustivo e, por conseguinte, liberar os indivíduos da obrigação de executar uma atividade que não lhes apetece. Esses elementos são essenciais para construção do tempo livre, a dimensão na qual as pessoas não fariam do trabalho e da vida um simples meio de ganhar a própria vida. Na dimensão do tempo livre a vida e o trabalho seriam fins em si mesmos.

No entanto, com a reconfiguração do trabalho nas sociedades industriais avançadas, o modo de trabalhar é alterado, o trabalhador não é mais o ser que transforma a natureza através do instrumento de produção, este conduz todo o processo de trabalho, é a máquina que dá as ordens: o botão que deve ser apertado, o programa que deve ser iniciado, etc. Nesse processo de trabalho, o trabalhador perdeu sua posição inicial, ativa, que o permitia alterar a natureza, a posição que ocupa agora é intermediária, ele apenas vigia a máquina trabalhando⁷⁷. Assim, a autonomia do trabalhador é reduzida, sua criatividade é impedida de se desenvolver.

Enfim, o trabalhador torna-se uma máquina, um instrumento mediador de um sistema de máquinas automático, ele “aparece não mais como aquele que utiliza os meios de produção e os orienta para determinados fins, mas ele se torna o órgão de uma coisa que se move fora dele, de um sistema automático” (PISANI, 2006, p. 603). Essa reorganização do trabalho altera o comportamento e a posição do trabalhador dentro do processo social de produção, a mecanização transformou a deformação do corpo em *estresse* e ampliou a atividade técnica (colarinhos-brancos), cuja remuneração é bem melhor que as dos trabalhadores comuns (colarinhos-azuis). Com isso, o trabalho parece perder o seu caráter degradante, fazendo desaparecer pouco a pouco a noção de que a classe trabalhadora é a “negação viva” da sociedade capitalista. Dessa maneira, Marcuse afirma que

O trabalhador organizado nos setores avançados da sociedade tecnológica vive sua negação menos perceptivelmente e, como os outros objetos da divisão social do trabalho ele está sendo incorporado à comunidade tecnológica da população administrada (MARCUSE, 2015, p. 60).

2 Assimilação e integração das classes antagônicas

Outro elemento que contribui de maneira decisiva com a redução da consciência crítica da classe trabalhadora nas sociedades industriais avançadas é a assimilação e integração das classes antagônicas. A tendência assimiladora – que também é um dos produtos da reconfiguração do mundo do trabalho – está diretamente relacionada com a mecanização do trabalho e se expressa através da “estratificação ocupacional”. Esta não

⁷⁷ Ver o artigo “A ‘máquina’ como instrumento de controle na sociedade tecnológica – Herbert Marcuse crítico da tecnologia”, de Marília Mello Pisani, p. 603-4.

se limita mais a dividir as tarefas segundo a habilidade ou força física de um trabalhador para operar uma determinada máquina, agora, a divisão do trabalho também é teórica.

Nos estabelecimentos industriais-chave, a força de trabalho ‘colarinho azul’ declina em relação ao elemento ‘colarinho branco’; cresce o número de trabalhadores fora das frentes de produção. Essa mudança quantitativa se refere a uma mudança ocorrida nos instrumentos básicos de produção (MARCUSE, 2015, p. 61-62).

O trabalhador colarinho azul são os proletários comuns, sem especialização técnica nem diploma universitário, os empregados que utilizam o esforço de seus corpos para operar o maquinário que ainda precisa da ajuda da força física para funcionar, nas indústrias avançadas eles estão perdendo espaço para o elemento colarinho branco. Estes são os trabalhadores com formação técnica e acadêmica, os funcionários que utilizam o esforço mental, os administradores do processo de produção. Eles são os que planejam os melhores meios para se chegar aos fins predeterminados e impostos pela classe dominante.

Com o desenvolvimento das sociedades industriais avançadas, a mecanização do trabalho e a substituição progressiva da atividade física pela mental, desenvolve-se ao mesmo tempo uma divisão do trabalho entre colarinho azul e colarinho branco e, à medida que progride a mecanização, diminui a quantidade de mão de obra empregada na indústria. O proletário sem formação técnica ou acadêmica está se tornando supérfluo, pois a sua tarefa não é mais decisiva para fazer girar a roda do processo de produção. O colarinho azul está perdendo a sua autonomia profissional, a sua posição de controle nas relações de produção.

Nas grandes indústrias do século XIX, onde ainda não existia a automação tal como existe nas sociedades industriais avançadas e nas quais os técnicos, engenheiros, etc. eram apenas uma minoria sem poder de controle sobre o aparato produtivo, os trabalhadores controlavam o processo social de produção. Essa relação direta com os meios de produção era uma das armas do proletariado na luta de classes contra a burguesia, lhe conferia “autonomia profissional”, o poder de parar a produção por meio da greve de massas. Ao desligar as máquinas e cruzar os braços, a classe trabalhadora usava o tempo fora do trabalho para se organizar contra a dominação e exploração imposta pelos capitalistas. No entanto, nas sociedades industriais avançadas, a situação é um pouco diferente.

À medida que a máquina se torna um sistema de ferramentas e relações e então se estende para além do processo individual de trabalho, ela afirma sua maior dominação ao reduzir a “autonomia profissional” do trabalhador e integrá-lo com outras profissões que sofrem e dirigem o conjunto técnico (MARCUSE, 2015, p. 62).

Conforme o trabalho se torna cada vez mais automatizado e, desse modo, depende cada vez mais dos criadores da automação, dos colarinhos brancos, tanto mais a autonomia dos colarinhos azuis é reduzida. Nessas condições, o controle do aparato produtivo pelos trabalhadores técnicos cresce rapidamente, eles adquirem progressivamente o poder de parar com maior facilidade o modo de produção⁷⁸, a greve como instrumento de luta da classe dominada contra a classe dominante depende também da adesão do colarinho branco⁷⁹. Dessa forma “o trabalhador está perdendo a autonomia profissional que fez dele um membro de uma classe distinta dos outros grupos ocupacionais, porque ela personificava a negação da sociedade estabelecida” (MARCUSE, 2015, p. 62).

Assim, a reorganização do trabalho nas sociedades industriais avançadas, por um lado gera “aceleração do trabalho, desemprego tecnológico, fortalecimento da posição de direção, crescente impotência e resignação por parte dos trabalhadores” (MARCUSE, 2015, p. 63). Por outro lado, desenvolve o fenômeno da assimilação das classes antagônicas, a crescente produtividade e eficiência do trabalho tecnológico permite a empresa conferir benefícios aos próprios trabalhadores. Esses benefícios dão a oportunidade de a classe trabalhadora consumir e usufruir de confortos e artigos de luxo semelhantes aos consumidos pela classe dominante, gerando uma semelhança nas necessidades, nas aspirações e no elevado padrão vida entre as classes irreconciliáveis. Essa assimilação milita contra o pensamento e comportamento revolucionário da classe trabalhadora e, por conseguinte, reduz a necessidade de transformação radical do *status quo*. Segundo Marcuse,

⁷⁸ Marcuse afirma que os herdeiros históricos do poder material (meios de produção) são “os estratos que, de maneira crescente, ocupam posições de controle no processo social de produção e que podem detê-lo com maior facilidade: os sábios, os técnicos, os especialistas, os engenheiros, etc. Mas não são mais que herdeiros muito potenciais e muito teóricos, visto que ao mesmo tempo são os beneficiários bem remunerados e satisfeitos do sistema; a modificação de sua mentalidade constituiria um milagre de discernimento e lucidez” (MARCUSE, 1993, p. 10-11, tradução nossa).

⁷⁹ Com isso, não queremos dizer que a classe trabalhadora não é mais o sujeito histórico da transformação social, o sujeito revolucionário; queremos apenas apresentar os obstáculos que impedem a classe trabalhadora de se reconhecer como esse sujeito.

Essas mudanças no caráter do trabalho e dos instrumentos de produção mudam a atitude e a consciência do trabalhador, que se torna manifesta na amplamente discutida ‘integração social e cultural’ da classe trabalhadora com a classe capitalista” (MARCUSE, 2015, p. 63).

Para Marcuse, a assimilação nas necessidades, nos interesses, no padrão de vida e até mesmo na consciência e atitude das classes dominante e dominada começa no interior do próprio local de trabalho, “*na própria fábrica*”. A organização tecnológica do trabalho nas sociedades industriais avançadas, cuja automação aumenta a produtividade e esta, por sua vez, aumenta a lucratividade pôde, justamente pelo aumento do lucro, conceder “vantagens” que atam os trabalhadores à empresa. “A mesma organização tecnológica que contribui para uma comunidade mecânica no trabalho também gera uma interdependência que integra o trabalhador com a fábrica” (MARCUSE, 2015, p. 64).

Prêmios para o melhor funcionário do mês, ou seja, um bônus no salário para o trabalhador obediente e cumpridor das regras da empresa; um jantar por conta da empresa como forma de reconhecimento e recompensa para o empregado mais produtivo ou um final de semana de lazer com tudo pago pela indústria como forma de agradecer o serviço eficiente do “colaborador”. Essas são algumas das vantagens que predem o trabalhador ao trabalho e que o leva a se preocupar com os rumos da empresa. De acordo com Marcuse, nas empresas “avançadas tecnicamente, os trabalhadores mostram até mesmo um sério interesse pela empresa – um efeito frequentemente observado na ‘participação dos trabalhadores’ na empresa capitalista” (MARCUSE, 2015, p. 64).

Os trabalhadores se empenham em ajudar a indústria a crescer, eles são incentivados a apresentarem suas ideias para melhorar ainda mais a produção, os funcionários pensam em novos meios de aumentar o desempenho profissional de seus companheiros. O trabalhador das sociedades industriais avançadas se preocupa cada vez mais com a produção de propostas que possam garantir os seus bons empregos. O medo de perder as vantagens do trabalho desperta-lhes um interesse em aplicar suas inteligências na resolução dos problemas que afetam de maneira negativa a empresa e põe em risco os seus empregos.

Portanto, o fenômeno da integração torna-se um fator fundamental no que diz respeito à mudança no pensamento e comportamento crítico da classe dominada. A integração da classe trabalhadora à ordem social capitalista reduz o pensamento negativo – que recusa as formas de opressão e compreende as alternativas de libertação – e fortalece a emergência do pensamento unidimensional⁸⁰, dificultando ainda mais a passagem da sociedade capitalista para a sociedade comunista, a passagem da dominação para a libertação.

3 A despersonalização da dominação

Outra tendência da organização do trabalho nas sociedades industriais avançadas que contribui para o enfraquecimento do pensamento negativo da classe trabalhadora, dá-se no surgimento do fenômeno da *despersonalização da dominação*. Esta tendência é caracterizada pelo desaparecimento dos agentes de dominação (patrão, dono da fábrica) no interior do local de trabalho, o patrão não ocupa mais uma posição física, palpável, dentro do estabelecimento de trabalho. Essa posição foi substituída pelos administradores da dominação: os gerentes, os supervisores, etc.

O novo mundo do trabalho tecnológico reforça assim o enfraquecimento da posição negativa da classe trabalhadora: esta não parece ser mais a contradição viva da sociedade estabelecida. Essa tendência é reforçada pelo efeito da organização tecnológica da produção sobre o outro lado da parede: sobre a gerência e a direção. A dominação é transfigurada em administração (MARCUSE, 2015, p. 65).

Há uma união entre dominação e administração, a primeira parece transformar-se na segunda, esta parece transformar-se naquela, o patrão deixou de exercer a função de controle, “Os chefes e os proprietários estão perdendo sua identidade como agentes responsáveis; eles estão assumindo a função de burocratas em uma corporativa” (MARCUSE, 2015, p. 65). Nas indústrias do século XIX, o proprietário da fábrica, junto com seu capataz, vigiava constante e diretamente a tarefa do trabalhador dentro do

⁸⁰ “O pensamento unidimensional é aquela forma de pensamento que se recusa a ver as possibilidades para a libertação ou um melhor modo de vida no interior da sociedade presente. No pensamento unidimensional, a ordem presente das coisas é tomado por necessário e fixo. Não há pensamento de uma ordem social alternativa. Um exemplo disto é o modo como o capitalismo segue sem desafios porque as pessoas não o percebem como um desenvolvimento histórico que pode se tornar obsoleto eventualmente” (MARCUSE, 2015, p. 4, nota 2).

local de trabalho. O chefe era a personificação da punição, a pessoa responsável pela imposição do trabalho penoso.

Logo, os patrões “provocavam e puniam o desejo de revolta; a imposição da conformidade era sua função e responsabilidade pessoal” (MARCUSE, 2015, p. 74). O chefe era o agente da exploração, a condição degradante a qual os trabalhadores estavam submetidos era de responsabilidade total de seu patrão, este era o elemento sob o qual a revolta, a insatisfação deveria ser direcionada. Era relativamente fácil reconhecer, identificar quem era o opressor, este estava à vista dos olhos, ao alcance das mãos, era por causa desse membro da classe burguesa que o trabalhador tinha que ganhar a vida de forma tão exaustiva.

Porém, “Com a racionalização do mecanismo produtivo, com a multiplicação de funções, toda a dominação assume a forma de administração” (MARCUSE, 2015, p. 74). Nas empresas da sociedade existente a “força palpável de exploração” (o capitalista) está desaparecendo por de trás do véu tecnológico. A vigilância e punição dos trabalhadores é executada pela administração da empresa, pelos gerentes, supervisores, etc., eles foram transferidos para a posição que antes era ocupada pelo chefe e se tornaram os falsos opressores, conseqüentemente, o alvo errado do ódio da classe trabalhadora.

A organização do aparato de produção na sociedade existente altera a posição do chefe dentro da empresa, esta não tem mais apenas um dono, mas sim alguns proprietários assumindo a tarefa de burocratas no interior de uma corporativa. O patrão transformou-se num grupo de acionistas em que o primeiro dono da empresa é o que tem mais ações, e o segundo é o que tem menos ações que o primeiro, mas mais ações que o terceiro. Sua função é exercida fora da empresa e o conteúdo de tal tarefa pode ser considerado mais uma diversão do que uma labuta: viagens para estabelecer acordos, jantares para firmar contratos e festas para discutir os projetos da empresa, é agora o “trabalho” dos capitalistas.

Com a ausência do patrão, quer dizer, com a despersonalização da dominação, o objeto ao qual o trabalhador direciona sua revolta também é alterado, a insatisfação é

dirigida para os administradores da dominação⁸¹ ou é canalizada para o vazio, perdendo de vista o alvo do ódio ou encontrando o alvo errado. De acordo com Marcuse, no livro *Eros e civilização*, “O impulso agressivo mergulha no vácuo – melhor, o ódio encontra-se com sorridentes colegas, atarefados concorrentes, funcionários obedientes, (...) que estão todos cumprindo seus deveres e são todos vítimas inocentes” (MARCUSE, 2015, p. 74). A revolta torna-se ineficaz quando acerta o alvo errado ou ainda, nem acerta o alvo.

Portanto, despersonalização da dominação, bem como a mecanização do trabalho e a assimilação e integração das classes antagônicas são fortes tendências da organização do trabalho nas sociedades industriais avançadas que contribuem de maneira decisiva para a redução da consciência revolucionária da classe trabalhadora. Com isso, não se quer dizer que as alternativas de superação da sociedade existente não existam, pelo contrário, elas existem, mas àquelas tendências impedem o seu desdobramento. Essas alternativas são forças internas e externas que, agindo em união, podem superar a sociedade unidimensional.

Considerações finais

Portanto, a organização do progresso tecnológico no modo de produção das sociedades industriais avançadas está direcionada para a manutenção e desenvolvimento do modo de produção capitalista e, por conseguinte, voltada para a perpetuação da sociedade estabelecida. Estruturada de acordo com os interesses particulares da classe dominante, a tecnologia manifesta resultados mais destrutivos do que construtivos.

Sob o controle da classe dominante, a tecnologia tornou possível o aperfeiçoamento cada vez maior e melhor do aparato técnico de produção, o progresso técnico possibilitou a mecanização quase total do trabalho e com isso desenvolveu

⁸¹ Os administradores da opressão não são mais do que os empregados bem remunerados da classe dominante, eles organizam os melhores meios de alcançar os fins predeterminados e estabelecidos pelos capitalistas. Eles não pensam sobre as consequências que os fins impostos podem trazer a humanidade, não é sua função questionar os objetivos, sua tarefa consiste em questionar os meios. Dessa maneira, o modo de pensar dos administradores do sistema vigente transforma-se em razão instrumental. “A racionalidade instrumental (compreensão dos melhores meios para alcançar fins pré-determinados) trabalha em vista de fins já decifrados como particulares, trabalha sob o jogo das cartas marcadas e da estratégia dominante que é a de manter a consciência dos subordinados longe dos poderes de alteração (...)” (GADANHA, 2009, p. 14).

relações sociais que impedem a construção da libertação da classe dominada. Um exemplo desses impedimentos é que nas indústrias mais avançadas dos países desenvolvidos o trabalho físico declina em relação ao trabalho mental, a crescente substituição da atividade corporal pela atividade mental parece reduzir o caráter degradante da labuta, alterando, assim, as condições sociais que fazem da classe trabalhadora a negação vida da sociedade estabelecida.

Outro elemento que impede a construção da emancipação da classe trabalhadora são os benefícios conferidos a ela. Por meio da eficiência produtiva do trabalho as indústrias tecnicamente desenvolvidas das sociedades industriais avançadas desenvolvem a assimilação das classes antagônicas. Tais benefícios permitem que a classe dominada usufrua de confortos até então impossíveis de serem adquiridos, com isso o pensamento e comportamento crítico da classe oprimida é reduzido e prevalece o conformismo. Essa assimilação começa na própria fábrica, com a integração do trabalhador ao próprio local de trabalho por meio das vantagens oferecidas pela empresa aos trabalhadores dedicados.

Por fim, outro obstáculo ao desenvolvimento da libertação da classe dominada é a despersonalização da dominação. A ausência da força palpável de exploração (patrão, capitalista) no interior do local de trabalho e sua substituição pela administração da empresa (gerentes, supervisores, etc.) impede que a classe trabalhadora reconheça seu verdadeiro inimigo e direcione sua revolta para o alvo correto. Esses são alguns obstáculos que impedem a classe dominada de efetivar uma práxis com vistas à superação da sociedade existente.

Referências bibliográficas

ENGELS, Friedrich. Barbárie e civilização. In: _____. *A origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Tradução de Leandro Konder. 3. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FARR, A. L. O Homem unidimensional e a história da Internacional Herbert Marcuse Society. Tradução de Sílvio Ricardo Gomes Carneiro. *Artefilosofia*. Ouro Preto, v. 10, n. 18, pp. 2-16, 2015. Disponível em: <http://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/482/438> Acesso em: 31 jul. 2017.

GADANHA, A. D. “Subjetividade, dissociação não presumida na compreensão dialética de Marcuse”. *Kalagatos – Revista de Filosofia*. Fortaleza, v. 6, n. 12, 2009, pp. 11-20. Disponível em: <http://www.kalagatos.com.br/index.php/kalagatos/issue/view/18> Acesso em: 03 ago. 2017.

LENIN, V. I. *O Estado e a revolução: o que ensina o marxismo sobre o Estado e o papel do proletariado na revolução*. Tradução de Aristides Lobo. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. 8. ed. [Reimpr]. Rio de Janeiro: LTC, 2015a.

_____. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015b.

_____. Prefacio a la edición francesa. In: _____. *El hombre unidimensional: ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Traducción del Antonio Elorza. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1993.

MARX, Karl. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 3. ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Crítica do programa de Gotha*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.

PISANI, M. M. A “máquina” como instrumento de controle na sociedade tecnológica – Herbert Marcuse crítico da tecnologia. In: Congresso Internacional Indústria Cultural Hoje. 1, 2006, Piracicaba, Anais, Piracicaba, p. 1-14.

LIMA, Renê Ivo da Silva. *Alternativas de superação da sociedade unidimensional em Herbert Marcuse: um estudo sobre o homem unidimensional*. 2018. 55 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Filosofia) – Centro de Humanidades, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2017.2 CD-ROM.

SILVA, R. C. Tecnologia e progresso: dois pontos de vista da teoria crítica. *Pensando – Revista de Filosofia*. Piauí, v. 4, n. 7, 2013, pp. 55-69. Disponível em: <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/1447/1072> Acesso em: 23 jul. 2017.

**UMA LEITURA COMPARADA ENTRE AGOSTINHO E KIERKEGAARD:
SEMELHANÇAS ENTRE OS CONCEITOS DE *GRAÇA* E *CONDIÇÃO*.**

Erison de Sousa Silva*

Resumo: Santo Agostinho (354 d.C – 430 d.C) foi um autor que trabalhou o conceito de *Graça*, dentro de uma controvérsia contra Pelágio (350 – 423 d.C). Kierkegaard (1813 – 1855 d.C) foi um autor dinamarquês que escreveu o livro “Migalhas Filosóficas” sob o pseudônimo de Clímacus, e apresenta o conceito de *Condição*. Os conceitos de *Graça* e o de *Condição* apresentam semelhanças em relação a falta de centralidade da categoria da vontade, tão admirada pelos moralistas. O objetivo deste artigo é apresentar as categorias centrais dos dois autores e demonstrar as semelhanças entre ambos.

Palavras-chave: Santo Agostinho; Kierkegaard; Graça; Condição.

**A COMPARATIVE READING BETWEEN ST.AUGUSTINE AND
KIERKEGAARD: SIMILARITIES BETWEEN THE CONCEPTS OF *GRACE*
AND *CONDITION*.**

Abstract: St. Augustine (354 d.C – 430 d.C) was an author who worked on the concept of *grace*, within a controversy against Pelagius (350 – 423 d.C). Kierkegaard (1813 – 1855 d.C) was a Danish author who wrote the book "Philosophical Crumbs" under the pseudonym Clímacus, and presents the concept of *condition*. The concepts of *grace* and the *condition* have similarities in relation to the lack of centrality of the category of the will, so admired by the moralists. The objective of this article is to present the central categories of the two authors and to demonstrate the similarities between both.

Keywords: St. Augustine; Kierkegaard; Grace; Condition.

Introdução

Santo Agostinho de Hipona (354 d.C – 430 d.C) foi um filósofo medieval importante que se viu envolvido em diversas disputas, do ponto de vista da teologia e da filosofia. Uma das querelas em que se encontrou foi contra Pelágio (350 – 423 d.C), sobre o conceito de Graça, no qual os dois autores divergiam. Tal querela foi discutida em sete tratados pelo Santo, compendiados em dois volumes pela editora Paulus⁸². O

* Graduado em Filosofia pela UECE e mestrando em Filosofia, na linha de Ética e Filosofia Política da UFC. Bolsista CAPES. Membro do Grupo de Estudos em Filosofia Medieval (GEFIM-UFC). E-mail: erison267@gmail.com.

⁸² Os tratados são: *O espírito e a letra; A natureza e a graça; A graça de Cristo e o pecado original; A graça e a liberdade; A correção fraterna; A predestinação dos santos; e o Dom da Esperança.*

que objetivamos, inicialmente, no presente trabalho, é demonstrar como se dá as argumentações sobre a Graça dentro do ponto de vista dos pelagianos. Passando pela fase do esclarecimento dos argumentos deles, entenderemos como o bispo de Hipona os rebatem. O cume deste embate é a conceituação de *gratia gratis data* dentro da filosofia agostiniana. Isto é propedêutico para o alcance de nosso escopo principal.

Compreendemos que há uma semelhança entre dois conceitos de dois autores, separados por mais de um milênio, me refiro a Santo Agostinho e Søren Kierkegaard (1813 – 1855 d.C). O autor dinamarquês, no quarto capítulo de sua obra *Migalhas Filosóficas*, nos apresenta a questão do discípulo contemporâneo, que tem como necessidade, para se tornar verdadeiro discípulo, a *Condição*. Este conceito apresenta semelhança com a *Graça* agostiniana, segundo o que pretendemos demonstrar no presente trabalho. Logo, o objetivo principal deste trabalho é demonstrar a ligação conceitual entre a *Graça* e a *Condição*. Contamos aqui, como ponto de apoio bibliográfico, com a *Graça (I)*, além de outras obras do bispo de Hipona, em conjunto com artigos de comentadores; ademais utilizaremos o capítulo IV das *Migalhas filosóficas* do autor dinamarquês, que escreveu sob o pseudônimo de Johannes Clímacus.

1. A questão pelagiana

Para o esclarecimento da controvérsia pelagiana devemos entender que Agostinho os tratou como hereges. É propedêutico compreendermos a questão do pecado original⁸³, pois tal problema se tornou central nas questões da civilização ocidental. Mas nem sempre foi assim, pois tendo o Novo Testamento como fonte de autoridade legítima para o cristianismo não há demonstrações de Jesus falando do pecado de Adão, mas sim do mundo, e quando o faz é no contexto de uma esperança fundamentada na Graça, e personificada em Cristo. Até nas considerações do bispo de Hipona sobre Pelágio, o que estiveram em evidência foram as questões cristológicas, enquanto as do pecado original foram obscurecidas. “*Foi a partir de Santo Agostinho e a controvérsia pelagiana que houve uma sistematização e dramatização doutrinária a*

⁸³ Somente na Era Cristã que a problemática do pecado original de fato se tornou assunto central, pois o judaísmo antigo não centraliza as questões teológicas nesta questão, não marcando nitidamente a transmissão do Estado pecaminoso diretamente para o restante da sua raça. Cf. DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Trad. de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003. v.1. p. 464.

respeito do pecado original. A elaboração proposta pelo bispo de Hipona contra Pelágio passou a exercer um papel decisivo na história e na vida da cristandade ocidental”⁸⁴.

A polêmica de Pelágio com Santo Agostinho tem a sua fonte a partir de um adágio das *Confissões*, onde é afirmado que: “ (...) *toda a minha esperança baseia-se na grandeza da tua misericórdia. Concede-me o que me ordenas, e ordena o que quiseres*”⁸⁵. A ideia central de Pelágio admite que o pecado era de autoria plena do homem, negando a exclusividade da Graça para a redenção e salvação. Para ele, a passagem do Gênesis sobre o pecado inicial deveria ter uma nova interpretação, pois não era possível que um pecado de apenas um humano atravessasse toda a história. Assim, a doutrina pelagiana expunha que cada indivíduo apenas com sua força era capaz de extirpar o pecado, bastando a plena confiança em Cristo. Tal confiança não era de cima para baixo como a *Graça* agostiniana, mas parte do indivíduo para a superação do próprio pecado.

Em vez de considerar como privilégio os mandamentos do nosso Rei, [...] bradamos a Deus na indolência dos nossos corações: “Isso é difícil e duro demais. Não podemos fazê-lo. Não passamos de pobres homens dominados pela fraqueza da carne”. Desvario cego e blasfêmia presunçosa! Imputamos a Deus onisciente a culpa de ser duas vezes ignorantes: a de ignorar sua própria criação e de ignorar seus próprios mandamentos. Como se Deus, esquecido da fraqueza dos homens, que são obra sua, lhes impusesse mandamentos a que não podem obedecer. [...] Ninguém conhece o tamanho de nossa força melhor do que Aquele que nos deu tal força [...] Ele não pretendeu exigir nada impossível pois ele é justo; nem condenará a ninguém por faltas que não podia evitar, pois ele é santo.⁸⁶

O que Pelágio afirma, na passagem acima, é que Deus não teria dado mandamentos se não tivesse fornecido a capacidade de cumpri-los. Aqui, a perfeição está ao alcance de todos pela capacidade natural dada no momento da criação. Neste sentido, para o ascético, quando afirmamos a capacidade natural do homem não cair em pecado também estamos glorificando a Deus, que deu tal habilidade. Mas devemos ter

⁸⁴ REGO, Marlesson Castelo Branco do. Santo Agostinho e a controvérsia pelagiana. In: **Kairós – Revista Acadêmica da Prainha**. Ano III/2, Jul/Dez 2016. p. 410.

⁸⁵ “*Et tota mea non nisi in magna ualde misericordia tua. Da quod iubes, et iube quod uis*” **Confissões X, 29.**

⁸⁶ PELÁGIO Apud BETTENSON. **Documentos da Igreja Cristã**. Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 2001. p.102.

em mente que Pelágio considera um conceito de *Graça*, mas enquanto facilitadora da bondade prestando assistência ao ser humano na busca da perfeição e prática da justiça, mas não é essencial para que essas coisas sejam alcançadas. Logo, o ser humano pode ser bom sem a ajuda da Graça, assim, para Pelágio, pela Graça de Cristo “(...) *fomos expiados e purificados pelo seu sangue e incitados à justiça perfeita pelo seu exemplo (...)*”⁸⁷. Consequentemente, com o conhecimento do bem e a liberdade de escolha, além da promessa da vida eterna, não haveria como não ter a indução e a capacidade necessárias para a salvação.

Para finalizar esta parte, é esclarecedora a síntese feita por Sproul dos preceitos de Pelágio, dividida em seis pontos: i. Adão foi criado mortal, tendo morrido havendo pecado ou não; ii. o pecado de Adão apenas prejudicou a si e não toda raça humana; iii. os recém-nascidos estão no estado que Adão estava antes da queda; iv. nem pela morte e pecado de Adão pereceu toda a raça humana e nem pela ressurreição de Cristo toda a raça ressurgiu; v. a Lei leva ao reino dos céus do mesmo modo que o Evangelho; vi. antes da vinda de Cristo houveram homens sem pecados⁸⁸. Sendo conclusiva a afirmação de Peter Brown que “(...) *o Pelagianismo havia apelado para um tema universal: a necessidade de o indivíduo se definir e sentir-se à vontade para criar seus próprios valores*”⁸⁹. Agora será exposta a resposta de Agostinho às teorias pelagianas, na sua argumentação que desenvolve o conceito de *gratia data*.

2. *Gratia data*

Além disso, não deves amá-lo por causa do seu pecado, que é propriamente a origem da igualdade, mas por causa da graça que se revelou nele como em ti mesmo (*tamquam te ipsum*). A igualdade adquire aqui, porque explicitada, um sentido novo. Torna-se igualdade da graça. Mas já não é a mesma igualdade, pois enquanto que antes da vinda de Cristo o parentesco de todos os homens era adquirido de Adão pelo nascimento (*generatione*), aqui, é a graça divina que, revelando-se, torna todos os homens iguais ao mostrar-lhes o seu passado comum no pecado. Se a igualdade apenas se torna verdadeiramente visível na graça, funda-se porém no passado. É somente a partir do facto deste passado, que é o mundo em sentido lato, que a igualdade constringente dos

⁸⁷ PELÁGIO Apud SPROUL R.C. **Sola gratia: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história**. Trad. de Mauro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2001. p. 37-38

⁸⁸ Cf. Op.cit., p. 39

⁸⁹ BROWN, P. **Santo Agostinho: Uma Biografia**. Trad. Vera Ribeiro. 6ª ed. São Paulo: Record, 2011. p. 430

homens deve ser compreendida também face a Deus (*coram Deo*).⁹⁰

O que pressupõe Santo Agostinho, em o *Espírito e a Letra*, é que a questão central do pecado original está na necessidade da *Graça*. Sem ela, de nada vale a liberdade a não ser para que se caia no pecado⁹¹. Neste sentido, a salvação não era dependente de uma obediência externa, mas da evocação do amor de Deus na alma humana, que só pode ocorrer como resposta a este mesmo amor. Para o humano voltar-se diretamente para Deus há a necessidade da Graça redentora, assim, para o bispo de Hipona, apenas a operação continuada do Espírito Santo pode levar o ser humano a amar a Deus corretamente. O amor modelar de Deus é demonstração da Graça, enfatizando que ela pode abarcar a todos, sendo as boas obras atribuídas a ela e não ao próprio agente humano.

Adentrando a questão do pecado original, Agostinho responde que todos os homens estão moralmente perdidos, mas todos são capazes de ter acesso ao Senhor pela Graça. Aqui, não é a mente virtuosa e o exercício da reflexão que nos traz a verdadeira *beatitude*, mas é a *Graça* que leva à obediência. Assim, o ser humano está tão preso à culpa e pecado de Adão que sua natureza corrupta é incapaz de se voltar pelas suas próprias forças, sendo esta volta a eficácia última da *Graça* divina. “*Ele nos ordena a fim de que nele nos refugiemos, visto sermos incapazes por nossas próprias forças*”⁹². Apenas o fato do homem poder se dirigir a Deus como pai já é demonstração de tal *graça*, sendo um privilégio obtido sem nenhum dispêndio, de acordo com o Santo africano. Esta é a *gratia data*, sem qualquer mérito. Ninguém é salvo, a não ser por um ato especial de Deus, e a *Graça* é dada a todos que se tornam cristãos, considerados os eleitos, e não há razão no ser humano para tal eleição, sendo um mistério.

Todo o esforço dessa explicação de Agostinho é centrado no fato de que há a necessidade de o homem alcançar a *beatitude*. Neste sentido, não há bem melhor e felicidade superior do que viver para Deus, que é a fonte da vida eterna. “*Esta vida eterna, como já disse, foi definido como conhecimento do Deus único e verdadeiro*”⁹³.

⁹⁰ ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica**. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. p.162-163.

⁹¹ **O Espírito e a Letra**. Cap.III.

⁹² Op.cit., Cap. XVII.

⁹³ Op.cit., Cap.XXII

Os que conhecem a Deus o fazem por serem escolhidos de Cristo, não por virtude de suas obras, mas por conta de estar a mercê do divino. Podemos chegar aqui à questão principal nesse tópico: qual a função da *Graça*? Ela consolida a liberdade, pois há a cura na alma dos males da concupiscência, mostrando a verdadeira liberdade e com ela o amor pela justiça⁹⁴. Este é o processo de justificação do ímpio, pois há a fome de justiça pela renovação do homem interior.

A título de conclusão do presente tópico, a fim de que avancemos para a próxima parte desse trabalho, entende-se que, no pensamento de Santo Agostinho, a *Graça* antecede a fé. Então, ela é livre por não ser merecida ou conquistada, mas é uma iniciativa divina, por isto a afirmação na obra a *Trindade* que “a graça é dada de graça, daí esse nome lhe ser dado”⁹⁵. Assim, querer não é poder, de acordo com o pensamento do Bispo de Hipona, pois o ser humano é livre para desejar a felicidade e pode fazer esforços nesse sentido, mas esses esforços por si mesmos não são o bastante. Pois, como já foi dito *ad nauseam*, a felicidade só pode ser alcançada pela Graça gratuita, isto é, contradizendo ao pelagianismo, a vontade não é o bastante, mas há a necessidade do auxílio de Deus. Percebemos aqui, a contradição de duas respostas dada à mesma questão do pecado original, e como a primeira impulsionou a resposta do segundo.

Sei que assim como não há impotência por parte de Deus, não há também injustiça (Rm 9,14). E sei que ele resiste aos soberbos, mas dá a graça aos humildes (Tg 4,6). E sei que àquele a quem foi dado um aguilhão na carne – um anjo de Satanás para o espancar – a fim de que não se enchesse de soberba, foi-lhe respondido após suplicar uma, duas e três vezes. Basta-te a minha graça, pois é na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder (2 Cor 12, 7-8). Portanto, há algo no oculto e profundo dos juízos de Deus que leva os lábios dos justos a se fecharem em louvor a si mesmo e não se abrem a não ser para louvar a Deus.⁹⁶

As últimas palavras de *O Espírito e a Letra* assinala tudo que já foi demonstrado neste trabalho em relação à *Graça*, por isso foi utilizado para concluir o presente momento. Passaremos agora à análise do conceito de *condição* kierkegaardiano. Para posteriormente entender como os dois conceitos funcionam e como eles demonstram

⁹⁴ Op.cit., Cap. XXX

⁹⁵ *A Trin. L.IV*, Cap.I.

⁹⁶ *O Espírito e a Letra*, Cap. XXXVI.

uma verdadeira semelhança, lembramos que já é admitido por outros pesquisadores uma relação entre os dois autores⁹⁷, mas não se tratando exatamente de tais conceitos.

3. A *Condição* kierkegaardiana

Primeiramente gostaria de deixar claro que Kierkegaard e Agostinho lidaram com as mesmas angústias e enigmas, pois ambos trabalharam filosoficamente com os conceitos da fé cristã⁹⁸. É inegável que o autor dinamarquês teve contato com a obra do santo africano, visto que comprou as suas obras completas em 1843 e fez cerca de quarenta citações explícitas a ele. Ademais, o jovem Kierkegaard, na época em que era hegeliano, tende a dar uma resposta agostiniana à questão de Pelágio: “*Há um contraste de importância primordial entre Agostinho e Pelágio. Aquele destrói tudo para reconstruir. Este dirige-se ao ser humano como ele é*”⁹⁹. Esta afirmação é um enaltecimento às capacidades dialéticas do Bispo de Hipona, enquanto ao herege é dado a incapacidade de executar o destruir e o reconstruir; a análise e a síntese. Mas isto só demonstra já há uma relação entre os dois autores e que o mais recente teve contato com o patrístico. Mas o seminal aqui é compreender como dois conceitos, o de *Condição* e o de *Graça*, apresentam semelhanças.

O conceito de *Condição* kierkegaardiano é encontrado no capítulo IV da obra *Migalhas filosóficas* e ele dá respostas à questão de como há a possibilidade de um discípulo contemporâneo (no presente ou pósterio) conhecer o mestre e superar a relação interior, a socrática. Tal discípulo seria de fato o discípulo verdadeiro, superando a *Condição* puramente histórica, que impossibilita de conhecer verdadeiramente o mestre. Mas aqui, o fato histórico tem outro interesse além do meramente histórico, pois quer condicionar a felicidade eterna. Este desenvolvimento teórico chega à apresentação do conceito de paradoxo¹⁰⁰, que é o instante, ou seja, ser contemporâneo de Cristo – na relação de Deus com o homem -, que é o agora da eternidade, no qual sem, não dá para superar a relação socrática. O discípulo percebe que está no paradoxo quando este se

⁹⁷ Cf. GOUVÊA, Ricardo Quadros. Kierkegaard lendo Agostinho: Introdução a um Diálogo Filosófico – Teológico. In: **FIDES FORMATA** 4/2, 1999.

⁹⁸ Cf. Op.cit., p.1

⁹⁹ KIERKEGAARD Apud Op.cit., p.3.

¹⁰⁰ Devemos entender o paradoxo da fé kierkegaardiano como um salto ao transcendente, de modo que neste salto e na finitude deste transcendente se encontra a origem da fé. A fé apresentada por Kierkegaard é tida como absurdo. Para o autor dinamarquês, a fé é um salto no absurdo, no qual não é possível compreender, mas apenas admirar.

choca com a inteligência no instante, neste momento a inteligência é posta de lado e o paradoxo se entrega. Kierkegaard afirma que tal processo é operado em um terceiro *locus* que é a paixão denominada por ele de fé¹⁰¹, não sendo produzida por nenhum dos outros dois.

Esta paixão deve ser, pois, aquela condição mencionada e que o paradoxo traz consigo. Não esqueçamos que, se o paradoxo não dá ao mesmo tempo a condição, então o discípulo já está na posse da condição. Se está, porém, na posse da condição, então ele é o *eo ipso* a verdade, e o instante não é apenas o instante da ocasião (cf. o capítulo I). (Grifo nosso)¹⁰²

A Condição é recebida no instante e é necessária para a compreensão da verdade eterna. De acordo com as afirmações de Johannes Clímacus, a fé não é um ato da vontade, pois se houver a coragem para querer continuaremos dentro do ponto de vista da temporalidade pura, mas caso tenha apenas a posse, o querer não serve de nada. O que busca aprender para se tornar discípulo ou crente o faz quando a inteligência é despedida e ele recebe a Condição no momento do instante, para a compreensão do eterno, e tal Condição só pode ser eterna. *“Portanto, no instante ele recebe a condição eterna, e sabe disso porque a recebeu no instante; pois de outro modo não faria nada mais do que tomar consciência de que já a possuía desde a eternidade. No instante, ele recebe a condição, e a recebe daquele mestre mesmo”*¹⁰³. Ninguém pode ver qualquer coisa de Deus se ele não tiver dado Condição para tal, pois ao discípulo, Ele deu a Condição para ver e abriu seu olho para fé¹⁰⁴.

Se o crente é o crente e este é o que conhece a deus por ter recebido do próprio deus a condição, então o pósterio tem de ter recebido do próprio deus a condição, exatamente no mesmo sentido, e não a pode receber de segunda mão – dado que, se assim o fosse, a segunda mão teria de ser o próprio deus - e neste caso nada se teria dito desta segunda mão.¹⁰⁵

Comprendemos como se desenvolve o Conceito de Condição, no capítulo IV das *Migalhas filosóficas*, e sua função para o conhecimento de Deus. Neste sentido, a Condição é a própria fé. Como os conceitos de *Graça* e *Condição* foram devidamente abordados já podemos traçar as semelhanças entre ambos. Primeiramente, gostaria de

¹⁰² *Migalhas filosóficas*, Cap. IV, p.88.

¹⁰³ Op.cit., p.94.

¹⁰⁴ Cf. Op.cit., p.95.

¹⁰⁵ Op.cit., p.100.

esclarecer que não se trata de uma acusação de que o filósofo dinamarquês plagiou o bispo de Hipona, mas de demonstrar que ambos, sendo filósofos cristãos, chegaram à conceitos importantes semelhantes.

4. A *Condição* de Kierkegaard e a *Graça* de Agostinho: uma leitura comparada

É crucial indicar que ambos tratam da problemática do conhecimento de Deus após a vinda de Cristo. Kierkegaard aponta a necessidade do discípulo o ser daquele que se fez servo, e apenas a fé pode compreender a forma de mestre neste. Para Agostinho, em o *Espírito e a Letra*, a questão é: como fica a relação de fé após a vinda de Cristo, o que ocorre com a Lei dos judeus após o advento da Graça. Ambos põem sua face mais cristã e menos filosófica ao tratar de tais assuntos.

Se o caminho da verdade permanecer oculto, de nada vale a liberdade, a não ser para pecar. E quando começar a se manifestar o que se deve fazer e para onde se dirige, não se age, não se abraça o bem, não se vive retamente, se com o bem não se deleita e não se ama. Porém, para que venha a amá-lo, o amor de Deus se difunde em nosso coração não pelo livre-arbítrio que se radica em nós, mas pelo Espírito Santo que nos foi dado (Rm 5,5).¹⁰⁶

Apresentaremos as semelhanças dos conceitos expostos em duas partes: i. a partir da questão da vontade; ii. e a questão da necessidade. Como já foi dito antes, ambos partem do pressuposto do conhecimento sobre Cristo - no caso da linguagem de Kierkegaard: o mestre que se fez servo. Para Agostinho este é exatamente a questão da felicidade, pois o conhecimento de Deus implica na vida eterna e feliz¹⁰⁷. O santo afirma categoricamente, na obra o *Livre arbítrio*, que todos querem ser felizes sem poder sê-lo¹⁰⁸, pois a questão não está na vontade, mas no fato de Deus querer que seja assim. Seguindo na mesma linha, Johannes Clímacus põe que a fé não é um ato da vontade¹⁰⁹, e é por ela, que gerada no paradoxo, pode-se haver o verdadeiro discípulo, isto é, ter o conhecimento de que aquela forma de servo é o verdadeiro mestre, que dispensa as questões puramente históricas. O que podemos concluir aqui é que, em ambos os autores, a questão da fé no que é verdadeiro não tem relação com a vontade ou conhecimento racional. Pois em Agostinho conhecer e amar o bem só é possível por

¹⁰⁶ **O Espírito e a letra**, Cap. III.

¹⁰⁷ Cf. *Op.cit.*, Cap. XXIV.

¹⁰⁸ Cf. **O Livre arbítrio, L.I**, Cap.XIV.

¹⁰⁹ Cf. **Migalhas Filosóficas**, Cap. IV, p.90.

influência do ser divino; e em Kierkegaard “(...) *nenhum conhecimento pode ter como objeto este absurdo, de que o eterno seja o histórico (...)*”¹¹⁰.

Por último, para alcançar o nosso objetivo, de comparar os autores supracitados, devemos entender que ambos trabalham com a necessidade do conceito de *Graça* e *Condição*. No caso do primeiro conceito, em relação ao Santo africano, ela é *conditio sine qua non* da felicidade, sendo impossível superar o mal e alcançar a *beatitudo* sem ela. Assim, para a salvação, a *Graça* é necessária e ela não pode ser alcançada pelos nossos esforços, mas é dada de modo gratuito, sem merecimento, por Deus. Do mesmo modo, o autor dinamarquês desenvolve a *Condição*. Inicialmente podemos nos questionar: do que ela é *Condição*? Ela o é para o conhecimento do mestre, possível apenas por receber dele. O objetivo de Clímacus é chegar ao discipulado que conhece a verdade eterna, sendo o verdadeiro crente, o que é impossível sem que a *Condição* seja dada. Sem isto as relações continuam sendo iminentemente socráticas, isto é, de homem a homem¹¹¹. Há a necessidade de tal operação da *Condição* dada, para que supere as velhas relações do discípulo, se tornando discípulo do mestre que se fez servo. Então, percebemos que para ambos há a necessidade para o conhecimento do eterno: i. na *Graça* para a verdade divina, onde é impossível conhecer sem ela; ii. e na *Condição* para ser o verdadeiro discípulo, conhecendo a verdade eterna e não a meramente histórica.

Considerações finais

Pode ser entendido, a partir da exposição precedente, que há uma semelhança muito próxima entre o conceito de *Graça*, de Santo Agostinho, e o de *Condição*, de Kierkegaard. Ambos mostram equivalência dentro das formulações categóricas, como também, nos objetivos no qual cada um se utiliza das categorias. Nas formulações categóricas percebe-se que ambos os autores mostram a inutilidade de um conceito tão superestimado pelos moralistas predecessores¹¹²: a *vontade*. O descarte do primado da vontade tira do homem a autonomia de alcançar a felicidade, enquadrada dentro da questão do conhecimento. Isto, dentro do modo em que se formula ambos os conceitos, só mostra o erro da racionalidade puramente histórica, no qual não se conhece a verdade

¹¹⁰ Op.cit., p.91.

¹¹¹ Op.cit., p.83.

¹¹² Me refiro a Cícero, no caso de Agostinho; e a Kant, quanto ao tratamento de Kierkegaard.

dos mistérios do divino criador, e no caso do bispo de Hipona, do fundamento do próprio homem.

Já o objetivo comum no qual os autores se utilizam dos conceitos de *Graça* e *Condição* está na superação. Agostinho claramente pretende superar a antiga Lei, voltada para a obediência e tem o primado da vontade, com a *Graça* se supera tal relação, pois o homem recebe de Deus e é justificado dos pecados, não por merecimento, mas pelo emanar do Espírito Santo nos homens. Em Kierkegaard, o que se pretende superar é a relação discipular socrática, para a relação do discípulo crente, que com a *fé*, possível apenas pela *Condição*, capacita para o conhecimento da verdade eterna. É entendido, deste modo, as intenções dos autores. Concluímos que o conceito de *Graça* e *Condição* apresentam semelhanças claras dentro do corpo dos textos de cada um dos autores trabalhados aqui. Porém, há uma diferença fundamental entre os dois conceitos, que não podemos deixar de apontar. A *Condição* de Kierkegaard é identificada com a própria *fé*, enquanto a *Graça* não é. A *Graça* é um agente externo que reforça a questão da *fé*.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. **A graça (1)**. Trad. de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998.

_____. **A Trindade**. Trad. de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Confissões; De magistro**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores)

_____. **O livre-arbítrio**. Trad. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica**. Trad. de Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

BETTENSON. **Documentos da Igreja Cristã**. Trad. de Helmuth Alfredo Simon. São Paulo: ASTE, 2001.

BROWN, P. **Santo Agostinho: Uma Biografia**. Trad. Vera Ribeiro. 6ª ed. São Paulo: Record, 2011.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**: a culpabilização no ocidente (séculos 13-18). Trad. de Álvaro Lorencini. Bauru: EDUSC, 2003. v.1.

GOUVÊA, Ricardo Quadros. Kierkegaard lendo Agostinho: Introdução a um Diálogo Filosófico – Teológico. In: **FIDES FORMATA** 4/2, 1999.

KIERKEGAARD, Søren. **Migalhas filosóficas: ou um bocadinho de filosofia de João Clímacus**. Trad. de Ernani Reichmann e Alvaro L.M Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

REGO, Marlesson Castelo Branco do. Santo Agostinho e a controvérsia pelagiana. In: **Kairós – Revista Acadêmica da Prainha**. Ano III/2, Jul/Dez 2016.

SPROUL R.C. **Sola gratia: a controvérsia sobre o livre-arbítrio na história**. Trad. de Mauro Meister. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

PROGRESSO E ESCLARECIMENTO NOS EUA: UM DIÁLOGO ENTRE HENRY MILLER E THEODOR ADORNO

Joaquim Rodrigues de Sousa Neto*

Resumo: Intenta-se aqui fazer uma leitura do livro *Pesadelo Refrigerado*, de Henry Miller, a partir da filosofia de Theodor Adorno. Com esse objetivo, são considerados os conceitos de esclarecimento e progresso conforme foram desenvolvidos pelo pensador frankfurtiano, considerando principalmente a obra *Dialética do Esclarecimento*. O diálogo proposto pretende explicitar o modo como Miller compreende o desenvolvimento industrial americano durante a Segunda Guerra Mundial, a saber, como a expressão de uma ideia de progresso na qual está subjacente a barbárie. Nesse sentido, o questionamento que norteia este diálogo parece concernente ao próprio sentido da práxis humana.

Palavras-chave: Esclarecimento. Progresso. Capitalismo. Barbárie. Práxis.

PROGRESS AND ENLIGHTNMENT IN THE USA: A DIALOGUE BETWEEN HENRY MILLER AND THEODOR ADORNO

Abstract: Here we try to read the book written by Henry Miller called *The Air-Conditioned Nightmare* based on the Theodor Adorno's philosophy. For this purpose, the concepts of enlightenment and progress are considered as developed by the Frankfurt thinker, considering mainly the *Dialectic of Enlightenment*. The dialogue proposed here intends to explain how Miller understands American industrial development during World War II, as the expression of an idea of progress in which barbarism lies. In this sense, the questioning that guides this dialogue seems to concern the very meaning of human praxis.

Keywords: Enlightenment. Progress. Capitalism. Barbarism. Praxis.

Introdução

O objetivo desse artigo é apresentar as concordâncias e complementaridades entre a reflexão desenvolvida por Theodor Adorno a partir dos conceitos de esclarecimento e progresso e o relato de Henry Miller sobre o impacto do desenvolvimento industrial americano nos primeiros anos da década de 40 do século XX. Considera-se que há uma intercessão nas reflexões desses dois autores no que

*Graduado em Filosofia (licenciatura) pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). E-mail: Jrnsn171085@gmail.com.

concerne ao problema da práxis no capitalismo avançado. Nesse momento da história, uma degradação da experiência teria atravessado não somente todos os âmbitos da cultura, mas a própria subjetividade. Essa situação teria como consequência última a perda do horizonte de uma práxis reflexiva. Com o intuito de facilitar a exposição das implicações dos conceitos a que nos referimos, inicia-se pela apresentação e definição destes conforme o texto “O conceito de esclarecimento”.

Nesse escrito, Adorno apresenta a tese de que o projeto de dominação da natureza que caracteriza o esclarecimento termina por transformar o pensamento em um instrumento. O processo de depuração que vai dos mitos à redução da experiência em símbolos matemáticos teria culminado na dominação do próprio homem, haja vista a perda da autonomia do pensamento. Nisso consistiria o processo regressivo do esclarecimento.

Essa reflexão prepara o exame do impacto causado pelo ideário burguês nos EUA quando da chegada de Miller. Nesse ponto, problematiza-se a noção de progresso tal como ele é concebido tanto na reflexão do escritor americano, quanto na filosofia de Adorno. Essa categoria estaria intimamente relacionada ao esclarecimento, na medida em que traduz a dominação da natureza em um mundo regido pelos imperativos da produção capitalista. É por meio da ideia de progresso que se delinea a questão em torno do sentido paradoxal da práxis humana na sociedade burguesa. Para tornar ainda mais explícita a discussão em torno desse problema, considera-se o artigo “Progresso”, no qual Adorno pensa o uso dessa categoria.

Partindo-se da ideia de que o progresso traria consigo o elemento regressivo do esclarecimento, pode-se pensar a questão da práxis na sociedade capitalista em sua relação com o problema da arte. Presume-se que o pragmatismo atravessaria todos os campos da cultura na sociedade de massas americana. A arte seria um desses âmbitos, na medida em que a indústria cultural impossibilitaria a sobrevivência de uma práxis que permitisse uma alternativa ao pensamento esclarecido no âmbito da criação. Para pensar essa questão, correlaciona-se a reflexão desenvolvida por Miller na obra *Pesadelo Refrigerado* e a realizada por Adorno/Horkheimer no texto “A Indústria Cultural: o Esclarecimento como Mistificação das Massas”.

Nesse ensaio, os filósofos frankfurtianos sustentam que a indústria cultural teria permitido a plena realização do estilo, na medida em que suas produções obedeceriam a

modelos e fórmulas estritas e impostas pelos monopólios. As mercadorias seriam apresentadas como formas de atender a pretensas demandas dos consumidores, contribuindo, por outro lado, com a coesão do sistema e a dominação. Em outras palavras, a indústria cultural forçaria os homens a se adaptarem à sociedade totalitária por meio da repetição ininterrupta de padrões de comportamento.

Desse modo, essa indústria teria substituído a individualidade por comportamentos estabelecidos e inoculados de maneira a eliminar qualquer possibilidade de contradição no interior desse sistema. Com o intuito de tratar desse problema de maneira mais detida e analisar de que maneira ele está atrelado ao problema da práxis, estabelece-se uma relação entre a comparação feita por Miller entre o homem americano do sul e o do norte no texto “Bom notícias! Deus é amor!” e as reflexões que Adorno desenvolve no ensaio “Notas marginais sobre teoria e práxis”. Nesse último escrito, as premissas do pragmatismo americano são enfaticamente contestadas, ao mesmo tempo em que há a defesa da teoria enquanto forma de se contrapor à barbárie. Essa reflexão endossa a importância que Adorno atribui à crítica, em contraposição à obediência aos imperativos da sociedade esclarecida. Presume-se, pois, que todas as questões tratadas pelos autores nesses textos parecem conduzir em última instância a um pensamento acerca do fazer humano.

O Conceito de Esclarecimento

Em linhas gerais, o capítulo “O conceito de esclarecimento” tem como tese central a consequência paradoxal do processo de dominação do mundo natural preconizado pelo Iluminismo. Ainda que esse projeto tivesse como intuito inicial o domínio sobre a natureza externa com vistas à melhoria das condições de vida e a liberdade humana, ele termina por colocar o homem na condição de objeto, ao englobá-lo nessa mesma dominação. Esse processo seria, para Adorno e Horkheimer, o desencantamento do mundo¹¹³, a saber, a primazia do conhecimento técnico-científico

¹¹³ De acordo com Max Weber, o desencantamento do mundo consiste em um processo histórico-religioso que se inicia com as profecias do judaísmo antigo e o pensamento científico helênico e encontra sua conclusão no puritanismo protestante. Para Weber, em tal processo se evidencia um repúdio aos meios mágicos de busca da salvação (WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, 2004, p. 96). Adorno e Horkheimer, por sua vez, aplicam este conceito a um contexto mais amplo do que o estritamente religioso, estendendo-o “[...] a toda a cultura ocidental, enquanto seu princípio de explicação” (DUARTE, Rodrigo. **Mímesis e Racionalidade**, 1993, p. 59).

em detrimento de outras formas de conhecimento não instrumentalizadas. O decurso civilizacional seria caracterizado, pois, por uma “depuração” do pensamento no sentido do abandono de formas míticas de concepção da realidade.

O esclarecimento (*Aufklärung*), ao voltar-se para a natureza com o intuito de dominá-la, instrumentaliza o pensamento ao restringi-lo ao formalismo matemático e ao mero factual, neutralizando a possibilidade de uma reflexão crítica acerca de seus critérios e fins¹¹⁴. Nesse ponto, a ciência no esclarecimento, a despeito de suas pretensões e de sua ira em relação à “falta de honestidade” da magia, retoma o princípio da repetição presente no ritual mágico, porquanto, tal como a mimese¹¹⁵ tautológica do mundo expressa pelos símbolos mágicos, o pensamento restrito ao dado contenta-se em reproduzi-lo matematicamente.

A dialética entre mito e esclarecimento evidencia a precariedade deste tal como foi formulado pela tradição filosófica ocidental. O esclarecimento recebe todo o conteúdo dos mitos “[...] para destruí-los, e ao julgá-los, ele cai na órbita do mito.”¹¹⁶ Ainda que a abstração, enquanto instrumento do esclarecimento, tenha proporcionado ao homem a posição de senhor, haja vista a separação radical entre sujeito e objeto não encontrada no ritual mágico, o elemento regressivo parece inextricavelmente ligado àquele ideal, da mesma forma que as ideias de razão e progresso:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal¹¹⁷.

¹¹⁴ ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**, 1985, p. 37.

¹¹⁵ De acordo com Gagnebin (1993), Adorno elabora continuamente o conceito de mimese ao longo de sua obra. No que concerne à *Dialética do Esclarecimento*, há uma rejeição da *mimesis*. Influenciados por Freud e pelos etnólogos franceses, Adorno e Horkheimer concebem esse conceito, a princípio, como uma ameaça ao processo civilizatório, pois o abandono dos homens à representação colocaria em xeque a elaboração de regras, leis e formas. A civilização teria como um de seus fundamentos o recalque da mimese originária, sobre o qual se construiria uma mimese perversa, formadora do sujeito. Os autores identificam essa segunda mimese já nas narrativas de Ulisses. É a partir dela que se poderia pensar o ardil do herói contra o ciclope Polifemo: “Para Adorno e Horkheimer, esse episódio tem uma significação exemplar: Ulisses só consegue escapar da devoração mítica porque antecipa, por assim dizer, a sua morte, chamando a si mesmo de ninguém. Essa identificação com a destruição, essa renúncia simbólica a si mesmo caracterizam a mutilação imposta ao ser indeterminado e polimorfo (como diria Freud) pela laboriosa edificação do sujeito autônomo e definido. A erradicação da barbárie e a construção penosa da civilização implicam um processo violento de negação dos impulsos, isto é, de abdicação pelos sujeitos da sua vitalidade mais originária” (p. 74). A articulação entre as mimeses retornaria ainda na contemporaneidade, na identificação das massas com os agitadores fascistas e na repulsa dirigida aos judeus.

¹¹⁶ *Idem*, p. 21.

¹¹⁷ *Idem*, p. 19.

O “domínio nivelador do abstrato”¹¹⁸ não apenas dissolve as qualidades no pensamento, mas força os homens à conformidade com o mercado. Esse mesmo domínio teria transformado todas as coisas na natureza em entes reproduzíveis e preparado o reproduzível para a indústria. Já prenunciado pelos cantos de Homero e pela filosofia de Francis Bacon, o esclarecimento seria a insígnia do progresso no mundo moderno. É sobre ele que recai o questionamento dos frankfurtianos:

O saber que é poder não conhece nenhuma barreira, nem na escravização da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo. Do mesmo modo que está a serviço de todos os fins da economia burguesa na fábrica e no campo de batalha, assim também está à disposição dos empresários, não importa sua origem. [...] A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital¹¹⁹.

Aqui, Adorno e Horkheimer indicam a dupla alienação do homem no mundo esclarecido: primeiramente, em relação às coisas, na medida em que “O mítico respeito científico dos povos pelo dado, que eles no entanto estão continuamente a criar, acaba por se tornar ele próprio um fato positivo [...]”¹²⁰; e, para além disso, em relação a ele próprio, no autodomínio necessário à realização das funções produtivas e à obediência aos comportamentos normatizados, inoculados pelas “[...] agências de produção em massa e da cultura [...]”¹²¹. Doravante, o indivíduo “[...] só se determina como coisa, como elemento estatístico, como *success or failure*”¹²².

Na contemporaneidade, o elemento regressivo do esclarecimento se expressa em toda a cultura na sociedade burguesa, submetendo os indivíduos a uma totalidade ameaçadora e destituída de sentido. Isso porque o abandono do pensamento ao pragmatismo dominante atravessaria todos os âmbitos, desde a produção do conhecimento científico até a política. A produção massificada de bens de consumo é não somente o único critério válido para toda atividade, mas também uma forma de concentração de poder. É essa situação que Henry Miller parece identificar nos Estados Unidos durante o início da década de 40.

¹¹⁸ *Idem*, p. 22.

¹¹⁹ ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20.

¹²⁰ *Idem*, p. 52.

¹²¹ *Idem*, p. 40.

¹²² *Idem*, p.40.

Esclarecimento e Progresso nos EUA

De fato, o quadro apresentado por Miller em seu livro *Pesadelo Refrigerado*, o qual relata seu retorno aos EUA em 1939 após um autoexílio de quase 10 anos na Europa¹²³, pode ilustrar e auxiliar na compreensão do conceito de esclarecimento delineado por Adorno. Tal se evidencia já no prefácio da obra, no qual o escritor descreve a chegada do navio em que estava ao litoral americano. Em Boston, primeira parada, Miller observa, atônito, a paisagem desencantada, útil, composta de

[...] pontes, trilhos de trem, armazéns, fábricas, atracadouros, sei lá mais o quê. Era como seguir a trilha de um gigante maluco que semeara a terra com sonhos loucos. Se eu pudesse ver um cavalo ou uma vaca, ou pelo menos um bode mal-humorado mascando latas de conserva, teria sido um tremendo alívio. Mas não havia nada do reino animal, vegetal ou humano à vista. Era só um vasto deserto desordenado criado por monstros pré-humanos ou subumanos em um delírio de avidez¹²⁴.

Para Miller, portanto, e ao contrário do que poderiam bradar ingênuos entusiastas do progresso ao se reportar ao “mundo de coisas”¹²⁵ produzido pelo acelerado desenvolvimento industrial, a racionalização do espaço na metrópole moderna perpetrada pelo homem civilizado seria correspondente aos “sonhos” e “delírios” concretizados por criaturas poderosas em sua loucura e cegas em sua avidez. Por meio deste bestiário, o escritor parece indicar a violência irrefletida imposta à paisagem pelo ideário burguês em nome da eficiência capitalista. Da mesma forma, a ausência de animais e plantas, assim como de instâncias do “reino humano” não consideradas nestas mutações, indicam elementos não necessários ao processo de distribuição de mercadorias.

¹²³ Nascido no Brooklyn, Henry Miller, assim como os escritores americanos da assim chamada “geração perdida”, decidiu se mudar para Paris em 1930 com o objetivo de se estabelecer como escritor. No início do século XX, os jovens artistas pareciam buscar intercâmbio com as novas ideias surgidas com os movimentos de vanguarda que fervilhavam na Europa. Conquanto a Paris encontrada por Miller já não fosse a mesma daquela frequentada por Hemingway e Fitzgerald, a capital francesa ainda era um lócus atrativo para quem buscava novas experiências no campo da arte. O segundo romance de Miller, *Trópico de Câncer*, considerado por parte da crítica da época como mera pornografia (a despeito de suas inovações formais), dificilmente teria sido publicado por editoras americanas (o primeiro, *Crazy Cock*, escrito ainda nos anos 20, seria publicado somente nos anos 60). O escritor permanece na Europa (sobretudo em Paris) de 1930 até a eclosão da Segunda Guerra Mundial.

¹²⁴ MILLER, H. **Pesadelo Refrigerado**, 2006, p. 13.

¹²⁵ “Nosso mundo é um mundo de coisas. O que mais abominamos, diante da *débâcle* iminente, é sermos obrigados a desistir de nossas frivolidades, nossos dispositivos, nossos pequenos confortos que tornaram a vida tão pouco confortável” (MILLER, 2006, p. 20).

Tal como no pensamento adorniano, a argumentação empreendida por Miller pretende sublinhar a irracionalidade latente ao progresso no contexto do capitalismo tardio. Entretanto, poder-se-ia questionar, haveria um conceito evidente de progresso que pudesse contribuir para uma compreensão mais adequada dos termos desta discussão?

Adorno, em um texto da década de 60 do século passado¹²⁶, problematiza esta categoria indicando as dificuldades teóricas inerentes ao delineamento de uma resposta precisa¹²⁷. A recusa do otimismo presente na ideologia do progresso, a qual teria sua expressão máxima na filosofia hegeliana da história, reveste-se, na filosofia de Adorno, de uma suspeita em relação à ideia de uma marcha da razão indicativa de um aperfeiçoamento contínuo da humanidade. Há, ainda, a denúncia das implicações intencionais – e, no entanto, veladas – desta concepção:

A arrogante teoria do conhecimento que insiste na exatidão ali onde a impossibilidade de um saber é inerente à coisa mesma, desencontra-se com esta, sabota a inteligência e serve à conservação do ruim, mediante a zelosa proibição de refletir sobre aquilo que a consciência daqueles que estão enredados em uma época caracterizada por possibilidades tão utópicas quanto absolutamente destrutivas gostaria de saber: se há progresso¹²⁸.

Assim, a utilização esquemática da categoria “progresso” serviria ao propósito de ludibriar as pessoas, levando-as a conceber a resposta dada como a mais fundamentada e indo de encontro a um sentimento de esperança alentador. A divulgação de certa ideia de progresso inibiria uma reflexão acurada sobre o significado de tal categoria em um contexto caracterizado pela contradição nos usos do aparato científico-tecnológico. Para Adorno, ao contrário, a reflexão sobre o progresso deveria evitar “os fatos paralisadores e os significados especializados”¹²⁹ e incidir sobre a possibilidade de impedir a catástrofe:

Exclusivamente sobre isso recai a possibilidade de progresso [...]. Nisso deveriam cristalizar-se todos os problemas relativos ao

¹²⁶ ADORNO, Theodor. **Palavras e Sinais**, 1995, p. 37.

¹²⁷ De acordo com Lowy e Varikas (1992), não é possível identificar um conceito de progresso explícito e fechado em Adorno, porquanto “[...] sua reflexão é cortada por uma tensão permanente, ou mesmo por uma recusa de decidir. Mas essa recusa é parte integrante de sua abordagem que, fiel à sua profunda desconfiança da conceituação abstrata, recusa um conceito totalizante de progresso” (p. 206-207).

¹²⁸ ADORNO, 1995, p. 37.

¹²⁹ ADORNO, 1995, p. 38.

progresso. A penúria material que, durante tanto tempo, pareceu zombar do progresso está potencialmente afastada: tendo-se em conta o nível alcançado pelas forças produtivas técnicas, ninguém mais deveria padecer fome sobre a face da terra. Que continuem ou não a escassez e a opressão – ambas são a mesma coisa – dependerá exclusivamente de que se evite a catástrofe mediante a organização racional da sociedade total, como humanidade¹³⁰.

O progresso das técnicas e dos conhecimentos não deveria ser confundido com o progresso da humanidade¹³¹. Se para Miller a palavra “progresso” tem uma acepção sobretudo negativa¹³², na medida em que é utilizada para designar o desenvolvimento industrial e a maneira como seus conterrâneos o encaravam, para Adorno esta concepção seria o aspecto regressivo, mitológico, do progresso, e não sua única ou mais acabada definição. Isto por que o progresso também pode ser concebido enquanto resistência à catástrofe total. Nisso consiste a dialética do progresso, a qual “[...] implica um ponto de vista que critica a ideia de progresso *sem removê-lo do horizonte conceitual*”¹³³.

Assim, trata-se de criticar tal ideia conforme ela se apresenta na dinâmica do esclarecimento, a saber, como um progresso da dominação operado pelos homens por meio do desvio de finalidade da ciência e da tecnologia, concebidas aqui como instrumentos de poder e controle sobre a natureza interna e externa ao homem. Sob esse ponto de vista, o desenvolvimento do esclarecimento “[...] produz o contrário do que promete, produz um mundo estranho e hostil aos homens, ao qual eles têm de se adaptar como a forças estranhas e fantasmagóricas sobre as quais não têm domínio”¹³⁴.

Ao indicar especificamente o caráter destruidor do progresso no contexto americano, Miller opera com a dicotomia norte desenvolvido/sul retrógrado, concernente à divisão dos EUA em duas grandes regiões a partir da Guerra Civil, uma industrializada, outra rural. Quanto a isto, conquanto confesse ter se deparado com condições de vida miseráveis no sul, o escritor afirma que o pior tipo de sofrimento que encontrou jazia “[...] no próprio coração do progresso”¹³⁵, a saber, no norte

¹³⁰ *Idem*, p. 38.

¹³¹ *Idem*, p. 39-40.

¹³² O adjetivo é utilizado nessa passagem em seu significado mais usual. Não concerne, pois, ao conceito de negação de Adorno, mas àquilo que é nocivo, ruim.

¹³³ LOWY, 1992, p. 207.

¹³⁴ NOBRE, Marcos. **Curso Livre de Teoria Crítica**, 2006, p. 49.

¹³⁵ MILLER, 2006, p. 31.

industrializado. Ao descrever as consequências da vitória dos estados do norte sobre os do sul, representativa do triunfo da mentalidade capitalista nos EUA, ele sustenta:

Sim, o norte industrial derrotou o sul aristocrático – os frutos dessa vitória são agora visíveis. Onde quer que haja indústria existe feiura, miséria, opressão, tristeza e desespero. [...] A terra, esparsamente povoada e produzindo ao acaso e em desperdício um enorme excedente de todo tipo, é considerada por seus proprietários um mero punhado de homens [...]. Condados praticamente desabitados, alguns tão grandes quanto um país europeu, possuídos por uma intangível corporação cujos tentáculos atingem tudo e cujas responsabilidades ninguém consegue formular ou esclarecer. Um homem sentado em uma poltrona confortável em Nova York, Chicago ou San Francisco, um homem cercado de todo luxo e no entanto paralisado pelo medo e pela ansiedade, controla a vida e os destinos de milhares de homens e mulheres que nunca viu, que nunca deseja ver e por cujo destino tem absoluto desinteresse¹³⁶.

Nesse sentido, a dominação no esclarecimento exerce-se não somente sobre as massas, mas, também, sobre aqueles que se encontram nas posições de comando no mundo administrado¹³⁷. Em outras palavras, os burgueses encontram-se tão submetidos ao sistema a que servem quanto os seus subalternos. Essa situação impede que os dirigentes dos grandes monopólios cedam às tendências de dissolução do sujeito. A dominação da natureza, que leva à dominação do próprio homem, restringe os instintos humanos por meio da repressão a custo de outras faculdades importantes, como a imaginação.

No capítulo “O conceito de esclarecimento”, essa repressão é imposta pelo imperativo da autoconservação, o qual pode ser concebido como a finalidade na teleologia do esclarecimento tal como se manifesta na história. Adorno e Horkheimer apresentam o canto XII da *Odisseia* a partir desta ideia. Os ardis do herói Ulisses frente aos encantos a um só tempo irresistíveis e mortais das sereias o colocam na posição de protótipo do burguês¹³⁸ tal como este é descrito por Miller na passagem supracitada. Ademais, a racionalidade intrínseca ao comando impõe aos subordinados e ao senhor a

¹³⁶ *Idem*, p. 34-35.

¹³⁷ O mundo administrado consiste em “[...] uma forma sofisticada de controle social de que as massas estão inteiramente excluídas e sobre a qual não têm qualquer tipo de domínio”. Dentro desse contexto, estaria vedada toda possibilidade de emancipação, visto que a razão reduz-se à capacidade de adaptação a fins que lhe são alheios e que determinam todas as instâncias sociais, desde a economia até a formação da personalidade (NOBRE, 2006, p. 47-48).

¹³⁸ ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 45.

mesma sublimação das tendências que impelem à distração, em defesa da sobrevivência¹³⁹.

A indústria cultural e o problema da arte na era do capitalismo avançado

O perigo desta distração, representado na narrativa de Ulisses pelo canto das sereias, estaria na arte, concebida não como um mero objeto de fruição distanciado, mas como um conhecimento inextricavelmente ligado à existência e, portanto, posto como alternativa à vida reificada. Quanto a isto, os filósofos da Escola de Frankfurt¹⁴⁰ sustentam que a irrelevância desta esfera contrapõe com a importância da ciência, saber instrumental por meio do qual o homem impõe seu domínio universal. Nisto consiste a pretensa utilidade deste saber. Em seu relato, Miller, ao discorrer sobre a condição do artista - e de todo aquele que age descompromissado com a produção de utensílios vendáveis, sem os antolhos da autoconservação - indica o lugar relegado à arte pelo ideário burguês americano:

[...] nenhuma esperança para o artista! Os únicos que não estavam levando uma vida de cão eram os artistas comerciais. [...] Os outros viviam como ex-presidiários. A América não é lugar para artistas: ser artista é ser um leproso moral, um desajustado econômico, uma obrigação social¹⁴¹.

O sonhador cujos sonhos não sejam utilitários não tem lugar neste mundo. [...] Neste mundo, o poeta é anátema, o pensador, um tolo, o artista é um escapista, o homem de visão, um criminoso¹⁴².

Deste modo, pode-se sustentar que, nesse contexto, todos os que tomam por tarefa a desautomatização da vida, ou seja, que transgridem a gramática comportamental previamente estabelecida, assumem posições marginais em tal sociedade, as quais corresponde o desprestígio das atividades ditas inúteis ou irrelevantes pela mentalidade burguesa. No que concerne especificamente à situação da arte, tal irrelevância seria

¹³⁹ *Idem*, p. 45.

¹⁴⁰ De acordo com Matos (1993), essa expressão remete a um grupo de intelectuais formado no início dos anos 20 na cidade de Frankfurt com o objetivo de formular uma crítica radical da situação política e cultural da época. A Teoria Crítica da Sociedade, pensada por esses autores, parte da “oposição a todo pensamento da identidade, da não contradição, típico da filosofia desde Descartes, denominada pelos frankfurtianos *Teoria Tradicional*” (p. 12-13). Há uma contraposição desses filósofos a todo esforço de conversão da teoria em “estratégia política, oposta ao trabalho de reflexão” (p. 22). A centralidade do conceito de crítica no projeto filosófico da Escola de Frankfurt advém dessa oposição programática, que possibilita um questionamento dos limites da racionalidade iluminista.

¹⁴¹ MILLER, 2006, p. 19.

¹⁴² *Idem*, p. 28.

decorrente da homogeneização da produção cultural no contexto americano, consequência da subordinação de tal produção às exigências do mercado e de seu público:

A coisa mais terrível da América é que não há como escapar do suplício que criamos. Não existe um único defensor destemido da verdade no mundo editorial, nenhuma companhia de cinema dedicada à arte e não ao lucro. Não temos teatro digno desse nome, e o que temos de teatro está praticamente concentrado em uma cidade; não temos música que valha a pena, a não ser aquela que o negro nos deu, e há um magro punhado de escritores que podem ser chamados de criativos¹⁴³.

O problema indicado por Miller também aparece formulado na reflexão de Adorno sobre a indústria cultural na obra *Dialética do Esclarecimento*. De fato, no capítulo “A Indústria Cultural: o Esclarecimento como Mistificação das Massas”, Adorno se reporta ironicamente ao estilo da indústria cultural, isto é, a um repertório preestabelecido de ideias que imprimem às mercadorias culturais uma previsibilidade concorde com os propósitos de dominação inerentes a elas. A imitação torna-se, então, absoluta, e a ideia do novo enquanto objeto da criação artística perde seu lugar. Em outras palavras, o novo, na fase da cultura de massas, passa a ser a exclusão do novo¹⁴⁴. O princípio da igualdade novamente se impõe, desta feita igualando a diversidade das possibilidades expressivas, uma vez que o esclarecimento é totalitário:

Tudo se passa como se uma instância onipresente houvesse examinado o material e estabelecido o catálogo oficial dos bens culturais, registrando de maneira clara e concisa as séries disponíveis. As ideias estão inscritas no céu cultural, onde já haviam sido enumeradas por Platão e onde, números elas próprias, estavam encerradas sem possibilidade de aumento ou transformação¹⁴⁵.

A comparação da indústria cultural com a teoria das ideias de Platão enfatiza a escolha de conteúdos predeterminados e pretensamente insuspeitos (haja vista corroborarem de maneira precisa com o desejo dos consumidores das mercadorias culturais) em nome da coerência do sistema e da harmonia de tal conformação com outras instâncias de dominação no mundo administrado. Do mesmo modo, a analogia

¹⁴³ MILLER, p. 206, p. 40.

¹⁴⁴ ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 110.

¹⁴⁵ *Idem*, p. 110.

concerne à tendência do esclarecimento em subsumir as múltiplas qualidades no interior de um sistema preciso e exato, a partir do qual se poderia deduzir toda e qualquer coisa: “O equacionamento mitologizante das ideias com os números nos últimos escritos de Platão exprime o anseio de toda desmitologização: o número tornou-se o cânon do esclarecimento”¹⁴⁶. O “estilo” da indústria cultural consistiria, pois, na redução da criatividade a “grandezas abstratas”.

Tal situação teria como consequência a perda da autonomia do artista, o qual se veria excluído dos círculos de produção de bens culturais em casos de inadequação às restrições do gosto fabricado. Eis a razão pela qual Adorno atribui grande importância às manifestações tardias da arte no início do século XX, reguardadas que estavam dos imperativos mercadológicos na Europa pré-fascista. Ele se reporta ao exemplo alemão, explanando o modo como os poderes políticos asseguraram certa independência às instituições vinculadas à produção artística, o que não poderia ocorrer nos EUA industrializado¹⁴⁷. Sobre a experiência americana, Miller sustenta:

Não são os oceanos que nos isolam do mundo – é o jeito americano de olhar as coisas. Nada se realiza aqui a não ser projetos utilitários. Pode-se viajar milhares de quilômetros absolutamente sem ter noção da existência do mundo da arte. Aprende-se a respeito de cerveja, leite condensado, produtos de borracha, comida enlatada, colchões infláveis etc., mas não se vê nem se ouve nada a respeito das obras-primas da arte. Para mim, parece nada menos que um milagre os jovens da América jamais ouvirem nomes como Picasso, Céline, Giotto ou que tais¹⁴⁸.

Ao contrário da arte tal como foi pensada pelos artistas aos quais Miller se reporta, isto é, enquanto âmbito da expressão e da experimentação, a indústria cultural teria como imperativo a diversão, o entretenimento. A ideologia, da forma como se

¹⁴⁶ *Idem*, p. 19.

¹⁴⁷ Na literatura, pode-se ilustrar tal situação por meio do caso do escritor alemão Hermann Broch: “De todos os grandes romancistas de nosso século, Broch é, talvez, o menos conhecido. Não é tão difícil compreender isso. Mal ele terminou *Os sonâmbulos*, vê Hitler subir ao poder e a vida cultural alemã ser aniquilada; cinco anos mais tarde, abandona a Áustria pela América, onde fica até a morte. Nessas condições, sua obra, privada de seu público natural, privada do contato com uma vida literária normal, não mais consegue representar seu papel no seu tempo: reunir em torno dela uma comunidade de leitores, adeptos e conhecedores, criar uma escola, influenciar outros escritores” (KUNDERA, Milan. **A Arte do Romance**, 2009, p. 67). No que concerne ao cinema clássico alemão, seu período de decadência se inicia já na segunda metade dos anos 20 do século XX, “[...] na medida em que os filmes americanos de sucesso comercial vão tornando mais precisa a noção de *box office*” e a indústria pesada passa a “[...] estender as asas sobre a produção cinematográfica [...]” (EISNER, Lotte. **A Tela Demoníaca**, 2002, p. 217).

¹⁴⁸ MILLER, 2006, p.153.

apresentaria nas mercadorias da indústria cultural, teria desacostumado as pessoas a sua subjetividade, na medida em que a ideia de divertimento remete a “[...] não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado”¹⁴⁹. Com isso, tais produções concorreriam para uma falsa identidade entre indivíduo e sociedade, a qual consistiria precisamente na “fuga” do cotidiano extenuante da fábrica experimentada pelos consumidores, os quais seriam também trabalhadores. Dito de outro modo: “A liberação prometida pela diversão é a liberação do pensamento como negação”¹⁵⁰.

O conceito de pseudoindividualidade: a reificação do homem nos EUA

No contexto do capitalismo avançado, a promessa da felicidade seria feita à custa da coisificação¹⁵¹ do homem, consistindo, portanto, na renúncia a essa mesma felicidade. As mercadorias culturais seriam, pois, “[...] modelos para as pessoas que devem se transformar naquilo que o sistema, triturando-as, força-as a ser [...]”¹⁵². A espontaneidade é suprimida, dando lugar à pseudoindividualidade, a saber, uma individualidade padronizada pelo modo de produção capitalista. O indivíduo passa a ser tolerado apenas na medida em que “[...] sua identidade com o universal está fora de questão”. Trata-se, pois, de uma individualidade ilusória. Destarte, o homem, na sociedade do esclarecimento, voltar-se-ia contra o princípio do eu, a subjetividade – delineada por tal concepção como a instância organizadora do caos, a força motriz da dominação – ao ter a sua vivência empobrecida e restrita às atividades que realiza, coagido pela sociedade em que se insere. Ocorreria, assim, uma despersonalização, a saber, os homens tornar-se-iam “[...] meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força”¹⁵³.

No que concerne a isto, é interessante notar como a oposição entre norte e sul no relato de Miller auxilia na compreensão da reificação do homem no esclarecimento. Para ele, o homem do norte - o “americano típico” – é aquele que “Está sempre bem

¹⁴⁹ ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 118.

¹⁵⁰ *Idem*, p. 118.

¹⁵¹ A tradutora portuguesa de Lukács, Telma Costa, propõe traduções distintas para os termos *Verdinglichung* (reificação) e *Versachlichung* (coisificação). No entanto, para Helena Maria Ruschel, tradutora da obra *Stichworte*, parece não haver necessidade de traduzi-los de maneira distinta. Isso porque Adorno teria adotado essas palavras como sinônimas, referindo-se a um mesmo conceito (Cf. o “Glossário” de *Modelos Críticos*, 1995, p. 245).

¹⁵² ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 125.

¹⁵³ *Idem*, p. 47.

vestido com um terno barato comprado pronto, sapatos engraxados, caneta e lápis no bolso do peito, uma pasta debaixo do braço – e, é claro, usa óculos, cujo modelo muda de acordo com a moda”¹⁵⁴. E conclui, logo em seguida: “Um se parece com o outro, da mesma forma que automóveis, rádios e telefones se parecem”¹⁵⁵. Tal seria o exemplo paradigmático de cidadão de uma cidade tipicamente americana, a qual, conquanto “[...] próspera, ativa, limpa, espaçosa, sanitizada [...]”, permanece “[...] um lugar mortal, chato, morto”¹⁵⁶.

O sul, ao contrário, é descrito por Miller como um lugar onde persiste a excentricidade, os comportamentos espontâneos, a individualidade. Em contraste com os homens do norte, os do sul seriam “[...] criaturas joviais, mal-humoradas, competitivas, amantes do prazer, livres-pensadores que discordam de tudo em princípio, mas fazem a vida encantadora, graciosa”¹⁵⁷. Adiante, Miller opõe o tipo encontrado em Cleveland, típica cidade do norte, àquele comum em Charleston, cidade do sul. De acordo com ele, nesta última

[...] é preciso pregar um homem no chão para poder falar de negócios com ele. E se, por acaso, ele for um bom homem de negócios, [...] é muito possível que seja um fanático por alguma coisa de que nunca se ouviu falar. [...] E há uma coisa que nunca esfrega no seu nariz – o relógio. Ele tem tempo, muito tempo. E realiza tudo o que quer realizar em seu devido tempo; o resultado é que o ar não fica cheio de poeira, de óleo de máquina, de tilintar de caixa registradora¹⁵⁸.

O homem de Charleston parece ser avesso à lógica do mundo administrado. Sua individualidade se expressa tanto no modo como ele vive (sem se submeter inteiramente ao trabalho alienado), como em seus gostos e preferências (alheios à máquina de propaganda e aos produtos massificados). No entanto, é preciso ter em vista que as características do sulista pressupõem um desenvolvimento industrial insuficiente para consumir uma opressão mais abrangente. No norte, ao contrário, a total dominação do mundo natural corresponde à dominação completa da subjetividade, a qual se reduz aos comportamentos mimetizados, a uma práxis falsificada.

Conclusão

¹⁵⁴ MILLER, 2006, p. 51.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 51.

¹⁵⁶ *Idem*, p. 51.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 52.

¹⁵⁸ MILLER, 2006, p.52.

O problema da pseudoindividualidade parece conduzir à pergunta pelas possíveis propostas dos autores aqui tratados no que concerne ao que deveria constituir uma práxis humana consciente de seu fazer. Para Adorno, o problema da práxis está intimamente relacionado ao da teoria. Quanto a isto, Adorno contesta a defesa que o pragmatismo americano faz da utilidade como critério único da validade de um conhecimento, porquanto isso constituiria um comprometimento deste com a situação existente. A teoria subordinada à práxis utilitária, da mesma forma, estaria “amarrada” à imanência do sistema: “A teoria só se libertaria desta imanência onde se desprendesse das cadeias do pragmatismo, por mais modificadas que elas estejam.”¹⁵⁹

Nesse sentido, ao pensamento abandonado que se vinga dos homens, os quais, por sua vez, o esqueceram, Adorno e Horkheimer contrapõem uma “teoria intransigente”, “[...] capaz de inverter a direção do espírito do progresso impiedoso, ainda que este estivesse em vias de atingir sua meta”¹⁶⁰. Assim, para estes pensadores, o pensamento crítico é fundamental para um questionamento da finalidade histórica que aprisionou o esclarecimento dentro de uma pretensa necessidade incontestável.

Miller, por sua vez, faz referência ao “esforço sem sentido” do trabalho fabril e ao esquecimento das promessas do progresso: “Não queremos mais socorrer os oprimidos e sem-teto [...]”¹⁶¹. Em seguida, esboça uma resposta para a pergunta que ele mesmo se coloca: “Essa atividade frenética que nos mantém a todos, ricos e pobres, fracos e poderosos, em suas garras – aonde está nos levando?”¹⁶² A partir de uma concepção antropológica sem maiores preocupações teóricas, ele sustenta que, para que se possa conceber a liberdade do homem, é preciso primeiro haver *homens*, isto é, autonomia de pensamento. O que ele chama de “Reino do Homem” só poderia ser estabelecido se pudesse haver uma união calcada na obediência somente aos mais elevados impulsos da humanidade.

Poder-se-ia pensar que Miller é contrário ao que sustentam os frankfurtianos acerca da necessidade de uma teoria que seja uma forma de práxis, ao afirmar que “O impulso de se superar tem de ser instintivo, não teórico [...]”¹⁶³. Entretanto, tal

¹⁵⁹ ADORNO, 1995, p. 202-203.

¹⁶⁰ ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 52.

¹⁶¹ MILLER, 2006, p. 23.

¹⁶² *Idem*, p. 33.

¹⁶³ *Idem*, p. 24.

discordância é apenas aparente, na medida em que essa superação demanda um esforço para “[...] entender as verdades que estão em nós [...]”¹⁶⁴. Dessa forma, os homens devem assumir sua autonomia para se tornarem livres da dominação: “Os trabalhadores do mundo podem um dia, *se pararem de dar ouvidos* a seus fanáticos líderes, organizar uma irmandade humana”¹⁶⁵. Ademais, Miller também parece admitir, por outros caminhos argumentativos, a possibilidade da mudança histórica mediante a emancipação em relação ao ideário capitalista. Ele sustenta:

Como democratas, republicanos, fascistas, estamos todos no mesmo nível. [...] Nunca levantamos um dedo para defender o princípio comum, que é o estabelecimento do império do homem na Terra. [...] Lutamos apenas pelo *status quo*, nosso *status quo* particular. Na verdade, não existe nunca um *status quo*, a não ser na cabeça de imbecis políticos. Tudo é fluxo¹⁶⁶.

Nessa passagem, o escritor americano parece conceber como vãos os conflitos políticos da época. Para ele, o despertar do homem não pode ser conseguido por meio de ideologias, princípios políticos e guerras. Antes, esse despertar deve ser conquistado mediante o que seria “a verdadeira guerra”, isto é, “o homem em revolta contra sua nauseabunda natureza”¹⁶⁷. Ainda que não explicita o que viria a ser uma práxis transformadora, Miller reivindica a necessidade de uma reflexão sobre o sentido da existência humana. No entanto, o horizonte da utopia se desvanece diante do que aparenta ser uma vitória definitiva do capitalismo: “Tive a infelicidade de ser alimentado pelos sonhos e visões de grandes americanos – os poetas e videntes. Foi alguma outra raça de homens que triunfou. Este mundo que está se construindo me enche de horror. Eu o vi germinar; posso vê-lo como um projeto”¹⁶⁸.

Da mesma forma, o esforço crítico de Adorno se volta à tarefa de compreender “por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie”¹⁶⁹. A resposta a essa questão passaria pelo desnudamento das tendências que se manifestam no processo de transição para o capitalismo avançado. O objetivo da crítica seria colocar em questão tanto a atividade,

¹⁶⁴ MILLER, 2006, p. 24.

¹⁶⁵ *Idem*, p. 24.

¹⁶⁶ *Idem*, p. 23.

¹⁶⁷ MILLER, 2006, p.25.

¹⁶⁸ *Idem*, p. 28.

¹⁶⁹ ADORNO, 1985, p.10.

quanto o sentido da ciência nesse contexto. Para Adorno, a Teoria Crítica seria uma práxis autêntica por si mesma, visto que contrária à ausência de práxis na sociedade burguesa. No entanto, o filósofo parece não indicar o que viria a ser uma práxis emancipada para além do fazer teórico. A crítica radical ao mundo administrado não parece conduzir ao delineamento de uma utopia, mas a uma suspeita em relação aos objetivos e resultados do engajamento político das massas.

Portanto, Adorno se aproximaria de Miller também no que concerne à possibilidade de uma mudança que viesse a favorecer o aparecimento de um horizonte para a emancipação humana. No contexto do capitalismo avançado, essa possibilidade estaria suspensa pelo desenvolvimento industrial em processo de franca expansão e suas consequências para a cultura e o corpo social.

Referências:

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ADORNO, Theodor. **Palavras e Sinais: Modelos Críticos 2**. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. **Mímesis e Racionalidade**. 1. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

EISNER, Lotte H. **A Tela Demoníaca**. 2. Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Do Conceito de *Mímesis* no Pensamento de Adorno e Benjamin. **Perspectivas**, São Paulo, n. 16, p. 67-86.

KUNDERA, Milan. **A Arte do Romance**. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LOWY, Michael; VARIKAS, Eleni. A Crítica do Progresso em Adorno. **Lua Nova**, São Paulo, n. 27, p. 201-215.

MATOS, Olgária. **A Escola de Frankfurt: Luzes e Sombras do Iluminismo**. 1. Ed. São Paulo: Editora Moderna, 1993.

MILLER, Henry. **Pesadelo Refrigerado**. 1. Ed. São Paulo: Francis, 2006.

NOBRE, Marcos (org.). **Curso Livre de Teoria Crítica**. São Paulo: Papirus, 2006.

WEBER, Max. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ENSAIO:

SARTRE: O PROBLEMA DO ENGAJAMENTO NA ERA VIRTUAL

Matheus de S. P. Sarmiento*

Wellington W. F. Sarmiento*

Resumo: Nesse ensaio, nosso intuito é analisar os principais conceitos da filosofia existencialista de Sartre e sua relação com a atual Era Virtual ou da Informação. Em particular, no que tange a Problemática da Liberdade e do Engajamento. Buscaremos dissecar como essas questões dialogam com o mundo no qual vivemos: com a realidade virtual na qual nos inserimos. Veremos como e se o avanço das tecnologias de redes sociais e outros meios de comunicação, carregam uma nova face a ser apresentada a esses problemas.

Palavras-chave: Existencialismo de Sartre. Era da Informação. Redes Sociais. Liberdade. Engajamento.

SARTRE: THE PROBLEM OF ENGAGEMENT IN THE VIRTUAL ERA

Abstract: This essay will discuss Sartre's existentialist philosophy and its relation to the current Virtual or Information Age. In particular, about the Problem of Freedom and Engagement. We will try to dissect how these issues dialogue with the world in which we live: with the virtual reality in which we insert ourselves. We will see how and if the advancement of social media technologies and other media carry a new face to be presented to these problems.

Keywords: Existentialism of Sartre. Information age. Social networks. Freedom. Engagement.

1. INTRODUÇÃO

Sartre, nascido em 1905, foi um filósofo que, apesar de em muitos aspectos ser um crítico das ideias marxistas, fez-se através da máxima: “os filósofos limitaram-se a

*Graduando em Licenciatura em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará. E-mail: math.sarmiento@gmail.com.

* Mestre em Eng. de Teleinformática pela Universidade Federal do Ceará; Professor Adjunto da Universidade Federal do Ceará; pesquisador das áreas de Filosofia Política, Ética e Pensamento Marxiano. E-mail: wwagner@virtual.ufc.br.

interpretar o mundo de diversas maneiras; o que importa é modificá-lo” dita por Karl Marx na décima-primeira tese de Feuerbach em 1845. Para começarmos a entender o mundo na ótica Sartreana, precisamos, sobretudo, dissecar essa premissa, visto que Sartre foi um leitor ávido das teses marxistas e, como tal, sua inspiração nesse pensador não pode ser descartada.

Quando anunciamos que os filósofos, os pensadores, limitaram-se a interpretar o mundo, estamos, em última instância, anunciando que a filosofia - como maneira de decifrar a existência e seus arredores - assumiu uma posição passiva em sua relação com o mundo. Em outros termos, o ser humano apenas reage à realidade que lhe é apresentada, jamais se tornando protagonista de seu próprio ato.

Para efeito didático, ilustramos tal premissa através de um exemplo corriqueiro. Imaginemos um homem e, como a maioria dos homens, ele tem um sonho. Um objetivo que toma para si o papel de eixo da sua existência. Agora, colocamos nesse homem uma propriedade, uma característica de genialidade¹⁷⁰. Muitos jovens desejam ser grandes artistas, porém poucos têm o privilégio de ter a genialidade ao seu lado. A genialidade, enquanto inata, é passiva e, como consequência, precisa ser exercitada para assumir uma posição ativa - de responsabilidade. Caso isso não seja conquistado, o gênio se limitará a ver a história de outros, ser apenas um turista nessa vida.

Responsabilidade é uma palavra que escutamos muito, principalmente, quando estamos desenvolvendo nossos conceitos individuais e coletivos de certo e errado. A linguagem, nossa forma de comunicação, como mostra Wittgenstein¹⁷¹ com seus Jogos de Linguagem, é plural em seus significados e dependente de um contexto (VENÂNCIO, 2017).

Tendo isso em mente, definiremos aqui o significado do termo Responsabilidade na filosofia tanto marxista quanto existencialista, corrente da qual o próprio Sartre é considerado patrono. Antes de partir para as particularidades de cada indivíduo, devemos ressaltar que a Responsabilidade - enquanto teoria ou prática - era de suma

¹⁷⁰ Postaremos, nesse momento do trabalho, uma definição que se aproxima do senso comum sobre genialidade: genialidade é, portanto, possuir uma capacidade extraordinária em uma ou mais áreas. Sendo, por definição, uma propriedade inata.

¹⁷¹ Wittgenstein foi um pensador austríaco, conhecido, sobretudo, por sua contribuição na filosofia analítica e da linguagem. Em sua tese, os jogos de linguagem, apresentava uma realidade onde uma palavra, um conceito, tem significados múltiplos dependendo de onde e quando se encontra inserido.

importância aos dois autores: seja, para Marx, na ótica da revolução, seja para Sartre, enquanto construía seu sistema filosófico pautado na ação humana.

Sartre, por questões cronológicas, foi incapaz de debater com Karl Marx em pessoa. Entretanto, em seu tempo, tinha diálogos com aqueles que nomeava de “Marxistas de Hoje” uma corrente que, em síntese, postula que a pessoa apenas há de nascer realmente quando recebe seu primeiro salário ou, em outros termos, quando era introduzida no mercado (VIANA, 2008).

A Responsabilidade dessa corrente é com a Emancipação, um feito coletivo - de sua identidade como classe - para uma noção mais intimista, individual de sua função dentro do sistema. Poderíamos concluir que, nesse momento, a responsabilidade é um movimento externo que partiu para o interno. Algo que se manifesta do coletivo e tange, aos poucos, a esfera do indivíduo (MELO, 2011).

Sartre, principalmente no ensaio *O Existencialismo é um Humanismo* (1970), deixará em foco essa questão do ser responsável e sua relação íntima com a liberdade. Grosso modo, pode ser dito que a Responsabilidade, no ponto de vista cunhado no meio do século XX, segue um movimento oposto ao que foi antes apresentado: é um movimento interno que, timidamente, se espelha no futuro externo.

A Responsabilidade, portanto, não deveria ser imposta por elementos externos - classe social, amigos, religião, entre outros - mas sim, deve ser originada do próprio ser. Pois, em uma última instância, a liberdade que o atinge é única e exclusivamente dele. Como meio de escapar de uma armadilha demasiada individualista, Sartre estabelece que cada Homem deve agir como se fosse portador de todo o peso da humanidade em seus ombros.

Tal suposição, aos olhos de hoje, pode soar absurda. Afinal, como pode um único espécime carregar o legado de toda sua espécie? Para entendermos esse ponto, é necessário ter em mente que esse pensador francês era, antes de tudo, um escritor de romances renomado e, portanto, estava acostumado a exercer a faculdade da imaginação - isso, para o bem ou para o mal, era transferido para suas obras mais acadêmicas.

Talvez, mais uma vez, seja preciso recorrer a exemplos para compreendermos esse conceito. Peço que abstraia em um nível mais elevado, que imagine que é o

primeiro humano a pisar em Marte. Por muito tempo, sonhamos que o planeta vermelho teria vida inteligente e digamos, nesse exercício, que essa vida exista e, no exato agora, o esteja observando.

A forma do alienígena não é humanóide, como os filmes da década de sessenta supuseram, ela é estranha para você e vice versa. A criatura está assustada e teus atos - sejam eles de violência ou paz - determinarão como ela verá o resto de sua espécie para sempre. A primeira impressão, por mais clichê que seja, é a que fica. A psicologia, através do Efeito Halo, descoberto nos anos vinte, pelo psicólogo Edward Thorndike, aponta que a simpatia ou antipatia sentida em um primeiro encontro tende a permanecer e, mesmo, contaminar sua visão de semelhantes (ABATH, 2014).

Em termos mais diretos, como você escolhe se portar diante do alienígena, do sujeito estranho a você, terá que ser como você gostaria que o outro se comportasse em sua posição. Não deixa, ao todo, de ser uma atividade que, para ser feita adequadamente, requer empatia - a capacidade de sentir o desconhecido - como um recurso indispensável. No exemplo iniciado, você representa como o estranho verá não apenas você, enquanto indivíduo, mas todos os seus semelhantes. Assim, em um ato, você carregará o peso de toda uma sociedade.

Com o conceito de Responsabilidade em Sartre definido, bem como a inspiração do que acabaria por ser, como veremos mais adiante, seu Existencialismo: uma filosofia destinada há não somente relatar mas agir sobre o contexto que está inserido. Vamos, através de fatos e produções contemporâneas, traçar uma linha de como sua política do Engajamento, do ato, está estabelecido na realidade do século XXI.

2. DESENVOLVIMENTO

Nesse ponto, com alguns conceitos dessa filosofia já apresentados, buscaremos de maneira inicialmente separada, tratar da definição de Liberdade, Ser e Essência e como esses significados, em conjunto, criam o efeito do Engajamento no indivíduo - o impulso de não apenas interpretar os fatos, mas, sim, modificá-los. Essa viagem, quando terminada, nos dará condições de trabalhar na problemática do Engajamento na Era Virtual.

2.1. Entre a Angústia e a Liberdade

Sartre é um pensador recente, seus trabalhos se tornaram famosos dentro e fora da academia. Antigamente, como por exemplo na Grécia, os grandes sistemas poderiam demorar décadas, séculos, para serem contestados ou invalidados. Isso era um resultado, em parte, produzido pelas dificuldades das mentes se encontrarem, dialogarem entre si. A aprendizagem, os conceitos que tanto seguimos em sociedade, dá-se através da comunicação, da interação com semelhantes.

Aqui, ressaltamos um ponto: a definição de aprendizagem que nos apropriamos é a de Vygotsky, importante psicólogo do século passado e conhecido por sua tese da educação como um feito dependente do contexto sócio-histórico do indivíduo (Vygotsky, 2007). Inicialmente, essa seria uma teoria que vai na contramão do Existencialismo sartreano, admitindo que existem pontos determinados - limites - para a liberdade humana. Porém, em um olhar mais cirúrgico, a interação - elemento chave para o processo de descoberta vygotskyano - compartilha uma relação íntima com a empatia, o seio do significado de Responsabilidade nesta filosofia parisiense.

Liberdade é uma palavra que raramente foi citada aqui de maneira direta e, ainda sim, foi muito presente. Só se é capaz de ser responsável por algo quando se tem a chance de não sê-lo. Foi dentro dessa ótica que Sartre lançou uma provocação: o Homem é condenado a ser livre. Dando a entender, principalmente para a comunidade cristã, que o maior direito cedido a eles por Deus - o Livre Arbítrio - age mais como uma punição do que como uma dádiva.

Entretanto, fugia do saber de alguns de seus críticos que esse conceito não era novo e nem tão pouco, herege. Kierkegaard, cristão, desenvolveu, ainda no século XIX uma relação entre nossa liberdade e a angústia, a incerteza ou, de maneira descontraída, a conhecida dor do “e se...”. Quando, por exemplo, você decide se declarar para seu amor e a resposta não é a esperada, a tristeza pode tomá-lo e isso o pode levar a um caminho imaginativo, uma trilha desenhada com todas as possibilidades, melhores ou piores, que você podia ter escolhido e, agora, não pode mais. Você, necessariamente, assume, nesse instante, um papel passivo diante da sua própria vida.

Kierkegaard vai além, ressalta que o livre arbítrio é como olhar diretamente para um abismo: você é livre para saltar ou não mas, inevitavelmente, terá que tomar uma decisão. As possibilidades deixadas de lado, os sonhos que se criam com base nelas, formam a vertigem que persegue seus sentidos no abismo, é o peso da responsabilidade de ter tomado uma decisão e ter que arcar com as consequências (BRITO, 2017).

Uma aparente saída, entretanto, pode ser vislumbrada ao observar o abismo: optar por negar, de maneira consciente, seu direito de saltar ou não. Manter-me na inércia. Seria, no dia a dia, o equivalente a um “tanto faz”, pois nessa pequena expressão, reside a vontade de transferir a Responsabilidade, vista aqui como inseparável da Liberdade, para um outro externo. A angústia, nesse caso, seria tamanha que é preferível perder sua autonomia a permanecer no sofrimento.

Kierkegaard estabelece que o problema está quando, em meio a angústia, o ser humano - também nomeado de Espírito em seu verbete - demonstra desespero, de cunho paralisante, ao encarar o abismo, encarar suas possibilidades em uma aparente solidão, tal demonstração o faria se agarrar na finitude das coisas, desviando de seu caminho com o infinito e, em uma última instância, se desvinculando de Deus (BRITO, 2017).

Um exemplo semelhante pode ser usado para a visão de Sartre sobre essa questão. Contrariando os dias atuais e a maioria dos médicos, ele não vê a angústia como uma doença ou um sinal de fraqueza - um sinal que, de maneira cada vez mais frequente, tentamos esconder através de fotos em redes sociais, fotos que só mostram o lado bom da vida. - mas sim, como um sinal de que somos livres.

Tomemos, como base, o exemplo do abismo: ao encará-lo, estamos encarando todas as possibilidades de ação e a Responsabilidade, individual, que cada uma delas carrega. O existencialismo kierkegaardiano pode assumir isso como paralisante pois é no momento do abismo que o Homem deve decidir, sem Deus ao seu lado. Sartre, por sua filosofia e crenças ateias, retira qualquer divindade de sua equação desde o princípio. Logo, a solidão que ele sente não é, de forma alguma, surpreendente ao ser.

Um religioso pode se sentir sem amparo quando se vê diante do abismo pois a certeza de um destino - algo para se apoiar - não existe. Entretanto, para um sartreano, a indeterminação do futuro, do que vem a seguir, é a prova intransponível da verdade que

está contida no seu próprio livre-arbítrio. A validação de que seu agir, suas escolhas, moldam você e não algo *a priori*, inato em seu ser.

Porém, uma nova indagação surge: a Liberdade para o Homem é ilimitada? Pode-se colocar, de maneira didática, que a Liberdade tem suas regras feitas pelo Outro - pelo externo, estranho a ele - ou seja, pelo seu senso de Responsabilidade: uma vez que devo buscar agir como eu acreditaria que o meu semelhante deve agir no meu lugar. Sou, assim, potencialmente capaz de tudo e, ao mesmo tempo, pela minha própria ética, sou incapaz de colocar toda essa potencialidade em prática. Tal conceito, em algumas interpretações, se encontra sintetizado na célebre máxima de Sartre “o inferno são os outros” (HOSTE, 2016).

“O inferno são os outros” há de ser, quando se estuda o Existencialismo a fundo, algo muito mais íntimo do próprio ser. Quando dizemos essa frase, mesmo que, muitas vezes, sem ter ciência de sua origem, invocamos que temos uma Responsabilidade apenas conosco em nossos atos, sempre temos que considerar aqueles em nossa volta. Esse feito, repetido tantas vezes em nossa vida, acaba por ser angustiante (LIMA, 2011).

Uma resolução mais simples para esse problema está nas redes sociais: criar um perfil falso no *Facebook*, esconder minha identidade e, assim, espalhar meu ódio e frustração com os Outros. Isso é uma situação cada vez mais diária, o *Bullying* virtual fere o semelhante enquanto eu, o autor dessa ação, fujo da angústia da possibilidade de ser pego - fujo de ser responsabilizado.

Muitos fazem isso, convencem o Outro que aquele que escreve mensagens de ódio no *Facebook* é distinto do Eu de fora dessa realidade virtual. Isso é um recurso muito antigo na sociedade, que bebe do hábito de artistas em fazer personas, personagens, para cada nova peça que produzem. Dentro desse cenário, imaginemos que nosso mundo fosse um enorme teatro e todos que estão nele, naturalmente, dispõem de três opções: omitir-se, negar ou afirmar sua participação.

Omitir é, grosso modo, dar-se a ilusão de não se deixar levar por um dos caminhos apresentados. Aquele que acredita que, ao se recusar a escolher, gozará da liberdade das amarras do compromisso. Entretanto, como aponta Sartre, somos

condenados a sermos livres e mesmo a omissão não deixa de ser um ato consciente e preso a leis da causalidade (SARTRE, 1970).

Estamos sentenciados à solidão se nos negarmos à atividade com os outros. Como é o caso de ir ao teatro e não respeitar as regras de comportamento deste local. Logo nos sentimos deslocados e pode-se chegar ao ponto de sermos expulsos. Apesar de nada o impedir de tomar essa posição, uma vez que o efeito dela esteja claro, a solidão não é o primeiro instinto humano. Sobrevivemos à Seleção Natural porque optamos por ser sociais, agimos, ao longo da evolução, juntos com o intuito de superar espécies, individualmente, mais fortes (HARARI, 2015).

Colocando a solidão, exclusivamente, na ótica de Sartre, temos, no mínimo, dois resultados peculiares: enquanto, em sua filosofia, uma ideia de individualismo torna-se constante - em especial no momento que estamos no abismo - o filósofo, em si, mostrava-se muito ativo no mundo através de suas obras. Considerando-se um pensador não acadêmico, ele caiu nos gostos do povo. Tal feito, embora aparentemente banal, pode indicar que ele não buscava apenas escrever para si ou para uma casta mas, sim, para um coletivo.

Permitir-se fazer parte do teatro era como um acordo: desista um pouco de sua identidade individual e seja aceito no grupo. É, em linhas gerais, aceitar usar uma Máscara Social. Esse conceito é vasto, caminha do senso comum até a psicanálise. Porém, por méritos de tempo, adotaremos aqui uma definição um tanto mais sintética e simplificada: até onde atinge esse ensaio, uma Máscara Social é uma mentira que decidimos contar a nós mesmos, uma versão feita sob encomenda de nosso Eu para o Outro.

Voltamos, portanto, ao exemplo do homem que assume um perfil falso no *Facebook* para espalhar discursos de ódio sem ser responsabilizado. Uma pessoa que precisa de uma máscara para espalhar seus pensamentos é uma pessoa que tem sua liberdade reprimida por questões externas. Frente ao estranho, a moralidade ou o grupo, aquilo que pensa - enquanto um ser de livre arbítrio - é, em alguma medida, não aceito e, por efeito, não é um livre arbítrio autêntico.

Liberdade, para Sartre, é angústia e isso, esse gosto amargo na boca, indica que estamos agindo e modificando o mundo. Quando o homem usa outro nome e rosto na *Internet* para dizer o que deseja sem que a autoria dos atos possa ser identificada, está, em uma análise final, abdicando de se comprometer ao alterar seu mundo com suas próprias mãos. Comportando-se assim, como um objeto a ser possível de ser moldado pelo que o cerca.

A esse fenômeno o Existencialismo colocará o título de Má-Fé. É, sobretudo, a crença em uma mentira que só tem um interlocutor: si próprio. Funciona semelhante a um truque de mágica, onde todos na platéia sabem que o que se passará diante de seus olhos é falso e, ainda que conscientes disso, a decidem ignorar. Porém, a Má-Fé, se distingue de outras mentiras, outras Máscaras Sociais, pois, não necessita do Outro - do estranho ao ser - para existir. Sendo assim, mantido e produzido dentro de sua própria mente (PÓVOAS, 2007).

O Ser e a Representação na Era Virtual

Para entendemos a Má-Fé precisamos, como um primeiro passo em uma longa escada, ver como ela nasce e o seu motivo de existência. Imagine, então, um pequeno lápis segurado no alto por uma mão. Se esse objeto fosse solto, o senso comum diria que ele cairia. Seria, grosso modo, um exemplo da causalidade - do nosso pensamento, guiado pelas experiências, causal - que afirmaria que entre o ato de soltar o lápis e a queda houve uma condição de necessidade. Ou seja, era uma certeza.

Certeza, nesse momento, será retratado como relacionado a Indubitabilidade - algo que não há espaço para a dúvida - e/ou Infalibilidade, algo que não possui uma possibilidade de falha. David Hume, um dos três grandes empiristas ingleses, colocará - munido de seu ceticismo - uma dúvida no processo, antes dito como certo, de raciocínio casual: eu toco o lápis antes de soltá-lo entretanto, no caminho para o chão, não estou certo se será o mesmo objeto: eu apenas creio nisso (MOSER, MULDER e TROUT, 2004).

Para a mente de Sartre, temos a necessidade - vista aqui como algo determinante para a identidade de algo - de termos um motivo para estar aqui, um motivo e certeza inata. Ao observarmos uma árvore, por exemplo, podemos imputá-la certas

propriedades - beleza, utilidade - de cunho subjetivo. Entretanto, serão apenas propriedades contingentes, que mudam dependente de quem a percebe. Somos importantes para seu desenvolvimento e, ainda sim, como um elemento finito, não impactamos sua existência em seu seio.

Isso causaria uma angústia, uma dor ao saber que, apenas na morte, no fim de todas as escolhas que tomei, poderei ser definido como algo realmente importante, necessário, ao Outro. Em uma tentativa de suprimir essa dor, a mãe da Má-Fé - a imaginação - aparece, pois é nela que posso ditar todas as regras de meu mundo. Essa faculdade me permite ir além das suposições do real, além da dúvida “Se eu soltar esse lápis ele vai ou não cair?” para uma resposta, uma certeza produzida que acalma minha angústia.

A título de uma melhor contextualização, analisaremos, ainda que brevemente, os conceitos de *Necessidade e Contingência*. O primeiro bebe do Princípio da Não Contradição estabelecido pela filosofia aristotélica que, de maneira simplificada, diz que o elemento A, em hipótese alguma, pode ser B e vice versa. A contingência, por sua vez, é uma condição do ser mais maleável: o A pode ser azul mas também pode ser roxo - a propriedade aqui estudada, a cor do objeto, não altera seu significado.

Fugimos da angústia como o diabo foge da cruz. Biologicamente, somos levados a sempre buscar atitudes que causam uma descarga de ocitocina - ou, como diria a teoria comportamental de Skinner, sempre buscamos aquilo que nos gera “um reforço positivo” ou um bem estar - e, em contrapartida, somos avessos, por natureza, a aquilo que nos aflige dor. Pense no sexo, nossos antepassados, com intuito de manter a espécie, se reproduziram. Porém, o acasalamento, em si, era impulsionado também pela sensação que dele vinha. O fogo, outro exemplo primitivo, pode ser mortal e é, justamente, a dor que sentimos ao tocá-lo, que nos alertou isso no princípio (SKINNER, 2011).

Em Sartre, não há espaço para a noção de destino ou para uma noção de motivo inato para existir. A vida, em seu seio, é feita de contingências. Dentro desse espectro, podemos conceber uma ideia de abismo entre o *Pode Ser* e o *Ser*. Quando estamos diante do abismo, nós queremos Ser algo, temos a ambição para mudar ou afirmar. Entretanto, ao olhar para baixo, somos assombrados pelo possível indeterminado. A

falta de certeza, de uma muleta para se segurar, faz alguns se refugiarem no reino da imaginação, alienando-se ao permanecer no mundo produzido por eles e que funciona pelos seus decretos (SOUZA, 2005).

Voltamos os olhos, mais uma vez, para a alegoria do abismo, mais precisamente, na relação entre o *Pode Ser* e o *Ser*. Ainda que indiretamente, esse relacionamento há de sempre ecoar nas entrelinhas deste ensaio. O livre arbítrio e o ato de se responsabilizar somente surgem quando em meio a algo ou alguém que admitimos de maneira constante: o próprio Ser.

Iniciaremos cuidando desse problema por suas arestas, definindo o que seria algo de natureza constante. Aqui adotaremos constância como uma propriedade que não se altera e que, mesmo munida de contextos diversos, se mantém longe do movimento: da chance de mudança. Então, quando pedimos ao Ser que ele seja constante, estamos pedindo para que ele tenha uma essência inata, uma certeza soberana perante todos os casos particulares.

Entretanto, como pedir isso de criaturas que, em sua própria linguagem, um único signo pode ter milhares de significados? Wittgenstein, ao propor seu Jogo de Linguagem, colocou em xeque o caráter singular das palavras: uma *manga*, dependendo de em qual contexto estiver inserida, pode ser *Manga da camisa* ou *manga fruta*. Agora, apenas isolar o termo não é mais suficiente para definir sua essência perpétua (VENÂNCIO, 2017).

O que Wittgenstein faz com as palavras, Sartre fará com seu próprio autor: O Homem. Para um olhar mais atento, notar-se-á uma certa obsessão da filosofia pela ação de definir o externo e interno ao nossos sentidos. Definir, até o limite que cabe a esse trabalho, é o ato de conceituar - colocar em um conjunto - algo que possa ser concebido por nossas mentes.

Dentro desses parâmetros, podemos destacar desde a definição de *animal racional* cunhada por Aristóteles - afirmar que o Homem é o único ser capaz do pensamento dedutivo, sendo político por natureza devido a sua necessidade de interação com os demais para conseguir viver em sociedade - ou na própria premissa cristã de que dividimos, como uma criação do Criador, uma série de propriedades a sua imagem e

semelhança: algo inato, comum a todos nós; como uma tentativa de definir nossa essência perante os milênios da filosofia.

Sartre, contrariando esse movimento, descarta qualquer possibilidade de definição do homem que venha, de alguma maneira, ter uma origem em uma percepção determinista ou inata de mundo. Parte disso se deve a sua característica atéia. Renegando a ideia de Deus estaria, por consequência, renegando qualquer ideia de cunho *necessário*. Pondo, assim, o existir humano como uma mera série de contingências. Nesse ponto lembramos que essa conjectura não é algo exclusivo da mentalidade atéia, como já ilustrado em Kierkegaard (BRITO, 2017).

A problemática, em si, não jaz sobre o ato de enunciar ou não o caráter de uma essência inata, mas, sim, sobre o que esse enunciado traz ao mundo. Suas consequências. O que fizemos nos parágrafos mais recentes foi, de maneira amena, expor o raciocínio - o caminho das pedras - que leva os sartreanos a assumirem a posição de que *a existência precede a essência* (SARTRE, 1970). Agora, com as cartas na mesa, vamos dissecar suas questões mais intimistas.

A grande questão aparece quando inserimos uma vida que acabou de vir ao mundo na alegoria do abismo. No instante em que o humano está nascendo, ele é incapaz de encarar o abismo, sua condição de *Pode Ser* pois, em última instância, ainda não lhe foi permitido escolher. Assim, tampouco, se encaixaria na categoria de *Ser*. Sobrando-o, então, ser chamado de sua oposição: ser categorizado como *Nada*.

Tal declaração, a uma primeira vista, pode soar estranha. De fato, um tanto absurda quando admitida pela primeira vez. Mas, na ótica de Sartre, é justamente esse absurdo que nos liberta das correntes do destino, do alívio da certeza em nossas vidas. É como se, ao aceitar sua condição como *Nada*, o Homem vislumbrasse a possibilidade de poder ser tudo.

Seguindo essa linha de raciocínio, a tese existencialista colocaria o Homem como um Projeto. Projeto, na definição adotada por essa corrente, seria a única coisa que se mantém constante em nosso existir: visto que, enquanto *Ser*, sou uma figura contingente, percebo-me em uma situação angustiante - como me é negada a possibilidade de saber quem sou desde o nascer, sendo assim, órfão de uma identidade

fixa, cabe a mim próprio encontrar uma definição nova a cada momento. A cada ato que, por omissão ou decisão, me constrói e, simultaneamente, me força a desconstruir minha identidade anterior.

Nesse ponto, devemos salientar que a noção de Projeto, bem como o caráter possível de modificar o meio, é exclusivo do *ser-para-si* uma vez que é, nessa categoria, onde aqueles dotados de consciência - condenados à liberdade - se encontram. Enquanto, seu oposto, revela-se como o *ser-em-si*: aquele que tem, como necessário, o seu propósito dado pelo Outro e, por conseqüência, é poupado da alegoria do abismo - em termos mais diretos, é aquilo que, de maneira ordinária, nomeamos de objeto (SILVA, 2010).

O início da existência é como atirar um pequeno projétil às cegas: não é possível saber em qual contexto, cenário, irá cair. Desse modo, pode-se interpretar que haveria - dentro dessa perspectiva - uma igualdade perante a possibilidade de cair ou não em uma classe, condição social, que o favorecesse na sua vida de alguma maneira.

Diante dessa tradição, liberdade é autonomia de escolha. As condições onde ela é exercida, o seu contexto social e econômico, em uma passagem rápida de olhos, apenas estão lá como limitadores que possibilitam o momento de escolha: se tudo fosse dado a mim, sem desafio ou contato com seu conceito oposto - a não liberdade - eu simplesmente não poderia reconhecê-la.

Sartre, portanto, dirá que o Ser - em pensamento - não pode colocar sua vontade como um fim em si próprio. Porém, ela serve o Ser como motivação, um combustível, para estreitar sua relação entre potência (o pode ser) e o ato em si - o Ser. Permitindo, em última instância, saltar o abismo: tomar uma decisão. A cada instante a mente passaria por essa dialética, forçando-o a se reinventar, encontrar-se novamente ao confrontar a realidade.

Tal esforço pode ser lido como angustiante. Ao passo de que essa experiência é exclusiva do *ser-para-si*, muitos, para escapar do peso da Liberdade, se refugiam na *má-fé* através da representação. Representação, nesse momento, é se limitar a fazer, executar, um papel determinado. Em outras palavras, se rebaixar ao nível natural dos objetos: o *ser-em-si* (SILVA, 2010).

Na obra *O Ser e o Nada*, esse autor parisiense dissecou essa condição - assim como a ilustra - através do famoso exemplo do garçom de café. Visamos ter um sucesso semelhante por meio de um exemplo que invoque o espírito dessa época virtual na qual vivemos.

Imaginemos uma pessoa, um garoto no início da sua adolescência. Não o daremos um nome, não é necessário para chegarmos ao nosso intuito. Sabemos que ele possui um canal no *Youtube*, onde encarna um personagem que apenas coloca no ar vídeos de *react*¹⁷² por um único motivo: era o que estava na moda quando entrou na plataforma e agora, na zona de conforto, prefere não arriscar sair de seu papel - em se comprometer ou projetar algo além para seu futuro. Um detalhe, ele possui uma quantidade considerável de inscritos e visualizações. Pessoas que gostam de seu personagem, dos trejeitos que imita, quase sem perceber, sempre que se levanta da cama e vai gravar o vídeo do dia. O jovem, entretanto, tem um potencial único para as artes. Potencial para ser o próximo Picasso e, ainda sim, tem medo de apostar em seu talento pois, em última análise, isso significaria abandonar a persona que criou. Fazendo isso, abriria mão de um cenário onde tudo é *necessário*, onde não existem surpresas. A surpresa, o espanto com o mundo, é uma parte que vem com o livre arbítrio: o incerto, o *contingente*. Sem ele, em suma, viveríamos como escravos de papéis que - por omissão ou escolha - nos são impostos.

Berkeley, um pensador e pai do Imaterialismo - corrente que defende a não existência da matéria - colocaria que apenas funcionamos como mente ou espírito, assumindo nosso caráter mutável: nossa posição de criaturas ativas perante o real. Negar essa natureza, portanto, seria negar a única coisa que nos divide dos objetos (DANCY, 1997).

O objeto, o *ser-para-si*, tem sua natureza definida na mente da consciência que a criou. Uma consciência que existia anterior a sua criação. Por exemplo, ao começar a entalhar uma lança de madeira carregada, em minha mente, uma ideia de sua função: ferramenta para caça. Apenas irei criar aquilo que julgo suficiente, *contingente* a mim no momento de sua elaboração.

¹⁷² React aqui significa um tipo de vídeo bastante popular no *Youtube*, onde se filma a reação da pessoa ao assistir, dentro de seu próprio vídeo, outro vídeo. Normalmente, é feito como se fosse a primeira vez que a pessoa o assiste.

Sartre, com tudo que foi apresentado até aqui, pode muito bem ser entendido como um campeão da meritocracia: a tese de que tudo que consegui ou não foi devido, de maneira exclusiva, ao esforço que fiz para tal ação. Entretanto, foi nas leituras que fez do marxismo, que se inspirou para cunhar o conceito de Facticidade onde essa ideia se torna possível de ser questionada (SILVA, 2008).

Facticidade, na ótica sartreana, é a ideia da escolha poder ser situada. O conjunto de fatos que está além de nossa própria potência. Podemos citar, como exemplo, nosso contexto social, cultural e econômico de quando nascemos. Embora, em suma, o autor colocará esse elemento apenas como tendo um papel secundário no processo da decisão.

3. CONCLUSÃO

Fizemos o caminho das pedras, explicando como cada um dos principais conceitos de Sartre funcionam. Agora, como conclusão deste ensaio, iremos explorar como suas dinâmicas - em conjunto - criam o fenômeno que o existencialismo nomeará de Engajamento. Para isso, entretanto, precisaremos refletir sobre a aplicação social dessa palavra em nossa rotina.

Quando, em uma conversa casual, invocamos o termo engajamento, os mais jovens - aqueles que têm idade para participar do alistamento militar - pensam logo no sentido recrutador da palavra. E, embora essa associação esteja correta, seria ingenuidade limitar-se a somente esse significado. Engajar-se, em Sartre, vai muito além do simples ato de servir a uma causa.

Engajamento seria o ato de tomar decisões - de natureza livre - sobre sua existência no âmbito pessoal e, sobretudo, no âmbito político-social. Quando é dito que o “Homem é condenado a ser livre”, essa premissa tem, em seu núcleo, uma profunda ligação com o ato de Engajar-se pois, em última instância, é nessa ação que se reserva o direito de se reinventar o *ser-para-si*. O direito de, pela não omissão de sua vontade e escolha, interferir e modificar seu meio de maneira constante.

Porém, como vimos enquanto analisamos a ideia de Responsabilidade sartreana, tal ação - o movimento do Engajamento - não pode ser tomado tendo em vista apenas

sua perspectiva individual. Ao decidir por um caminho, estou assumindo que o vejo como melhor alternativa para qualquer outra pessoa que esteja no mesmo contexto, situação, na qual me encontro. Esse fato, em aliança com uma realidade de natureza incerta, gera peso em meus ombros. Um peso que possui seu próprio nome: Angústia. Dentro dessa filosofia, essa palavra assume a identidade de algo que assombra nossa consciência: a vertigem do *contingente* ao nos responsabilizarmos pela autoria de uma ação e, como consequência, escolhermos viver com a insegurança sobre com essa ação refletirá no amanhã.

A angústia é tamanha, no instante da decisão, que o indivíduo pode não suportar e acabar por se esconder em desculpas, transferir sua Responsabilidade para o outro. A esse acontecimento, essa dinâmica de nossa própria mente, damos o título de *má-fé*. Essa atitude nos permite escapar da Angústia, mas ao preço de nossa Liberdade. E, em uma análise, ao preço do que nos separa do *ser-em-si* - separa o Homem dos demais objetos que o cercam.

Fazendo juz ao título desse ensaio, terminaremos ilustrando como os conceitos gerais de Sartre podem dialogar com a era dos computadores. É de praxe presumir que em uma época onde a comunicação praticamente não tem mais barreiras, Engajar-se em algo, modificar o seu meio, fosse uma tarefa mais facilitada. Os recursos que temos hoje, vide as redes sociais, permitem uma melhor organização e mais ferramentas para que nossa voz seja ouvida e o ato não passe despercebido.

Entretanto, se observarmos a história britânica recente, perceberemos que a realidade parece ir na contramão dessa premissa. Em 2016, houve uma votação sobre a permanência do Reino Unido na União Europeia. Apesar de, pelas redes sociais, como o *Twitter*, a população mais jovem se pronunciar a favor de sua permanência no bloco, sua potência (sua vontade) não se manifestou como uma ação no dia da eleição. Ao deixarem de votar, ao se calarem perante a realidade, sua omissão permitiu que seu mundo fosse construído pelo externo - tendo em vista que no fim do dia a população mais velha, a que normalmente é dita como menos afeiçãoada a tecnologia, por mais que eles possuíssem uma opinião menos popular, acabou por triunfar nas urnas (BBC BRASIL, 2016).

Referências:

ABATH, André J. **Nem Tão Racional Assim: Externismo, Psicologia e Razões Para Agir**. Sképsis, Ano VII, Nº 10, 2014

BBC BRASIL. **A Reação dos jovens pela Saída do Reino Unido da UE: "Perdemos o direito de viver e trabalhar em 27 países"**. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/brasil-36631877?ocid=wspportuguese.chat-apps.in-app-msg.whatsapp.trial.link1_.auin. Acessado em: 20/05/2019.

BRITO, José W. R. **Angústia como Condição de Liberdade em Kierkegaard**. Revista Húmus, v. 7 n.19, p. 82-100, 2017.

DANCY, Jonathan e SOSA, Ernest (org.). *A Companion to Epistemology*. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 261-264. Trecho traduzido por Michael Ayers, disponível em: <https://criticanarede.com/berkeley.html>.

HARARI, Yuval N.; MARCOANTONIO, Janaína. **Sapiens: Uma breve história da humanidade**. L&PM Editores; Edição: 1,2015.

HOSTE, V. X. **A Constituição da Angústia em Sartre: do Patológico ao Ontológico**. Sofia, vol. 5, n. 2, Ago. - Dez., 2016, p. 445-462.

LIMA, Adson Cristiano B. R. **O Olhar da Alteridade: “O Inferno são os Outros”**. Itinerários (UNESP. Araraquara), v. 33, p. 243-252, 2011.

MELO, R. **A Teoria da Emancipação de Karl Marx**. Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade, 2014.

MOSER, P. K.; MULDER, D. H.; TROUT, J. D. **A Teoria do Conhecimento: Uma Introdução Temática**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

PÓVOAS, Jorge F. **A Má-Fé Analítica Existencial Sartreana**. Reflexão, Campinas, 32 (92). p. 81-98, jul./dez., 2007.

SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Paris, 1970.

SILVA, P. C.G. **O Conceito de Liberdade em O Ser e O Nada De Jean-paul Sartre**. Dissertação (Programa de pós-graduação em filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2010.

SOUZA, T. **Da Ilusão à Frustração: o Imaginário em Sartre**. Mente, Cérebro e Filosofia, São Paulo, p. 48 - 54, 2005.

SKINNER. **Sobre o Behaviorismo**. Brasil: Ed. Cultrix, 2011.

VENÂNCIO, Rafael D. O. **O jogo de linguagem: Wittgenstein, Teoria dos Jogos e Comunicação Social**. Amazon Serviços de Varejo do Brasil Ltda, 2017.

VIANA, Nildo. **Sartre e o Marxismo**. Filosofia Unisinos, 9(2):146-161, mai/ago 2008.

VYGOTSKY. **A Formação da Mente.** São Paulo: Ed. Martins Fontes Ltda, 2

ENSAIO:

FILOSOFIA E CRÍTICA LITERÁRIA: ENCONTROS E TENSÕES

Fabício Lemos da Costa*

Sílvio Augusto de Oliveira Holanda*

Resumo: Este ensaio tem como objetivo refletir sobre encontros e tensões entre a filosofia e a crítica literária. Para a filosofia, conceitos gerais são evidenciados, dessa forma, textos literários colocam-se como ilustração ou exemplos de questões conceituais do filósofo, como ocorre na abordagem em relação ao amor, a virtude, a eloquência, a imitação artística e o belo, por exemplo. Por outro lado, da crítica literária, espera-se uma análise particular da obra literária, colocando-a sempre em primeiro plano, mesmo utilizando-se, muitas vezes, de conceitos filosóficos para melhor interpretar o texto. Na relação entre a filosofia e a literatura, o geral e o particular são pontos de tensões, porque a literatura utiliza-se da filosofia, enquanto que esta última faz o mesmo.

Palavras-Chave: Literatura, Filosofia, Crítica Literária, Tensão, Encontro.

**PHILOSOPHY AND LITERARY CRITICISM: APPROACHES AND
TENSIONS**

Abstract: The present essay aims at reflecting upon the approaches and tensions between philosophy and literary criticism. Whilst in philosophy general concepts are presented as evidence, literary texts are taken as illustration or examples for conceptual matters, as, for instance, in the approaches towards love, virtue, eloquence, artistic mimesis and the concept of beauty. On the other hand, of literary criticism, one expects a private analysis of the literary work itself, always placing it on the first level,

* Possui graduação em Letras-Língua Portuguesa pela Universidade Federal do Pará (2012) e Especialização em Produção de Material Didático e Formação de Mediadores de Leitura para EJA pela Universidade Federal do Amapá (2016). Mestrando em Letras- Estudos Literários pela Universidade Federal do Pará. E-mail: fabicio.lemos1987@yahoo.com.br.

* Possui graduação em Letras (Português/Francês) pela Universidade Federal do Pará (1990), mestrado em Letras/Teoria Literária pela Universidade Federal do Pará (1994), doutorado em Letras (Teoria Literária e Literatura Comparada) pela Universidade de São Paulo (2000) e pós-doutorado em Estudos Românicos pela Universidade de Lisboa (2007). Atualmente é professor associado IV da Universidade Federal do Pará, tendo sido coordenador do Programa de Pós-graduação em Letras (2009-2011) da referida instituição. Desde 2001, é membro permanente do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFPA. Dirige a Faculdade de Letras (2017-2019) da UFPA. Tem experiência na área de Letras, atuando principalmente nos seguintes temas: Guimarães Rosa, Literatura brasileira, literatura da Amazônia e recepção crítica. E-mail: eellip@hotmail.com.

nevertheless it uses philosophical concepts to better interpret the texts. On the relation between philosophy and literature, both private and general consist of tension spots, as literature and philosophy interact either ways.

Keywords: Literature, Philosophy, Literary Criticism, Tension, Approach.

As relações entre a literatura e a filosofia remontam de muito tempo, como é possível perceber no caso da *Poética*, de Aristóteles, em que o filósofo estagirita utiliza dramas trágicos, de Sófocles, para pensar a maneira de desenvolver adequadamente o gênero tragédia, refletindo-se sobre a ação, o tempo e a eloquência, por exemplo. Aristóteles, em forma de tratado, desenvolve retoricamente como o poeta deve proceder com o fim de efetivar um poema em perfeita composição, como o filósofo sublinha: “Falemos da poesia-dela mesma e das suas espécies, da efetividade e de cada uma delas, da composição que se deve dar aos mitos, se quisermos que o poema resulte perfeito” (*POÉTICA*, I, 1447 a).

Assim, ao longo do tempo, o “envolvimento” entre a literatura e a filosofia se manteve, no entanto, precisamos refletir qual a qualidade e característica dessa relação *transacional*, termo cunhado pelo crítico e filósofo Benedito Nunes. Em um primeiro momento, faz-se mister declarar que não há crítica filosófica, comprovando-se pela ausência definitiva entre elas em manuais de teoria literária. A filosofia, assim, pela própria natureza, pode oferecer conceitos para o desenvolvimento da obra literária, como se dá desde a época dos manuais de retórica e poética. Nesse sentido, a filosofia oferece concepções gerais no que tange à produção do texto. Em *Poética*, Aristóteles, ao falar de Homero, por exemplo, coloca-o como exemplo de poeta a ser imitado, isto é, não o interessa o juízo detalhado e particular da *Ilíada* e *Odisseia*, mas antes como modelo. Vejamos:

Mas Homero, tal como foi supremo poeta no gênero sério, pois distingue não só pela excelência como pela feição dramática das suas imitações, assim também foi o primeiro que traçou as linhas fundamentais, da comédia, dramatizando, não o vitupério, mas o ridículo. (*POÉTICA*, IV, 1448 b)

Dessa forma, ao filósofo, interessa o geral, enquanto ao crítico, o particular. Obviamente, Aristóteles, ao mencionar Homero ou Sófocles como modelo, trata-os como caso ilustrativo, ou seja, como exemplos para outros poetas. Para o filósofo, o importante é o belo (Para qual filósofo e que corrente de filosofia?), a forma como se chega a qualidade da beleza artística, diferentemente da crítica, que para a obra particular, considerada não repetível, esforça-se para desenvolver um juízo da qualidade estética do texto.

Vale ressaltar, nesse sentido, que a filosofia, em objetivos diferentes da crítica, pode oferecer conceitos ao crítico, estando, de certa forma, implícita nas teorias literárias, as quais são formas metodológicas de interpretar o texto em forma individual, como temos no caso do *New Criticism*, em que o pensamento aristotélico faz-se presente, implicitamente, como demonstra o fragmento de Kenneth Burke em *Psicologia e forma*: “A eloquência é, simplesmente, o fim da arte, e lhe constitui, portanto, a essência. Mesmo a arte mais pobre é eloquente, embora pobremente, com menor intensidade, a ponto de este aspecto ser obscurecido por outros, que se cevam no seu descarnamento”. (BURKE, 1969, p.54)

Portanto, na filosofia, temos diversos casos em que filósofos, com o fim de desenvolver seus conceitos, mesmo fora da concepção retórica e poética, e mais recentemente da Estética, utilizaram-se de exemplos da literatura com o fim de melhor ilustrar suas abordagens conceituais. Entende-se a relação entre literatura e a filosofia, pois, em aspectos similares do que ocorreu entre a literatura e a psicanálise. Em *Dostoiévski e o parricídio*, Sigmund Freud elabora sua tese no que diz respeito à relação entre o autor, sua neurose e a obra: “A inegável relação entre o assassinato do pai nos *Irmãos Karamázov* e o destino do pai de Dostoiévski foi percebida por mais de um biógrafo, levando-os a mencionar “uma certa corrente psicológica moderna”. (FREUD, 2014, p. 345). Na Psicanálise, a literatura aparece em textos de estudiosos como Freud, com o fim de melhor ilustrar os sintomas existentes entre o autor e a obra, isto é, em sua neurose, percebida na interpretação pelo inconsciente.

Assim, na relação entre a filosofia e a literatura, as obras literárias também são ilustrativas de conceitos gerais, nascidas, muitas vezes, de concepções fora do “terreno” da filosofia do belo ou da estética, como é caso do pensamento aristotélico, em que

muitos aspectos da *Ética a Nicômaco* estão presentes na própria *Poética*, misturando-se como dado conceitual generalizante. Em *Ética a Nicômaco*, a virtude, justa medida ou excelência grega, imbrica-se em tentativas explicativas retirados de exemplos de Hesíodo¹⁷³ em *Teogonia* e *O Trabalho e os dias*. De acordo com Aristóteles, “o homem que foi bem educado já possui esses pontos de partida ou pode adquiri-los com facilidade quanto àquele que nem os possui, nem é capaz de adquiri-los que ouça as palavras de Hesíodo”. (*ÉTICA A NICÔMACO*, I, 4, 1095 b).

Em Aristóteles, como vemos, a filosofia utiliza-se de textos de poetas para demonstrar suas questões filosóficas, de maneira que fragmentos da poesia da época arcaica grega, por exemplo, devem ser entendidos como recursos ilustrativos de concepções gerais. Em *Metafísica*, percebemos o mesmo percurso do filósofo ao mencionar Hesíodo, o qual fica claro o verdadeiro objetivo de trazer trechos de poemas como eficientes para exemplificar questões de ética, metafísica, retórica ou política, para citar o caso de Aristóteles. Vejamos um trecho de *Metafísica*: “Poder-se-ia supor que Hesíodo foi o primeiro que procurou alguma coisa de parecido, e com ele os que supuseram nos seres o amor ou o desejo como princípio”. (*METAFÍSICA*, IV, I).

Desse modo, da filosofia, o que temos são caracteres conceituais, em que se vale da literatura, geralmente, para tratar de pressupostos filosóficos gerais. Em relação à crítica literária, o que se encontra em questão é o juízo das particularidades das obras. Aqui, trata-se do termo usado e pensado a partir do “grego, *krités* significa ‘juiz’, *krineín*, ‘julgar’. O termo *kritikós*, como ‘juiz de literatura’, já aparece em fins do século quarto antes de Cristo” (WELLEK, 1970, p. 30). Dessa forma, entendemos a crítica como juízo criado a partir da análise de uma determinada obra particular, fazendo-se necessário esclarecer, porque a palavra é largamente usada em diferentes finalidades, como explica René Wellek em *Conceitos de Crítica*:

A palavra crítica é tão largamente usada em tantos contextos, desde o mais familiar até o mais abstrato, desde a crítica de uma palavra ou de uma ação até a crítica política, social, histórica, musical, artística, filosófica, bíblica, sublime e não sei mais o quê, que devemos limitar-

¹⁷³ É importante mencionar que a poesia na época arcaica grega, apresentava uma concepção bastante diferente daquilo que hoje chamamos literatura. Na época de Hesíodo, por exemplo, o imaginário mítico imbricava-se com a manifestação poética. Ritos e Poesia, misturavam-se.

nos à crítica literária, para chegar a distinções compreensíveis.
(WELLEK, 1970, p. 29)

Por outro lado, da filosofia, espera-se, como foi dito anteriormente, a reflexão geral sobre o belo, por exemplo, de modo que a obra em análise é apenas mencionada como modelo, desde a época dos tratados de poética, ou ainda, como percurso necessário para pensar temáticas comuns da matéria filosófica, como é comum desde a antiguidade, na qual a arte faz parte. Além disso, faz-se mister esclarecer o divórcio entre a estética, matéria filosófica, e a crítica, inicialmente, em contexto alemão, como demonstra novamente Wellek: “As razões para esta restrição do termo na Alemanha parecem bastante óbvias: o prestígio esmagador do hegelianismo tornou a estética assunto para o filósofo acadêmico” (WELLEK, 1970, p. 37).

Assim, na Antiguidade, filósofos como Platão e Aristóteles utilizaram da poesia homérica para discutir, filosoficamente, o problema da imitação. Platão, pela virtude da *pólis* expulsou o poeta, acusado de corromper jovens, comprovado pela ira de Aquiles, ao passo que Aristóteles, defendeu-o no jogo de *mimesis* e catarse. Em *Historia de la Crítica Literaria*, David Viñas Piquer, explica: “Platón para desacreditar a los poetas y demostrar su falta de preparación para asumir la responsabilidad de controlar las tareas educativas tiene que ver con la idea de que la poesía es, en esencia, pura imitación de la realidad.” (PIQUER, 2002, p. 39).

Não é possível afirmar a existência de uma crítica filosófica, portanto, já que o pensamento filosófico não se concentra na matéria individual, isto é, da obra como objeto manifesto e singular, como é comum na crítica do século XX, desde o formalismo russo. Para o filósofo, importa a maneira como determinado texto literário é capaz de comprovar seus conceitos, encaixando-os em fragmentos, mas sempre sobrepostos à própria obra, ou seja, colocando o viés conceitual sempre em primeiro plano. Então, como a psicanálise que se envolveu com a literatura para explicar *complexos*, a exemplo do *complexo de Édipo* ou o *complexo de Electra*, a filosofia busca na literatura fontes do comportamento humano para desenvolver suas concepções em torno de ideias que *a priori* é base de qualquer manifestação humana, como se dá em assuntos sobre a felicidade, violência, amor ou virtude, os quais são evidenciados na obra literária.

A singularidade da obra, ou seja, a manifestação do texto literário como original e único fica comprometida quando o aspecto conceitual é o principal objetivo. Em relação à singularidade da obra, formulado pelo formalismo russo, Victor Chklovski sublinha em *A arte como procedimento*: “O procedimento de singularização em L. Tolstoi consiste no fato de que ele não chama o objeto por seu nome, mas o descreve como se o visse pela primeira vez e trata cada incidente como se acontecesse pela primeira vez”. (CHKLOVSKI, 1976, p. 46)

Da singularidade da obra, o método formalista oferece as possibilidades de pensar a “liberação do objeto do automatismo” (CHKLOVSKI, 1976, p. 45), contrapondo-se, pois, aos procedimentos evidenciados na perspectiva filosófica, que a utiliza apenas como medida para melhor explicar o que se encontra *a priori*. Pensando nesse teor da obra como utilidade explicativa, Platão, em *A República* desenvolve o juízo filosófico no que tange à expulsão de Homero de sua república ideal, justificando-se a partir do seguinte trecho: “É muito certo o dito, e sempre válido, que o belo é útil e o prejudicial é feio”. (*REPÚBLICA*, 457, b).

Fica evidente, então, o verdadeiro objetivo de Platão, ao trazer Homero para suas reflexões, marcando-se a negatividade em relação à forma como o poeta dá ênfase a um comportamento que pode tornar-se prejudicial aos jovens, que influenciados por Aquiles e seu caráter fleumático, poderiam enfraquecer a cidade-estado, como se verifica nos seguintes versos de *Ilíada*:

Canta-me a cólera- ó deusa!-funesta de Aquiles pelida,
causa que foi de os Aquinos sofrerem trabalhos sem conta
e de baixarem para o Hades as almas de heróis numerosos
e esclarecidos, ficando eles próprios aos cães atirados
e como pasto das aves. Cumriu-se de Zeus o desígnio
desde o princípio em que os dois, em discórdia, ficaram cindido,
o de Atreu filho, senhor de guerreiros, e Aquiles divino. (*ILÍADA*, vv.
1-7)

Em *Fedro*, de Platão, temos um outro exemplo, para citarmos a época antiga nesse primeiro momento. Sócrates, no diálogo, conceitua o amor ao lado do belo no seguinte fragmento: “Amor é um desejo e que, por outro lado, mesmo as pessoas que não amam desejam sempre o belo”. (*FEDRO*, 237 d). Para isso, Platão, ao mesmo tempo,

cita por meio do discurso de personagens, referências a poetas. Faz-se importante mencionar que o filósofo, mesmo utilizando-se do diálogo, o qual ele considerava como base da filosofia viva, não tinha interesse em criar nenhuma espécie de tensão dramática, mas antes, oferecer reflexões conceituais, sobretudo saídas da boca de Sócrates, o pensador que fora seu mestre. Na passagem de *Fedro*, Platão, afirma:

Ora existe, para os que cometem erros em matéria de mitologia, um antigo rito purificador, que nem sequer Homero conhecia, mas que era completamente familiar a Estesícoro¹⁷⁴ que, privado embora da luz dos olhos por ter ofendido Helena, não compartilhava, no entanto, da ignorância de Homero. Como era culto, compreendeu a causa de sua cegueira e por isso se apressou a escrever esses versos: “Não é verdadeiro o teu discurso! / _ Não, tu jamais entraste na ponta de um barco / não, jamais entraste no castelo de Troia”. (*FEDRO*, 243 a)

Fica claro, assim, as referências em que se vale Platão, ou mesmo Aristóteles, ao trazerem poetas líricos, fragmentos ou apenas citações de textos para a defesa do argumento filosófico. Seus objetivos, pois, é elaborar o discurso conceitual, sem singularizar a obra, já que não há possibilidade de tratá-la como particularidade, como é próprio da filosofia, preocupando-se com aspectos mais gerais da matéria filosófica, como o belo, o feio, o grotesco, o sublime, a beleza artística ou natural, por exemplo.

Da mesma maneira, Friedrich Schiller, em *Do Sublime ao trágico*, utiliza-se de variados exemplos de tragédias gregas na defesa de sua tese em relação ao aspecto mencionado já no título da obra. Schiller, mesmo sendo poeta, no mencionado texto, não tem propósito de fazer poesia, no sentido da elaboração de imagens e inovações da linguagem, sendo, pois, apenas o de acompanhar sua tese em harmonia a partir de *Sobre a Educação estética do homem*. Vejamos, em *Do Sublime*, Schiller recorre a personagens diversos de tragédias, mas sua real intenção não é criar juízo crítico sobre as obras em que estes estão postos, mas antes, é ilustrá-los como exemplos do conceito geral do sublime: “Hércules foi grande porque empreendeu os seus doze trabalhos e os concluiu. Sublime foi Prometeu, porque acorrentado ao Cáucaso não se arrependeu de seu ato e não admitiu o seu erro”. (SCHILLER, 2011, p. 39). Vê-se, claramente, que o objetivo filosófico encontra-se sobreposto ao literário.

¹⁷⁴ Poeta lírico grego, originário da magna Grécia. Pertence ao cânone dos poetas líricos arcaicos.

Por outro lado, em *Desenredo*, oitavo conto do livro *Tutameia (Terceiras estórias)*, de João Guimarães Rosa, temos um movimento contrário. Na “estória”, encontramos várias referências literárias e filosóficas, mas em relação a este último, colocar-se-ia a chave de nossa questão: a manifestação literária sobrepõe-se ao filosófico. Aqui, filósofos e até mesmo referências de matéria filosófica, como a lógica, adquirem caráter de fato literário: “De sofrer e amar, a gente não se desfaz. Ele queria apenas os arquétipos, *platonizava*. Ela era um aroma”. (ROSA, 2017, p. 64, grifo nosso).

Na narrativa, o conceito filosófico de Amor platônico, como é possível encontrar em *Fedro*, por exemplo, transforma-se em discurso literário, constituindo-se como parte de um todo narrativo. No texto, temos outro trecho que ilustra essa correlação da filosofia na literatura: “Demonstrando-o, amatemático, contrário ao público pensamento e à lógica, *desde que Aristóteles a fundou*. O que não era tão difícil como refritar almôndegas”. (ROSA, 2017, p. 65, grifo nosso)

Neste momento, passaremos a tratar de um caso mais recente do ponto de vista da cronologia filosófica, que é a filosofia de Martin Heidegger. Como se sabe, diferentemente, de Friedrich Schiller, que se enveredou pela produção poética e filosófica, Heidegger, mesmo flertando com a poesia, nunca chegou a escrever nenhum tipo de gênero literário. Assim, em *A Caminho da Linguagem*, temos uma passagem que exemplifica bem o interesse que o pensador alemão tinha pela poesia: “O que buscamos no poema é o falar da linguagem.” (HEIDEGGER, 2011, p. 13).

Nesse sentido, o valor literário de trechos de poemas postos em análise por Heidegger ao longo de sua exposição em torno da linguagem não se consubstancia em matéria de crítica literária, porque o filósofo pretendeu usá-lo como ilustração de seu pensamento: a linguagem. Heidegger inicia *A Caminho da linguagem*, capítulo “Linguagem”, conceituando sua matéria filosófica a partir de um poema de Georg Trakl, intitulado *Uma tarde de inverno*:

Uma tarde de inverno

Na janela a neve cai,
Prolongando soa o sino da tarde.
Para muitos a mesa está posta
E a casa bem servida.

Alguns viandantes da errância
Chegam até a porta por veredas escuras.
Da seiva fria da terra
Surge dourada a árvore dos dons.
O viandante chega quieto;
A dor petrificou a soleira.
Aí brilha em pura claridade
Pão e vinho sobre a mesa. (HEIDEGGER *apud* TRAKL, 2011, p. 12)

De acordo com Heidegger, o poema é importante, mas o mais fundamental é a linguagem que fala por meio dele. Dessa forma, o poema é um veículo pelo qual a linguagem dá-se como manifestação. O poema, como fez Freud em narrativas de Dostoiévski, lendo-o como sintoma de neuroses, é uma ilustração do manancial conceitual em torno da linguagem, assim, o poema, para Heidegger, é uma enunciação sem enunciador, não existindo, pois, sujeito, já que a linguagem coexiste em caráter autônomo, como argumenta Heidegger em *A Caminho da linguagem*, sobretudo ao falar do poema *Uma tarde de inverno*, de Trakl. Heidegger, de certa forma, dialoga com a modernidade no que diz respeito à morte do autor, como pensou o francês Roland Barthes, entretanto, como dissemos, fê-lo sem perspectiva de análise crítica, como entendemos na particularidade do texto. Segundo Heidegger:

Quem escreveu esse poema foi Georg Trakl. Que ele seja o autor desse poema não tem importância nem aqui e nem em relação a qualquer poema considerado uma grande obra. A grandeza de uma obra consiste, na verdade, em que o poema pode negar a pessoa e o nome do poeta. (HEIDEGGER, 2011, 13)

Imaginamos, portanto, que após uma citação como essa, levando o poeta a segundo plano, importaria o poema como objeto literário particular, ou seja, entendendo-o como matéria autônoma, entretanto, o mesmo é visto como veículo por onde passa a linguagem. O texto é atravessado pela linguagem e dominado por ela. Para Heidegger, o objeto literário perpassado pela linguagem, fala por meio de uma expressão, o qual é manifesto no interior da própria linguagem, pois onde há linguagem, há mundo, como sublinha o filósofo: “Mesmo quando compreendemos o que se diz no poema a partir de uma poética, pesa sempre o entendimento de que o dito é apenas o enunciado de uma enunciação. Linguagem é expressão.” (HEIDEGGER, 2011, p. 15).

Vemos, claramente, ao longo da exposição de seu *A Caminho da linguagem*, então, que o objetivo dá-se para além de uma análise crítica particular do texto, este apenas ilustra categorias ontológicas. Além disso, Heidegger, tem consciência da importância de determinado poema na carreira poética do poeta, ao afirmar que: “Todo grande poeta só é poeta de uma única poesia. A grandeza de um poeta se mede pela intensidade com que está entregue a essa única poesia a ponto de nela sustentar inteiramente o seu dizer poético”. (HEIDEGGER, 2011, p. 27)

Assim, a linguagem é uma espécie de energia que perpassa o texto literário, o que faz com que ele explore a potência da linguagem, e não a do poema. Nesse sentido, considera-se a potência da linguagem anterior à força do poema, pois a linguagem é capaz de operar sem operador, afinal, o sujeito não opera a linguagem, este é atravessado por ela. Desse modo, para Heidegger, a linguagem é quem fala e não o sujeito. Caso pensássemos em Claude-Lévi Strauss, a estrutura estaria equivalente à operação do texto, ou ainda, a eloquência para o *New Criticism*. Em Heidegger, é a linguagem que comenta e articula todo o texto, fazendo-o apenas uma espécie de ferramenta para a linguagem.

A linguagem, portanto, que se encontra no poema é sempre fundante, de acordo com a visão filosófica de Martin Heidegger. Para isso, o filósofo não evoca nenhum dado externo ao texto, assim como sua postura é anti-humanista. A linguagem encontra-se sempre em primeiro plano, depois o poema:

Que espécie de linguagem é essa da poesia de Trakl? Ela fala à medida que corresponde àquele estar a caminho avançado pelo estrangeiro. A vereda que deu batimento ao seu caminho o leva para longe da geração desvigorada. Essa vereda o conduz para o declínio no cedo sempre alerta geração não nascida. A linguagem da poesia, se tem seu lugar no desprendimento, corresponde ao retorno do gênero humano não nascido para o começo calmo de sua essência mais quieto. (HEIDEGGER, 2011, p. 62)

A relação entre literatura e filosofia não se realiza no terreno da harmonia, ao contrário, e sempre bastante tensa. Por outro lado, temos vários casos de filósofos que se aproximaram da perspectiva literária, inclusive, utilizando-se de metáforas e imagens, em geral, com o fim de melhor empreender seu pensamento conceitual. *Em traços filosóficos e literários nos textos*, Jayme Paviani, afirma: “A história da filosofia

mostra inúmeros casos de filósofos que se apropriaram dos gêneros literários, conforme o estilo e o contexto de cada época, como do poema (Parmênides), do aforismo (Heráclito e Nietzsche), do diálogo (Platão)” (PAVIANI, 2009, p. 63). Entretanto, os objetivos são diferentes, como abordamos em nossa reflexão, pois para o geral, o filósofo é sempre levado. Acrescentamos, aqui, o crítico literário como especialista da obra literária, o qual sua abordagem dá-se sempre presa ao texto.

A crítica literária, vale ressaltar, apresenta-se hoje de forma autônoma, no entanto, na antiguidade, por exemplo, “retóricos como Quintiliano e, sem dúvida, filósofos como Aristóteles cultivaram o que em vernáculo seria hoje chamado de crítica literária” (WELLEK, 1976, p. 30). O termo crítica, assim, está ligado ao tempo, e é evidenciada em diferentes usos, como na Idade Média, o qual significara “doença”, ou ao valor puramente filosófico, como se dá no título de *Crítica da Faculdade do Juízo*, de Kant, de sorte que “o significado de uma palavra é o que ela assume no contexto e que lhe foi imposto pelos que a empregam”. (WELLEK, 1970, p. 41)

É nessa perspectiva de conceituação geral, que Jean-Paul Sartre ao argumentar sobre a literatura em *O que é a literatura?*, fê-lo com o propósito de pensá-la na abordagem que considera a liberdade do leitor, o qual estão na base para pensar uma ideia filosófica no que tange às noções de engajamento e a leitura como parte do processo de criação, podendo ser realizada apenas no ato final da leitura. Sartre, portanto, não se interessa pelo exame particular de uma obra, não fazendo por meio de análise individual, antes pensa categorias filosóficas que são redimensionadas para pensar a literatura. Segundo Sartre: “escrever é uma certa maneira de pensar a liberdade; tendo começado, de bom grado, ou à força você estará engajado” (SARTRE, 2004, p. 53). Assim, relacionando-se às categorias filosóficas, pensa a obra de arte, como foi comum ao longo da história da filosofia. Com essa finalidade, conceitua-a da seguinte maneira: “A obra de arte é valor porque é apelo” (SARTRE, 2004, p. 41).

Jean-Paul Sartre, nesse sentido, faz da literatura uma matéria filosófica, e nesse contexto, o homem interessa-o como o meio pelo qual as coisas tendem a se manifestar, mas este não os cria. Sartre utiliza determinados aspectos de Heidegger, entretanto, não abandona o humanismo. Para o filósofo, a obra é manifestação categórica, possuindo valor *a priori*, como pensou Kant em relação à ética em *Fundamentação da metafísica dos costumes*. A obra, pois, “se apresenta como uma tarefa a cumprir, coloca-se de

imediate ao nível do imperativo categórico” (SARTRE, 2004, p. 41). Pela liberdade, o pensador francês comenta o apelo que se dá pelo leitor, em uma espécie de criação dirigida. Sartre afirma: “Escrever é apelar ao leitor para que este faça passar à existência objetiva o desvendamento que empreendi por meio da linguagem”. (SARTRE, 2004, p. 39).

Considerações Finais

Entre a filosofia e a literatura, temos relações, desde a época em que filósofos utilizavam-se dessa última como forma de ilustrar determinados conceitos filosóficos, a exemplo de Aristóteles e Platão, entretanto, faz-se mister pontuar as finalidades entre a filosofia, e mais recentemente, a crítica literária. A filosofia, interessa-se por conceitos gerais advindos de matérias comuns à abordagem filosófica, como o amor, a felicidade, as virtudes éticas, e a estética, como filosofia do belo. Para essas questões, filósofos antigos até contemporâneos fizeram da literatura e de outras artes um terreno fértil para pensar seus conceitos, e nessa defesa, coloca-se sempre o argumento filosófico em primeiro plano. Por outro lado, a crítica literária desenvolve-se a partir da particularidade da obra literária, imbricada com teorias, muitas vezes, que se “alimentam” de metodologias de singularidade do texto e a sua autonomia. Dessa forma, a crítica literária, ao abordar a obra, coloca-a sempre em destaque, mesmo trazendo conceitos filosóficos quando necessário, em alguns momentos em jogos de tensão.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. In: Os Pensadores. Trad. Vincenzo Coceo. São Paulo: Editora Victor Civita, 1984, pp. 08-43.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. In: Os Pensadores. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Editora Victor Civita, 1984, pp.44-236.

ARISTÓTELES. *Poética*. In: Os Pensadores. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Editora Victor Civita, 1984, pp.237-269.

BURKE, Kenneth. *Psicologia e forma*. In: Teoria da forma literária. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1969. pp. 42-56.

CHKLOVSKI, V. *A arte como procedimento*. In: Teoria da Literatura: formalistas russos. Trad. Ana Mariza Ribeiro Filipouski et alii. 2. ed. Porto Alegre: Globo, 1976, pp. 39-56.

FREUD, Sigmund. *Dostoiévski e o parricídio*. In: Obras completas. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014. v. 17, p. 338-362.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2011.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2015.

PLATÃO. *Fedro ou da Beleza*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª.ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PIQUER, David Viñas. *Historia de la crítica literaria*. Barcelona: Ariel, 2002.

PAVIANI, Jayme. *Traços filosóficos e literários nos textos*. In: Filosofia e Literatura: uma relação transacional. Organização de Luiz Rohden e Cecília Pires. Ijuí: Editora Unijuí, 2009, pp. 61-75.

ROSA, Guimarães. *Tutameia (Terceiras Estórias)*. 10ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2017.

SARTRE, Jean-Paul. *O que é a literatura?*. Trad. Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Ática, 2004.

SCHILLER, Friedrich. *Do Sublime ao Trágico*. Tradução de Pedro Sússekind e Vladimir Vieira. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

WELLEK, René. *Conceitos de Crítica*. Tradução de Oscar Mendes. São Paulo: Editora Cultrix, 1970.

RESENHA:

MARTIN, JEAN-CLET MARTIN. **LE SIÈCLE DELEUZIEN**. PARIS: ÉDITIONS KIMÉ, 2016.

Alisson Ramos de Souza*

Um espectro assombra o século que Foucault profetizou ser o século deleuziano, trata-se de “um só fantasma para todos os vivos, uma só voz para todo o rumor e todas as gotas do mar” (DELEUZE, 2011, p. 185), um espectro que insiste e resiste em seus herdeiros. Todavia, seria equivocado reivindicar uma herança, porquanto devemos nos comportar “como filhos abandonados, terríveis, os filhos do ‘século deleuziano’” (p. 9)¹⁷⁵. Mesmo porque não há espólios a reclamar – o pensamento de Deleuze não supõe qualquer herança –; na verdade, se há uma herança deleuziana, ela não se divide sem mudar de natureza. Nesse sentido, o pensamento de Deleuze é virtual, propagando-se mais por polinização e contágio do que por filiação ou descendência. Não se é verdadeiramente herdeiro de Deleuze sem ser um bastardo, na medida em que sua linhagem é impura e heterogênea. Assim, atualizar seu pensamento significa traí-lo, isto é, trata-se de ser infiel a ele.

Publicado em 2016 (Éditions Kimé), o livro de Jean-Clet Martin, “Le siècle deleuzien” aborda diferentes aspectos da filosofia de Gilles Deleuze, cujo vigor não se confunde, em absoluto, com a ausência de rigor. Mais do que simples comentários, cada um de seus oito capítulos¹⁷⁶ são variações; afinal, “a filosofia é uma criação por variações” (p. 20-21). Ler Deleuze com Jean-Clet Martin é uma experiência arriscada: tomamos com ele “um elevador que atravessa camadas não-recomendáveis, uma acelerador de partículas que nos envia a uma paisagem desarmônica, com imagens que não se fixam mais” (p. 18), onde o real adquire outro estatuto e escapa à racionalização. Ele se torna difuso, difrata-se e se dissemina, e o vocabulário tradicional já não é capaz de dar conta dessa metamorfose, sendo preciso a criação de novas palavras. Daí a tarefa

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: alissonramosdesouza@gmail.com.

¹⁷⁵ *Nota bene*: todas as citações do livro resenhado serão indicadas apenas pelo número da página.

¹⁷⁶ “Les enfants terribles de Deleuze”, “Deleuze et le naufrage”, “Liberté des machines”, “Ensembles et multiplicité”, “*Theatrum Philosophicum*”, “Le Dieu du labyrinthe”, “Perspectives ontologico-phénoménologiques” e, por fim, “Deleuze, Derrida”.

que a filosofia se impõe: criar conceitos. É certo que a verdade ainda existe, uma verdade que de modo algum se conforma ao relativismo, mas a própria verdade tornou-se plural; mais do que isso, há ainda a coisa, a “coisa mesma”, mas a coisa está em fuga, desviando-se sempre.

Se estamos no século de Deleuze, como pretendia Foucault, é porque nele tudo se rarefaz e perde a consistência. Trata-se, para falar como Deleuze (2016, p. 97), de “um mundo de universal variação, universal ondulação, universal marulho: não há eixos, nem centro, nem direita e esquerda, nem alto e baixo...”.

Nesse universo gasoso e errante, antes de ser líquido, “o pensamento entra em relação com as singularidades que resistem, recusam compor um nome, tampouco uma época, vindas mais frequentemente de uma outra” (p. 10). Entra-se, então, no molecular, em que “a associação entre elementos produz emergências surpreendentes” (p. 18-19). É um universo sem Deus, ou melhor, de um Deus morto. Entretanto, seria impreciso falar de um universo, pois se trata, na verdade, de um pluriverso. E a morte desse Deus deixou de ser um problema, antes, tornou-se a condição mesma para a emergência de novos problemas¹⁷⁷. Na ausência de um Deus, já não é mais possível calcular o melhor dos mundos possíveis, e tudo se torna compossível. É perfeitamente compossível que a tartaruga seja ultrapassada por Aquiles, que seus caminhos se bifurquem, mas também que a lei da gravidade deixe de vigorar, entre outras coisas absurdas, na medida em que o absurdo não é a ausência sentido, mas sua profusão infinita. Deleuze parece estar empenhado em oferecer uma filosofia à altura de seu tempo, mas se trata de um tempo perdeu sua justa medida e encontra-se doravante “fora dos eixos”. Noutras palavras, trata-se de um tempo disjunto, desarticulado, desconjurado.

Martin arrisca o nome de “contemporâneo” para descrevê-lo, designando com isso “um tempo para vários, um tempo múltiplo, uma contemporalização de átomos muito diferentes, pertencentes a eras muito diferentes” (p. 11), porém, o contemporâneo ainda não faz justiça ao século deleuziano. Estamos diante de uma multiplicidade, isto é, “uma forma de realidade cujo jogo nunca é o mesmo. Você passa de um estrato, por

¹⁷⁷ “Provavelmente, sua maneira de recusar Deus e toda e qualquer transcendência. Ele chama de ‘presunções’ todas as transcendências e todas as crenças em um outro mundo. Nunca houve filosofia que fosse mais tranquilamente ateia, a não ser, evidentemente, Nietzsche. Por ateísmo tranquilo entendemos uma filosofia para a qual Deus não é um problema, a inexistência ou mesmo a morte de Deus não são problemas, mas sim, pelo contrário, condições que devem ser consideradas como adquiridas para que possam suscitar os verdadeiros problemas: sem nenhum constrangimento. Nenhuma outra filosofia se instalou com mais firmeza em um puro campo de imanência” (DELEUZE, 1999, p. 21-22).

exemplo, o do hidrogênio, a um outro estrato, o da água. E de um estrato a outro as regras mudaram, as leis bifurcaram-se” (p. 19). Também o espaço, assim como o tempo, deixa de ser mensurável, tornando-se liso. Quando o real se desrealiza, “nasce um outro mundo virulento, virtualmente perigoso, mais estranho do que aquele dos átomos de hidrogênio” (p. 19). Destarte, “é somente sob esta condição que se pode falar de realidade, pressentindo todas as virtualidades que ela contém em cada caso. Em um tal caso, o jogo se torna um jogo real. Ele entra na realidade para encontrar num século tanto a sua realização quanto a sua linha de fuga” (p. 19). Eis que as coisas se tornam difíceis, pois, “para enfrentar uma multiplicidade, é preciso realizar um salto, uma queda, descer aos infernos, descascar mundos que não obedecem às mesmas leis” (p. 20). Há uma cumplicidade entre o século do cinema e o século deleuziano, porquanto, “o pensamento se torna então inseparável de uma montagem por assim dizer cinematográfica, uma montagem, que usa meios como o encadeamento brutal, a transição, o flash back, o travelling...” (p. 18).

O século de Deleuze não é mais aquele da lógica tradicional, mas se estabelece a partir de outros princípios, a saber: “Princípio da razão insuficiente, princípio da contradição fracionária, princípio de um terceiro incluído, essa me parece ser a lógica evanescente capaz de dar a cada acontecimento a chance divinamente monstruosa da incerteza” (p. 24). Trata-se de um século regido por outras leis, por outros princípios; trata-se, em suma, de uma anarquia coroada. O sujeito não se encontra apenas descentrado, mas completamente pulverizado, de modo que “o eu não é mais uma substância, mas sucumbe ao princípio da incerteza da poesia, aos dois momentos do lance de dados que se nubla em um lugar sem abolir o acaso” (p. 24). Para Martin (p. 18):

Compreende-se então que não estamos mais no século de Kant, aquele do diverso dominado, com espécies e gêneros, categorias do entendimento. O século de Deleuze é outra coisa que o diverso, muito diversamente ainda. É outra coisa que podemos então agenciar nas linhas cuja segmentariedade é demasiada compósita para produzir pedaços que se recolam.

O entendimento entra em pane, não sendo mais capaz de nos guiar. A partir disso, haveria em Deleuze, na esteira de Jean-Luc Nancy, um *cogito* embriagado, cuja fórmula “poderia se reconhecer então na declinação da fórmula ‘Eu preferiria não’” (p.

35), porquanto “todas são linhas dignas que nos acontece, todas são desejáveis. Não há princípio do melhor, nem mesmo do preferível. Há uma vida, por exemplo, a minha” (p. 36). Neste século maquínico, antes de ser mecânico, cujo maquinismo consiste no “automatismo do desejo, completamente estranho ao dever, ao sentimento que, no curso natural de uma vida, se impunha como um limite negativo” (p. 31), o próprio estatuto da liberdade se vê comprometido. À diferença de Kant, para quem, a liberdade “está ao lado do incondicionado, não comportando nada de empírico, ou seja, a liberdade não é limitada por nenhum perigo, nenhuma prova etc.” (p. 31), em Deleuze, a liberdade está ao lado do acaso dos encontros.

O século deleuziano também reclama uma renovação da ontologia. Certamente, não se trata de uma ontologia fundamental, à maneira de Heidegger, mas de uma ontologia relacional. Para Martin, “esta desterritorialização da ontologia a partir de Deleuze, esta virtualização do ser se submete a uma dificuldade última de pensar as relações, de pensar as ligações que estão longe de serem dadas de maneira real, assegurada” (p. 43). Eis porque se trata de uma ontologia relacional, na medida em que o notável para o pensamento, isto é, o que o faz pensar são essas difíceis relações. Em vez de descrever o Ser, trata-se simplesmente de criar. A tarefa do filósofo não será, portanto, “restaurar a grandeza de uma totalidade perdida” (p. 60) nem pastorear o Ser, mas zelar para que o tempo permaneça fora de seus eixos. Nesse tempo desconjuntado, a causalidade deixa de vigorar; mais ainda, “o curso não é necessariamente regado pelo esquema da *sucessão*. Há uma *simultaneidade* possível que ele descobre já em Bergson, notadamente na experiência da paramnésia, sem falar do cinema” (p. 73). É em nome da novidade – da absoluta novidade – que Deleuze rechaça a representação, uma vez que “a re/presentação jamais representa grande coisa. Ela pode apenas retomar a inquietação do que já está presente. Ela não pode compreender o nascimento do que vem. Ela não entende nada do que nasce fora de tudo o que é conhecido e reconhecido no drama do inacabado” (p. 62).

Para acessar esse outro mundo que excede o clichê, Deleuze convoca o transcendental. Em Deleuze, o transcendental já não designa apenas as condições da experiência possível, mas da experiência real. O transcendental, vale lembrar, é o limite interno, ou ainda, “o critério imanente ou o fundamento de tudo o que é percebido, recebido pela intuição humana” (p. 71). A esse título, o esforço de Deleuze consistirá

em explorar essa fronteira para contornar o banal, porquanto “há, afora tudo o que é regular, naturalmente visível, por assim dizer cotidiano, outra coisa que do repassado, do remastigado, algo de notável, um notável inassimilável, virtual, pois é atualmente não-localizável por uma consciência. Chamar-se-á isso de ‘transcendental’” (p. 72). É preciso uma outra percepção para lidar com esses objetos pouco costumeiros, a saber, “objetos parciais, virtuais, mais finos do que o que tão bem evidenciamos” (p. 72). Noutras palavras, uma percepção do imperceptível, que dispensa tanto o sujeito quanto o objeto, tanto a consciência quanto a coisa. Porém, contrariamente a Sartre, trata-se não de uma transcendência do ego, visto que

[a] “transcendência do ego”, a ideia de um eu que não seja ainda pessoal, que remonta a uma zona gasosa, pré-individual, não-formada, uma tal ideia não pode, entretanto, se conceber “em direção acima” [*vers le haut*] e o vocábulo escolhido não era então um bom conceito. Seria melhor falar, nesse sentido, de uma imanência do ego, um ego que, por seu traçado de imanência, se perde progressivamente em um tempo lacerado, um tempo que devolve o direito às pequenas percepções dissociadas que nenhum julgamento sintético poderia orientar, como para projetar (p. 75).

Martin observa que o século deleuziano coaduna-se com a deterioração ou desterritorialização da finitude, mas, ao mesmo tempo, com uma exploração do infinito. Nesse sentido, há uma aproximação do pensamento de Deleuze com o de Derrida. Segundo Martin, “o século deleuziano é percorrido por luxações, desconstruções, reconstruções, agenciamentos... Sobre esse ponto, há uma convergência entre Deleuze e Derrida, segundo um estilo eco-técnico que visa, além do senso comum estético, a devires inestéticos” (p. 113). A obra derridiana também se instala num tempo fora dos eixos, dessa feita, a “desconstrução de uma ontologia temporal como conjunto de linhas contínuas, sucessivas é, precisamente, o que a obra de Derrida vai realizar desmantelando assim o modelo da finitude na época moderna” (p. 121-122). Para Martin, diferença e *différance* são irmãs; e o século deleuziano é também o século de Derrida.

Referências

DELEUZE, Gilles. **A Imagem-movimento: Cinema 1**. Tradução de Sousa Dias. Lisboa: Documenta, 2016.

_____. **Lógica do sentido**. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Péricles e Verdi**: A filosofia de François Châtelet. Tradução de Hortência S. Lencastre. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

MARTIN, Jean-Clet Martin. **Le siècle deleuzien**. Paris: Éditions Kimé, 2016.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

A Revista **Occursus** tem periodicidade semestral e destina-se a publicar textos originais de qualidade sobre qualquer tema filosófico, nas principais línguas ocidentais: francês, inglês, espanhol, alemão e italiano, além do português, obviamente. Os textos a publicar podem ser artigos originais, ensaios e resenhas de obras filosóficas recém-publicadas e traduções de textos filosóficos, de preferência inéditos em português, redigidos por professores de Filosofia e de áreas afins, desde que a temática seja predominantemente filosófica. A seleção dos textos a serem publicados na Occursus será feita através do sistema duplo-cego, sendo examinados por dois pareceristas selecionados dentre os membros do Conselho Editorial, cuja especialidade seja mais afim com o texto. A aprovação para publicar ocorrerá após o retorno de no mínimo um parecer favorável à publicação. No caso de pareceres contrários, o texto será enviado para um terceiro parecerista analisar.

Formatação

- 1.** Os artigos, ensaios, resenhas e traduções devem ser enviados exclusivamente por meio eletrônico para o endereço: **<http://seer.uece.br/?journal=Occursus>**.
- 2.** Devem estar digitados em arquivo .doc ou .rtf, papel A4, digitado em espaço 1,5, fonte Charter BT (preferencialmente) ou Times New Roman, tamanho 12 para o corpo do texto, 11 para as citações de mais de três linhas e 10 para as notas de rodapé (utilizar os recursos do próprio Word). As entradas dos parágrafos devem ser automáticas e estarem tabuladas em 1,25 cm. Na dúvida quanto aos espaços, margens, citações, etc., a serem empregados, deve-se consultar as normas da ABNT.
- 3.** Os artigos devem ter o mínimo de 10 páginas e máximo de 20 páginas e devem incluir na primeira página um resumo indicativo (NBR 6028 - ABNT), com no máximo 100 palavras e cinco Palavras-chave, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto, no idioma do texto, com as respectivas traduções (francês ou inglês ou espanhol ou italiano) com as mesmas formatações.
- 3.1.** Para traduções, resenhas e ensaios, as regras variam, não sendo necessário resumo/abstract, número mínimo e máximo de páginas.

4. Deve-se incluir uma pequena apresentação do autor e de sua área de atuação e seus vínculos institucionais, bem como de seus projetos atuais.

5. A Revista Occursus será publicada em sua versão eletrônica, no endereço abaixo: <http://seer.uece.br/?journal=Occursos>.

6. Solicitamos a todos que nos enviarem textos para possível publicação que adotem as novas regras da ortografia para a língua portuguesa.

7. Para autores clássicos da filosofia, as referências devem ser dadas, em rodapé ou no corpo do texto, segundo o correspondente padrão acadêmico estabelecido. Abaixo, oferecemos alguns casos de autores e obras, com exemplos.

7.1. Para os autores pré-socráticos

Recomenda-se utilizar a referência Diels-Kranz (DK). Por exemplo, para o fragmento 7, linhas 1-2, de Parmênides (que constitui o capítulo 28 B da edição Diels e Kranz):

Não, impossível que isso prevaleça, ser (o) não ente;/ Tu porém desta via de inquirito afasta o pensamento” (DK 28 B 7:1-2).

7.2. Para os textos de Platão

Recomenda-se utilizar a paginação Stephanus, que se origina da edição bilingue (latim-grego) de 1578 dos diálogos platônicos, organizada por Henricus Stephanus. Por exemplo, para a seguinte passagem da República, citada em destaque e, por hipótese, indicada em rodapé:

Logo, a boa qualidade do discurso, da harmonia, da graça e do ritmo depende da qualidade do caráter, não daquele a que, sendo debilidade de espírito, chamamos familiarmente ingenuidade, mas da inteligência que verdadeiramente modela o caráter na bondade e na beleza. (4)

(4) Rep., 400d-e.

7.3. Para os textos de Aristóteles

Recomenda-se a paginação Immanuel Bekker. Por exemplo, para as passagens seguintes da Retórica (capítulo II, parágrafo 1, passagem 1378 a, linhas 19-20) e da Metafísica (indicada pela abreviatura Met., numa citação feita por PUENTE, Fernando Rey. Os sentidos do tempo em Aristóteles. São Paulo: Loyola, 2001, p. 69):

“As paixões, pelas perturbações que provocam, modificam os juízos” (Retórica, II, 1, 1378 a 19-20).

“Discorrendo sobre a irregularidade do acidente, Aristóteles afirma que “nem sempre, nem na maior parte dos casos o branco é músico, mas desde que em um momento qualquer ele se torna [músico], [então] ele o será por acidente” (Met. 1027 a 11-12).

7.4. Para os textos de Benedictus de Spinoza

Recomenda-se para a *Ética* indicar as **partes (1, 2, 3, 4 ou 5)**, seguida pela abreviatura das partes internas, como por exemplo, **Def** para definições, **AX** para axiomas, **P** para proposição, **S** para escólio, etc. seguida pelos números das mesmas. Por exemplo, para o escólio 2 da proposição 40 da parte 3 da *Ética*, citada em destaque, com a referência logo após entre parênteses:

O esforço por fazer o mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal que nos foi infligido, chama-se vingança. **(E3P40S2)**.

Para as outras obras de Spinoza, recomenda-se citar **o número dos capítulos**.

7.5. Para os textos de Hegel, Nietzsche, Pascal, etc.

Recomendamos citar os parágrafos ou aforismos, conforme os exemplos a seguir: Para o parágrafo 24 dos *Princípios da Filosofia do Direito* (FD), de **Hegel**:

“A vontade é universal, porque nela estão suspensas toda restrição e toda singularidade particular [...]” **(FD, § 24)**.

Para o fragmento dos *Pensamentos*, de **Blaise Pascal**, que, na edição Lafuma ganha o número 713 e, na edição Brunshwicg, o número 4, há a opção de uma dupla referência:

“Zombar da filosofia é, na verdade, filosofar” **(Br 4, La 713)**.

8. Ao final do artigo deve-se acrescentar as Referências Bibliográficas, conforme os modelos a seguir:

8.1 Livro

LARRAURI, Maite; MAX. **La felicidad según Spinoza**. Valência: Tàndem, 2003.

8.2. Artigos em periódicos

DUTRA, Delamar José Volpato. O grande desafio da ética contemporânea: universalidade das regras e particularidade das ações. **Dissertatio**, Pelotas, n. 10, p.75-96, 1999.

8.3. Livros Organizados ou Coletâneas

TATIÁN, Diego (Comp.). **Círculo Spinociano de la Argentina - Spinoza: Segundo Coloquio**. Córdoba (Arg.): Altamira, 2006.

8.4. Capítulo de livros sem autor específico

DELEUZE, Gilles. Spinoza e as Três *Éticas*. In: _____. **Crítica e Clínica**. Tradução de Peter Pál Pelbart. 1. ed. Rio de Janeiro: 34, 1997. (Coleção Trans). p. 156-170. 8.5

Capítulos de livro com autor específico SCHAUB, Marianne. Espinosa ou uma Filosofia Política Galilaica. In: CHÂTELET, François. (Org.). **História da Filosofia**. Tradução de Alexandre Gaspar et al. Lisboa: Dom Quixote, 1981. 4 v. p. 123-154.

8.6. Textos consultados na Internet

BAYLE, Pierre. Spinoza. In: **Dictionnaire Historique et Critique**. Quatrième édition, Amsterdã: P. Brunel, 4 v., 1730. Disponível em: Acesso em 30 ago. 2015.

8.7. Prefácio e outras partes com autor específico

KOYRÉ, Alexandre. Prefácio e Notas. In: SPINOZA, B. **Tratado da Reforma do Entendimento**. Edição Bilíngue Latim-Português. Tradução de Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, 1987. (Textos Filosóficos). p. 11-19.

Occursus

**Revista de Filosofia
A/C.: dos Editores**

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC/UECE- Ceará - Brasil)
Davi Galhardo (UECE - Ceará - Brasil)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE – Ceará – Brasil)
Francisca Juliana Barros Sousa Lima (UECE/UFC- Ceará - Brasil)
Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC - Ceará - Brasil)
Viviane Silveira Machado (UECE – Ceará – Brasil)

Av. Luciano Carneiro, n. 345 - Bairro de Fátima
Tel./Fax.: 55 - 085 - 3101 2033
CEP 60.410-690 - Fortaleza - CE - Brasil
occursus@uece.br

Fortaleza – Volume 4, Número 1, Jan./Jun. 2019
Issn: 2526-3676

