

Occursus

Revista de Filosofia

Fortaleza – Volume 5, Número 2, Jul./Dez. 2020

ISSN: 2526-3676

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 5 - Número 2 – Jul./Dez. 2020

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. 5, n.2 (2020) – 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 5 - Número 2 – Jul./Dez. 2020
ISSN: 2526-3676

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 5 - Número 2 – Jul./Dez. 2020

ISSN: 2526-3676

PUBLICAÇÃO/ PUBLISHED BY
Curso de Graduação em Filosofia da UECE

CAPA
Valterlan Tomaz Correia
Triangulação, Lápis e carvão (2020).

EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING
Carlos Wagner Benevides Gomes

CORRESPONDÊNCIA / TO CONTACT US
A/C.: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (Editor-gerente)
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

Erasmus Miessa Ruiz (Diretor)

Centro de Humanidades

Adriana Maria Duarte Barros (Diretora)

Coordenação do Curso de Filosofia

Eduardo Nobre Braga (Coordenador)

Occursus

Revista de Filosofia

Volume 5 - Número 1 – Jan./Jun. 2020

ISSN: 2526-3676

EDITOR GERENTE

Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE - Ceará - Brasil)

COMISSÃO EDITORIAL

Carlos Wagner Benevides Gomes (UFC/UECE – Ceará - Brasil)

Davi Galhardo Oliveira Filho (UFMA – Maranhão - Brasil)

Henrique Lima da Silva, Brasil (UFC – Ceará - Brasil)

Patrícia Silveira Penha (UFC – Ceará - Brasil)

Renê Ivo da Silva Lima (UFC – Ceará - Brasil)

Viviane Silveira Machado (UECE – Ceará -Brasil)

CONSELHO EDITORIAL

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)

Erica 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

APRESENTAÇÃO

- 8 Carlos Wagner Benevides Gomes/ Patrícia Silveira Penha
**CONCEPÇÕES SOBRE O DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO A PARTIR DE
THOMAS KUHN E KARL POPPER**
- 12 Renan Soares Esteves
A CONSCIÊNCIA COMO BASE PARA UMA ONTOLOGIA DA LIBERDADE
- 26 Bruno Silva de Carvalho
NIILISMO: CONCEITO E OCORRÊNCIA EM *ASSIM FALOU ZARATUSTRA*
- 39 Barbara Smolniakof
**APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS DAS GRAFIAS CENTRAIS DO
DEBATE DE GÊNERO**
- 59 Gustavo Ruiz da Silva/ Ian Alankule Purves
**AXEL HONNETH E A TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA: O
RECONHECIMENTO COMO FATOR ESSENCIAL PARA A CONSTRUÇÃO
DOS CONFLITOS SOCIAIS**
- 77 José Claudio de Sousa da Silva
NEUTRALIZAÇÃO EM AGAMBEN
- 96 Diego Guimarães
DA LIBERAÇÃO DO DESEJO AO LIVRE DESEJAR
- 113 Elisa Souza de Oliveira
DOS CRITÉRIOS NORMATIVOS DAS CRENÇAS LEGÍTIMAS
- 129 Rubens Sotero dos Santos
**SENTIDO E TRANSCENDÊNCIA: O PROBLEMA DA ALTERIDADE EM
EMMANUEL LÉVINAS**
- 143 Thayla Magally Gevehr
**DIALÉTICA DA LINGUAGEM E A QUEDA DA EXPRESSIVIDADE NA
TEORIA DE THEODOR W. ADORNO**
- 158 José Eronildo Gomes de Araujo Junior
**SERIA HEIDEGGER UM AUTOR ANTROPOCÊNTRICO? INVESTIGAÇÕES
EM TORNO DO CONCEITO DE ANIMALIDADE**
- 181 Rafael Ribeiro Almeida

	MELANCOLIA: DA BILE NEGRA À CORRUPÇÃO DOS AFETOS
205	Marcela Cristina dos Santos
	ANTAGONISMO E AGONISMO EM LACLAU E MOUFFE: O PAPEL DO SUJEITO NO DISCURSO POLÍTICO
231	Marcos Cardoso dos Santos
	CONTRAPELO E DESVIO: CRÍTICA SOCIAL E O PROBLEMA DA HERANÇA CULTURAL EM WALTER BENJAMIN E GUY DEBORD
245	Davi Galhardo Oliveira Filho
	A ÉTICA-MÍSTICA DE PLOTINO: BREVE EXAME SOBRE A PRESENÇA DO INTELECTUALISMO SOCRÁTICO
265	Robert Brenner Barreto da Silva
	A FUNDAMENTAÇÃO DA POLÍTICA EM BENEDICTUS DE SPINOZA
285	Samuel Girão Fonteles/ Carlos Wagner Benevides Gomes
	O MUNDO INTEIRO É UM PALCO E TODA A VIDA É UM ESPETÁCULO: A DIMENSÃO BARROCA DO PENSAMENTO DE GUY DEBORD
301	Inácio José de Araújo da Costa
	A VONTADE DE VERDADE COMO UMA MANIFESTAÇÃO DA VONTADE DE PODER
329	Hedy Carlos Santos de Pina
	AS CORRESPONDÊNCIAS DO JOVEM NIETZSCHE: INDICATIVO DE UMA EDUCAÇÃO PELA ARTE
346	Enock da Silva Peixoto
	NORMAS DE PUBLICAÇÃO
365	A Comissão Editorial

APRESENTAÇÃO

Com muita alegria e satisfação, trazemos ao público mais uma edição da **Occursus – Revista de Filosofia**, vinculada ao Curso de Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Esse novo número, como de praxis, representa o esforço coletivo dos diversos colaboradores (editores, pareceristas, autores e leitores) para expor as discussões filosóficas e as pesquisas acadêmicas no Brasil, sobretudo num período tão complexo que estamos vivenciando com a Pandemia. Sendo assim, disponibilizamos aqui o volume 5, número 2 relativo ao segundo semestre de 2020.

Inicialmente, abriremos nosso volume com o texto de **Renan Soares Esteves**, com uma pesquisa acerca do desenvolvimento da ciência a partir do estudo de Thomas Kuhn e Karl Popper, que defendem, respectivamente, que a ciência é desenvolvida por mudanças teóricas que são incompatíveis, e que o conhecimento científico evolui racionalmente e se aproxima gradativamente da verdade sobre a natureza.

No segundo artigo, de **Bruno Silva de Carvalho**, temos um problema da fenomenologia: o apontamento da consciência intencional como a base ontológica do pensamento sartriano, concluindo que a liberdade e um ser consciente “são os pressupostos básicos para uma ontologia que aborde a liberdade como prerrogativa absoluta do ser humano.”

Em seguida, **Barbara Smolniakof** apresenta em seu texto *Nihilismo: conceito e ocorrência em Assim falou Zaratustra*, uma problematização acerca dos conceitos nietzcheanos de nihilismo, eterno retorno e sua relação recíproca em *Assim Falou Zaratustra*.

No quarto artigo, **Gustavo Ruiz da Silva** e **Ian Alankule Purves** debatem uma questão atual da filosofia, qual seja, o de gênero, abordando a importância histórica e filosófica de se debater gênero, sobretudo na situação feminina.

No próximo texto, **José Claudio de Sousa da Silva** explora o conceito de reconhecimento no pensamento do filósofo contemporâneo Axel Honneth, tendo como principal referencial teórico desse autor, o livro *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*

No sexto artigo, de **Diego Guimarães**, temos como temática *Neutralização em Agamben*, onde explicita o conceito de neutralização na obra do pensador italiano Giorgio Agamben aprofundando-se na compreensão também de outros conceitos, como o de inoperosidade e de potência destituente.

Em seguida, **Elisa Souza de Oliveira**, em seu texto *Da Liberação do Desejo ao livre desejar*, propõe uma discussão acerca do problema da liberdade do desejo no pensamento de Friedrich Nietzsche, a partir da oposição entre “liberdade de” e “liberdade para”, que se encontra presente em *Assim falava Zaratustra*.

No oitavo artigo, **Rubens Sotero dos Santos** problematiza o chamado critérios normativos das crenças legítimas, mostrando que esses critérios são destinados a identificar crenças causais livres de dúvida – provas e apresentando a tese de que todo raciocínio causal é descoberto exclusivamente por meio da experiência.

Dando seguimento, **Thayla Magally Gevehr** nos apresenta um texto que problematiza os conceitos de sentido e transcendência a partir da teoria da alteridade do filósofo Emmanuel Lévinas, explicitando a partir de sua ética, a relação entre o *eu* e o *outro*.

No décimo artigo, de **José Eronildo Gomes de Araujo Junior**, temos uma pesquisa sobre a dialética da linguagem e a queda da expressividade no pensamento de Theodor W. Adorno, cuja finalidade do autor é investigar a tensão presente no desenvolvimento, entre particular e universal, dentro da linguagem.

Por conseguinte, **Rafael Ribeiro Almeida** faz uma investigação acerca da concepção heideggeriana de animalidade, a partir de um estudo da preleção intitulada *Conceitos Fundamentais da Metafísica* (1929/30). A proposta do artigo tem como principal objetivo responder a seguinte questão: estaria Heidegger abordando a Animalidade enquanto tal ainda imersa em pressupostos antropocêntricos?

No décimo segundo artigo, **Marcela Cristina dos Santos** nos apresenta como diferentes perspectivas filosóficas tratam da afecção melancólica. A autora tem como objetivo abordar o conceito de melancolia na filosofia pré-socrática e os aspectos das paixões da alma na filosofia cartesiana.

Adiante, **Marcos Cardoso dos Santos** discute a problemática apresentada pela filosofia política de Ernesto Laclau e Chantal Mouffe, a respeito do agonismo e do papel do sujeito no discurso político. O autor parte da proposta de Laclau e Mouffe, os quais abordam o projeto de uma democracia radical sob uma perspectiva agonística.

No décimo quarto artigo, **Davi Galhardo Oliveira Filho** tem como proposta debater a respeito da problemática da herança cultural na teoria crítica da Sociedade em Walter Benjamin e Guy Debord. A proposta do artigo consiste em compreender como o tratamento filosófico-histórico do passado, da experiência e da cultura, é fundamentalmente política.

Em seguida, **Robert Brenner Barreto da Silva** investiga se Plotino teria assumido uma postura intelectualista semelhante ao projeto ético de Sócrates. Para tanto, o artigo enfatiza a temática da *akrasia*, com base no diálogo de *Protágoras* (352 *passim*) associado ao *Timeu* de Platão (86d5-e3) e, por conseguinte, a análise dos escritos sobre as *Enéadas* de Plotino.

Posteriormente, no décimo sexto artigo, **Samuel Girão Fonteles** e **Carlos Wagner Benevides Gomes** dialogam a respeito da fundamentação política do filósofo holandês Benedictus de Spinoza. A proposta do artigo consiste em investigar como se dá a construção da teoria política segundo as obras *Ética*, *Tratado Teológico-Político* e *Tratado político* de Spinoza.

No décimo sétimo artigo, **Inácio José de Araújo da Costa** elabora uma reflexão a respeito da presença da cosmovisão barroca presente na teoria crítica de Guy Debord. O artigo evidencia que a crítica do filósofo francês ao capitalismo é norteada por uma perspectiva da realidade influenciada pelo barroco.

Por conseguinte, **Hedy Carlos Santos de Pina** discorre sobre a questão da vontade de poder em F. W. Nietzsche. Para tanto, o artigo propõe um diálogo acerca do problema do mundo considerado como vontade de poder, a fim de estimular um debate entre uma interpretação crítica do filósofo alemão e as demais perspectivas como a moral religiosa, metafísica e científica.

Por fim, no último artigo, **Enock da Silva Peixoto** ressalta a relação entre a arte e a educação na filosofia de Nietzsche, com base numa abordagem de uma tese intitulada *Correspondências de Nietzsche e a educação em Assim falou Zaratustra: um processo de educação-estética*. O artigo trata da fase juvenil da vida do autor e da relação entre a arte e a educação como primordiais para a construção do pensamento de Nietzsche.

Carlos Wagner Benevides Gomes

Patrícia Silveira Penha

Comissão Editorial

CONCEPÇÕES SOBRE O DESENVOLVIMENTO CIENTÍFICO A PARTIR DE THOMAS KUHN E KARL POPPER

Renan Soares Esteves*

Resumo: O objetivo do presente artigo consiste em apresentar o modo como Karl Popper (1902-1994) e Thomas Kuhn (1922-1996) caracterizam o desenvolvimento da ciência. Para tanto, destaco esse tema nas obras *A Lógica da Pesquisa Científica* (1935) e, posteriormente, *Conjecturas e refutações* (1963), de Popper. Segundo Popper, o conhecimento científico evolui de modo racional e se aproxima cada vez mais da verdade sobre a natureza. Em seguida, considero a obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* (1962) de Kuhn, na qual é defendido que a ciência se desenvolve a partir de mudanças de teorias que são incompatíveis.

Palavras-chave: Filosofia da ciência. Desenvolvimento científico. Karl Popper. Thomas Kuhn.

Abstract: The aim of this paper is to present the way in which Karl Popper (1902-1994) and Thomas Kuhn (1922-1996) characterize the scientific development. To do this, i highlight this theme in the Popper's works *The Logic of Scientific Discovery* (1935) and, later, *Conjectures and refutations* (1963). According to Popper, scientific knowledge has evolved in a rational way and is getting closer and closer to the truth about nature. After, i consider Kuhn's book *The Structure of Scientific Revolutions* (1962). In this book, Kuhn argues that science often develops from changes in theories that are incompatible.

Keywords: Philosophy of science. Scientific development. Karl Popper. Thomas Kuhn.

1. Introdução

É amplamente aceito entre os filósofos da ciência que a atividade científica consiste, sobretudo, de duas ações: explicar e prever. Os cientistas, através de suas teorias, buscam explicar os fenômenos da natureza e prevê-los. Contudo, a história da ciência mostra que o conhecimento científico se desenvolve através de sucessivas mudanças nas teorias aceitas durante um certo período de tempo.

Um exemplo muito destacado é o caso da mudança teórica da mecânica newtoniana para a Teoria da Relatividade de Einstein. A teoria proposta por Isaac

* Graduado em Filosofia/ Licenciatura pela Universidade Federal do Ceará (UFC). Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da mesma instituição na linha de Filosofia da Linguagem e do Conhecimento. Bolsista/ CAPES. Membro do Grupo de Estudos Filosofia, Metafísica e Cognição da UFC. Tem interesse nas áreas de Lógica, Filosofia da Ciência, Filosofia da Mente e Ética Aplicada. E-mail: renan.soares.e@gmail.com.

Newton (1643-1727) foi aceita como paradigma da Física durante mais de um século, e, como é exposto pelo filósofo John Worrall (1989), foi capaz de realizar previsões de vários fenômenos, como as perturbações das órbitas planetárias longe de elipses keplerianas estritas, a variação da gravidade sobre a superfície da Terra, o retorno do cometa Halley, a precessão dos equinócios, etc. Contudo, essa teoria foi rejeitada em favor da teoria de Einstein no início do século XX.

O que representa essa substituição de teorias? Será que nos aproximamos cada vez mais da verdade sobre a natureza? Ou será que apenas desenvolvemos instrumentos de intervenção para ter mais poder sobre a natureza? Além disso, será que essa mudança teórica é guiada por princípios racionais?

Os filósofos da ciência desenvolveram diferentes respostas para essas perguntas. A partir do mesmo fato, foram construídas diversas imagens da ciência e de seus objetivos. Como expõe a filósofa italiana Lisa Bortolotti (2013), as questões sobre se a mudança científica é racional e se o progresso do conhecimento científico é cumulativo tem constituído o objeto do debate tradicional entre racionalistas e historicistas. Na sequência, irei expor a concepção racionalista de Karl Popper e a concepção historicista de Thomas Kuhn acerca dessas questões.

Inicialmente, será apresentada a proposta de Popper de um método para a ciência. É relevante considerar este ponto da obra do referido filósofo, já que é a partir dessa proposta que Popper considera a ciência como uma atividade racional. Em seguida, abordo especificamente o que representa para ele o desenvolvimento científico, bem como qual é o objetivo que guia esta atividade. Por outro lado, introduzo a obra de Thomas Kuhn, o qual dá mais consideração à história da ciência em sua filosofia. Para Kuhn, como será exposto, é mais plausível, a partir do desenvolvimento científico, propor basicamente que a ciência melhora a nossa capacidade de resoluções de problemas, não sendo justificado, sobretudo do ponto de vista histórico, que tal desenvolvimento represente uma acumulação de conhecimento sobre a natureza como ela é.

2. O progresso da ciência como uma aproximação da verdade

O filósofo austríaco Karl Popper (1902-1994) fez uma crítica à ideia de que as ciências empíricas são baseadas no método indutivo, o qual, como o próprio nome sugere, baseia-se na indução para realizar a pretensão de encontrar as leis da natureza. Em sua obra *A Lógica da Pesquisa Científica*, Popper considera que esta visão indutivista passa por um problema já conhecido em Filosofia. Este é o chamado Problema da Indução, o qual, segundo Popper, consiste nos seguintes questionamentos: como é possível estabelecer a verdade de enunciados universais, como hipóteses e teorias das ciências empíricas, tendo como base experiências particulares? Somos justificados em raciocinar partindo de exemplos (repetidos), dos quais temos experiência, para outros exemplos (conclusões), dos quais não temos experiência?

Popper, de modo semelhante a Hume e a Wittgenstein, não considera que a indução possua um fundamento lógico. Esta perspectiva fica evidente na seguinte passagem da referida obra:

Ora, está longe de ser óbvio, de um ponto de vista lógico, haver justificativa no inferir enunciados universais de enunciados singulares, independentemente de quão numerosos sejam estes; com efeito, qualquer conclusão desse modo sempre pode revelar-se falsa: independentemente de quantos casos de cisnes brancos possamos observar, isso não justifica a conclusão de que *todos* os cisnes são brancos. (POPPER, 1974, p. 27-28).

Nesse sentido, Popper não defende que as ciências empíricas se baseiam no método indutivo, mas defende um outro método através do qual as teorias são submetidas criticamente à prova: o método hipotético-dedutivo. Inicialmente, ocorre a concepção de uma ideia nova – hipótese ou teoria – para, em seguida, serem deduzidas consequências desta, isto é, certos enunciados singulares que poderiam ser denominados de previsões. A seguir, procura-se chegar a uma decisão quanto a esses enunciados deduzidos, confrontando-os com os resultados de experimentos. Se as conclusões singulares se mostrarem aceitáveis e comprovadas, a teoria terá, pelo menos provisoriamente, passado pela prova: não se descobriu motivo para rejeitá-la. Entretanto, se as conclusões tiverem sido falseadas, esse resultado falseará também a

teoria da qual as conclusões foram deduzidas. Formalmente, o falseamento de uma teoria, por este método, se expressa¹ do seguinte modo:

$$\begin{array}{l} H \rightarrow C \\ \neg C \\ \therefore \neg H \end{array}$$

É relevante observar que este é um raciocínio formalmente válido², ou seja, se as premissas são verdadeiras, a conclusão é necessariamente verdadeira. Então, do ponto de vista lógico, pode-se concluir que se uma consequência (C) de uma hipótese ou teoria (H) é falsa, então esta hipótese ou teoria também é falsa.

Contudo, se a consequência deduzida é verdadeira, isto é, se a predição ocorre conforme o que se espera, não podemos concluir logicamente que a respectiva hipótese ou teoria é também verdadeira. Desse modo, realizar tal conclusão incorre em cometer uma falha de raciocínio conhecida como *Falácia da Afirmação do Consequente*. De um ponto de vista formal, esta falácia possui a seguinte estrutura:

$$\begin{array}{l} H \rightarrow C \\ C \\ \therefore H \end{array}$$

Assim, Popper, com o raciocínio hipotético referente ao método hipotético-dedutivo que atribui às ciências empíricas, defende que uma teoria científica pode ser falseada, já que, segundo este filósofo, é característica dos enunciados científicos a capacidade de serem mostrados falsos, sendo esta a condição para a falsidade da teoria. Porém, Popper demonstra que não é possível, de modo lógico, comprovar a verdade de uma teoria, já que resultados positivos em relação às predições esperadas a partir desta não lhe garantem necessariamente a verdade.

A partir disso, é considerado que há um método que garante a racionalidade da atividade científica, já que a ciência teria o seu desenvolvimento guiado por princípios

¹ Em Lógica Proposicional, “ \neg ” é o símbolo para a negação de uma proposição. Por sua vez, “ \rightarrow ” representa a implicação, lendo-se “ $H \rightarrow C$ ” como “Se H, então C”. Na seguinte formalização, H representa a proposição “A hipótese ou teoria H é verdadeira” e C representa “O experimento ocorre do modo X”.

² Neste caso específico, trata-se do chamado *Modus tollens*.

racionais, sendo a substituição de teorias fundamentada de um ponto de vista lógico. Desse ponto de vista, como é exposto por Lakatos (1978), é possível citar como exemplo o caso da mecânica newtoniana que foi falseada pela predição incorreta acerca do periélio do planeta Mercúrio. Tal fenômeno passou a ser compreendido a partir da teoria de Einstein, que substituiu a de Newton.

Por sua vez, na obra *Conjecturas e refutações* (1963), Popper apresenta uma imagem do desenvolvimento científico que endossa a ideia de que a ciência se aproxima da verdade através de teorias sucessivas. Porém, antes de expor esta concepção, Popper reconhece que nem sempre se comprometeu diretamente com tal visão:

[...] é perfeitamente possível argumentar que o critério do progresso científico é intuitivamente satisfatório sem fazer referência à veracidade das teorias. De fato, antes de me familiarizar com a teoria da verdade de Tarski, acreditava ser mais seguro discutir o critério de progresso sem envolver-me demais com o problema extremamente controvertido relacionado com o emprego da palavra “verdade”. (POPPER, 1982, p. 248)

Segundo Popper, Tarski reabilitou a teoria da verdade como correspondência com os fatos que havia se tornado suspeita. Após o trabalho deste, Popper considera que se queremos elucidar a diferença entre a ciência pura e a ciência aplicada, entre a busca do conhecimento e a busca do poder (ou de instrumentos poderosos), é necessário nos utilizarmos dessa teoria objetiva da verdade. Para o referido filósofo, a diferença está em que, ao buscar conhecimentos, queremos encontrar teorias verdadeiras ou que pelo menos correspondam melhor aos fatos do que outras. Por outro lado, se procuramos instrumentos poderosos poderemos conseguir isso a partir de teorias que sabemos serem falsas.

Antes de introduzir sua teoria da verossimilhança, Popper coloca a verdade como um dos objetivos da ciência, já que segundo ele “[...] consideramos a ciência uma busca da verdade e, pelo menos desde Tarski, não temos receio de afirmá-lo. É só em relação a esse objetivo - a descoberta da verdade - que afirmamos que, apesar da nossa falibilidade, esperamos aprender com os erros.” (POPPER, 1982, p. 255).

Em suas observações sobre o progresso do conhecimento científico, Popper afirma que não há dúvida de que podemos dizer, a propósito de uma teoria t_2 , que ela corresponde melhor aos fatos, ou que parece corresponder melhor a eles do que outra

teoria $t1$. Para desenvolver essa ideia, o referido filósofo combina as noções de verdade e de conteúdo numa única noção, a qual resulta na ideia de verossimilhança. Em primeiro lugar, Popper denomina a classe das consequências lógicas e verdadeiras de uma dada teoria a de “conteúdo de verdade” de a . Por sua vez, a classe das consequências falsas de a é chamada de “conteúdo falso” de a . A partir disso, Popper apresenta a definição de verossimilhança:

Presumindo-se que o conteúdo-verdade e o conteúdo falso de duas teorias $t1$ e $t2$ são comparáveis, pode-se afirmar que $t2$ é mais semelhante à verdade, ou corresponde melhor aos fatos do que $t1$ somente se:

1. O conteúdo-verdade (mas não o conteúdo falso) de $t2$ excede o de $t1$;
2. O conteúdo falso (mas não o conteúdo-verdade) de $t1$ excede o de $t2$.
(POPPER, 1982, p. 259)

Assumindo-se que o conteúdo de verdade e o conteúdo falso de uma teoria a são mensuráveis, Popper define a verossimilhança (Vs) de a como a diferença entre o conteúdo verdadeiro (C_{tv}) e o conteúdo falso (C_{tf}) desta:

$$Vs(a) = C_{tv}(a) - C_{tf}(a)$$

Após apresentar a definição de verossimilhança, Popper assume que, mesmo nos casos em que temos duas teorias falsas, ainda é possível compará-las para determinar qual delas está mais próxima da verdade:

Pode-se dizer também que, mesmo após haver refutado a teoria $t2$, ainda podemos afirmar que ela é melhor do que $t1$, pois, embora ambas se tenham revelado falsas, o fato de que $t2$ resistiu a testes que refutaram $t1$ pode ser uma boa indicação de que o conteúdo falso de $t1$ excede o de $t2$, o que não acontece com o conteúdo-verdade de $t1$. Podemos, portanto, preferir ainda $t2$, mesmo após a refutação, pois temos motivos para acreditar que ela corresponde melhor aos fatos do que $t1$.
(POPPER, 1982, p. 261)

Essa tentativa de Popper de reabilitar a ideia de uma aproximação da verdade no desenvolvimento científico foi alvo de críticas contundentes. Ao tratar da questão, Pavel Tichý (1974) põe em dúvida a possibilidade de aplicação do critério de Popper para avaliar quando uma teoria está mais próxima da verdade do que outra. Segundo o referido autor, há uma falha lógica no critério de Popper, já que não é possível comparar

duas teorias falsas do modo sugerido pela teoria da verossimilhança. Mesmo que o conteúdo de verdade da teoria t2 exceda o da teoria t1, se t2 é falsa, então a referida teoria terá consequências falsas que não estão presentes em t1.

Por sua vez, Chalmers (1993) acredita que pode ser demonstrado que a visão de progresso de Popper como uma aproximação sucessiva da verdade³ “[...] tem um caráter instrumentalista que não se coaduna com suas aspirações realistas.” (CHALMERS, 1993, p. 201). Para esse filósofo, se considerarmos as mudanças revolucionárias no desenvolvimento da Física, então, não somente a teoria que é substituída como resultado de uma revolução é inadequada à luz da teoria que a substitui, mas ela atribui ao mundo características que este não possui. Como exemplo, Chalmers considera que a teoria de Newton atribui a propriedade “massa” a todos os sistemas ou partes de sistemas do mundo, enquanto que do ponto de vista da teoria de Einstein tal propriedade não existe, já que a massa einsteiniana é uma relação entre um sistema físico e um quadro de referência. Segundo Chalmers, os conceitos de massa, força, espaço e tempo utilizados na teoria newtoniana são transmitidos para todas as suas consequências dedutivas. Desse modo, se estivermos falando em termos de verdade e falsidade, todas aquelas consequências dedutivas são falsas. Com base nisso, o referido autor ataca diretamente a teoria da verossimilhança de Popper:

O conteúdo de verdade da teoria de Newton é zero, como é o conteúdo de verdade de todas as teorias mecânicas anteriores a Einstein. O conteúdo de verdade da própria teoria de Einstein pode ser provado como zero depois de alguma revolução científica. Vista dessa forma, a tentativa de Popper de comparar teorias ‘falsas’ comparando seus conteúdos de verdade e de falsidade, interpretando assim a ciência como se aproximando da verdade, fracassa. (CHALMERS, 1993, p. 202).

Por outro lado, Chalmers considera que há uma maneira da concepção de Popper se tornar imune a essa crítica. Porém, para isso, as teorias deveriam ser interpretadas instrumentalmente. Como é exposto por Chalmers, se, por exemplo, acrescentarmos às

³ Diante do que Chalmers afirma a seguir, faz-se necessário esclarecer as posições teóricas conhecidas como realismo científico e instrumentalismo. Segundo o filósofo Stathis Psillos (1999), o realismo científico é a postura que afirma que nossas melhores teorias científicas são pelo menos aproximadamente verdadeiras, isto é, fornecem conhecimento, ainda que aproximado, de entidades e fenômenos que existem no mundo de modo independente da mente humana. Por outro lado, o instrumentalismo considera que não devemos interpretar literalmente nossas teorias científicas como se referindo a entidades e fenômenos que realmente existem, mas devemos interpretar nossas teorias apenas como instrumentos de cálculo e previsão de fenômenos observáveis.

afirmações de Newton certos procedimentos práticos para medir massa, comprimento e tempo, podemos dizer que várias previsões da teoria newtoniana, em leituras de balanças, relógios, etc, se revelarão corretas dentro dos limites da precisão experimental. Quando interpretadas dessa forma, o conteúdo de verdade da teoria de Newton e de outras teorias falsas não será zero. Contudo, essa interpretação da teoria da verossimilhança de Popper introduz um elemento instrumentalista que vai de encontro às suas intenções realistas.

A partir da crítica de Chalmers, é possível notar que há um certo instrumentalismo em Popper, já que duas teorias falsas podem ambas se aproximarem da verdade, ainda que em níveis diferentes. Contudo, o critério de Popper para determinar a aproximação da verdade das teorias se mostrou inaplicável, podendo determinar apenas quais teorias são mais bem-sucedidas em prever fenômenos observáveis, não havendo nenhuma garantia acerca da verdade das suas descrições que extrapolam o seu domínio de uso.

3. A irracionalidade na mudança de paradigma

Em sua obra intitulada *A Estrutura das Revoluções Científicas*, Thomas Kuhn aborda o problema da racionalidade da mudança teórica nas ciências através de uma abordagem historicista. A explicação do desenvolvimento científico feita por Kuhn é baseada em alguns conceitos fundamentais, sendo esses os conceitos de “ciência normal”, “paradigma”, “anomalia” e “revolução científica”.

Segundo Kuhn, a ciência normal representa a pesquisa firmemente baseada em uma ou mais realizações científicas passadas que são reconhecidas como proporcionando os fundamentos para sua prática posterior. Tais fundamentos são relatados, por exemplo, nos manuais científicos. Nesse sentido, o referido autor destaca o papel desempenhado por algumas obras consideradas como clássicas da ciência, as quais tiveram uma função similar na definição dos problemas e métodos legítimos de um campo de pesquisa, como os *Principia* de Newton e a *Química* de Lavoisier.

Por sua vez, Kuhn considera um paradigma⁴ como toda realização científica que atrai um grupo duradouro de partidários, determinando o modo como ocorre a atividade científica destes, e que deixa um conjunto de problemas para serem resolvidos pelo grupo de praticantes da ciência. Além disso, é ressaltado pelo referido autor que tais exemplos da prática científica real – exemplos que incluem, ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentação – proporcionam modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica. Assim, há uma relação estreita entre ciência normal e paradigma, pois a pesquisa realizada pela ciência normal é baseada em um paradigma aceito por uma comunidade científica.

A ciência normal, na abordagem de Kuhn, não se propõe a descobrir novidades no terreno dos fatos ou teoria. Contudo, segundo o referido autor, fenômenos novos são periodicamente descobertos pela pesquisa científica, gerando a necessidade da invenção de teorias radicalmente novas por parte dos cientistas. Nesse contexto, Kuhn afirma que “A descoberta começa com a consciência da anomalia, isto é, com o reconhecimento de que, de alguma maneira, a natureza violou as expectativas paradigmáticas que governam a ciência normal.” (KUHN, 2011, p. 78). Desse modo, a anomalia consiste em um fenômeno para o qual o paradigma não preparou o investigador.

Para uma anomalia originar uma crise, como é exposto por Kuhn, esta deve ser algo mais do que uma simples anomalia. Para Kuhn, quando uma anomalia parece ser algo mais do que um novo problema da ciência normal, é sinal de que se iniciou a transição para a crise e para a ciência extraordinária. Segundo o referido autor, existem dois efeitos da crise de um paradigma que parecem ser universais. Todas as crises iniciam com o obscurecimento de um paradigma e o consequente relaxamento das regras que orientam a pesquisa normal. Por outro lado, Kuhn considera que as crises podem terminar de três maneiras: com (1) a superação da crise pela capacidade da ciência normal de tratar o problema que a provocou; com (2) a resistência do problema até mesmo em relação a novas abordagens, sendo este posto de lado para ser resolvido por uma futura geração que disponha de instrumentos mais elaborados; e com (3) a

⁴ Segundo Souza (2012), paradigmas, no sentido adotado por Kuhn, são modelos, representações e interpretações de mundo, universalmente reconhecidas, que fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade científica. É por meio dos paradigmas que os cientistas buscam respostas para os problemas colocados pelas ciências. Os paradigmas são, portanto, os pressupostos das ciências.

emergência de um novo candidato a paradigma e com uma subsequente batalha por sua aceitação. Sobre este último caso, Kuhn observa que:

A transição de um paradigma em crise para um novo, do qual pode surgir uma nova tradição de ciência normal, está longe de ser um processo cumulativo obtido através de uma articulação do velho paradigma. É antes uma reconstrução da área de estudos a partir de novos princípios, reconstrução que altera algumas das generalizações teóricas mais elementares do paradigma, bem como muitos de seus métodos e aplicações. (KUHN, 2011, p. 116).

A ciência extraordinária – aquela que é desenvolvida num período de crise – possui algumas características. Segundo Kuhn, ao ser confrontado com uma anomalia reconhecidamente fundamental, o primeiro esforço teórico do cientista será, com frequência, isolá-la com maior precisão e dar-lhe uma estrutura. Em seguida, este procurará aplicar as regras da ciência normal, mesmo com a consciência da falibilidade destas, buscando descobrir, com precisão, até que ponto elas podem ser empregadas eficazmente na área de dificuldades. Ao mesmo tempo, uma vez que nenhuma experiência pode ser concebida sem o apoio de alguma espécie de teoria, o cientista em crise tentará gerar teorias especulativas que, se bem-sucedidas, poderão abrir o caminho para um novo paradigma e, se malsucedidas, poderão ser abandonadas com relativa facilidade.

Após explicitar os conceitos acima, Kuhn define as revoluções científicas como “[...] aqueles episódios de desenvolvimento não cumulativo, nos quais um paradigma mais antigo é total ou parcialmente substituído por um novo, incompatível com o anterior.” (KUHN, 2011, p. 125). Segundo Kuhn, as revoluções científicas iniciam-se com um sentimento crescente de que o paradigma existente deixou de funcionar adequadamente na exploração de um aspecto da natureza, cuja exploração fora anteriormente dirigida pelo paradigma.

Para o referido autor, quando um novo candidato a paradigma é proposto pela primeira vez, muito dificilmente resolve mais do que alguns dos problemas com os quais se defronta, e a maioria dessas soluções está longe de ser perfeita. Como exemplo, Kuhn destaca que, até Kepler, a teoria copernicana praticamente não aperfeiçoou as predições sobre as posições planetárias feitas pela teoria anterior de Ptolomeu. Para Kuhn, os debates entre paradigmas não tratam realmente da habilidade relativa para resolver problemas, embora sejam, por boas razões, expressos nesses termos. Ao invés

disso, a questão é saber que paradigma deverá orientar no futuro as pesquisas sobre problemas.

Diante dos debates entre paradigmas novos e antigos, Kuhn defende que é requerida uma decisão entre maneiras alternativas de praticar a ciência e nessas circunstâncias a decisão deve basear-se mais nas promessas futuras do que nas realizações passadas. Nesse contexto, Kuhn afirma que:

O homem que adota um novo paradigma nos estágios iniciais de seu desenvolvimento frequentemente adota-o desprezando a evidência fornecida pela resolução de problemas. Dito de outra forma, precisa ter fé na capacidade do novo paradigma para resolver os grandes problemas com que se defronta, sabendo apenas que o paradigma anterior fracassou em alguns deles. Uma decisão desse tipo só pode ser feita com base na fé. (KUHN, 2011, p. 201).

Tal passagem da obra de Kuhn mostra que, para este autor, a aceitação de um novo paradigma não está baseada em evidências, mas envolve um ato de fé que carece de uma fundamentação racional estabelecida. Nesse sentido, o filósofo Imre Lakatos (1978) considera que, para Kuhn, a mudança científica – de um paradigma para outro – é uma conversão mística que não é, nem pode ser, governada por regras da razão, e que cabe perfeitamente na esfera da *psicologia (social) da descoberta*. Assim, a mudança científica é uma espécie de conversão religiosa.

Finalmente, em seu posfácio de 1969 à referida obra, Kuhn expõe uma visão do desenvolvimento científico que não está atrelada à ideia da ciência como uma aproximação da verdade sobre o mundo. Segundo Kuhn (2011, p. 255), “[...] As teorias científicas mais recentes são melhores que as mais antigas, no que toca à resolução de quebra-cabeças nos contextos frequentemente diferentes aos quais são aplicadas.”

Como é observado pelo referido filósofo, essa concepção exposta por ele, se comparada com a concepção de progresso dominante, tanto entre filósofos como leigos, está desprovida de um elemento essencial. Em geral, uma teoria científica é considerada superior a suas predecessoras não apenas porque é um instrumento mais adequado para descobrir e resolver quebra-cabeças, mas também porque é uma representação melhor do que a natureza realmente é. Ao discorrer sobre essa concepção dominante, Kuhn afirma que generalizações desse tipo referem-se não às soluções de quebra-cabeças, ou predições derivadas de uma teoria, mas antes à sua ontologia, isto é, ao ajuste entre as

entidades com as quais a teoria povoa a natureza e o que “está realmente aí”. Acerca dessa concepção, Kuhn tece críticas:

Talvez exista alguma outra maneira de salvar a noção de ‘verdade’ para a aplicação a teorias completas, mas esta não será capaz de realizar isso. Parece-me que não existe maneira de reconstruir expressões como ‘realmente aí’ sem auxílio de uma teoria; a noção de um ajuste entre a ontologia de uma teoria e sua contrapartida ‘real’ na natureza parece-me ilusória por princípio. Além disso, como um historiador, estou impressionado com a falta de plausibilidade dessa concepção. (KUHN, 2011, p. 256)

Ao referir-se à história da ciência, Kuhn coloca em questão a concepção de ciência como aproximação da verdade ao recorrer ao desenvolvimento da Mecânica. Para o referido filósofo, não há dúvidas de que a mecânica de Newton aperfeiçoou a de Aristóteles e de que a mecânica de Einstein aperfeiçoou a de Newton enquanto instrumento para a resolução de quebra-cabeças. Contudo, Kuhn não percebe, nessa sucessão, uma direção coerente de desenvolvimento ontológico. Ao contrário, segundo o filósofo, “(...) em alguns aspectos importantes, embora de maneira alguma em todos, a teoria geral da relatividade de Einstein está mais próxima da teoria de Aristóteles do que qualquer uma das duas está da de Newton.” (KUHN, 2011, p. 256)

4. Considerações finais

A partir do exposto, conseguimos traçar um paralelo entre as concepções de Popper e Kuhn acerca da problemática do desenvolvimento científico e sua racionalidade. Para Popper, a ciência se desenvolve de modo racional e as teorias sucessivas se aproximam cada vez mais da verdade sobre a natureza. Em contrapartida, Kuhn não considera que o conhecimento científico se desenvolva de modo racional, como é defendido por Popper. Além disso, fica evidente no posfácio de sua obra *A Estrutura das Revoluções Científicas*, que o desenvolvimento científico não representa a ocorrência de descrições cada vez mais precisas de como o mundo realmente é, mas apenas avanços de um ponto de vista instrumental. Nesse sentido, para Kuhn a ciência é cumulativa de modo instrumental, mas não de modo teórico.

Por outro lado, percebe-se que uma descrição acerca do desenvolvimento da ciência, e de seus objetivos, deve estar embasada em fatos da própria história da ciência

ao invés de imagens da ciência que buscam defender a racionalidade e a objetividade de modo falacioso e historicamente implausível, como ocorre na teoria de Popper. Acerca disso, mesmo que seja contrária às nossas intuições mais básicas sobre o conhecimento científico, a imagem proposta por Kuhn ainda consegue se aproximar de uma descrição correta de alguns casos do desenvolvimento científico, como no caso da mudança teórica de Newton para Einstein.

Ao tratar desse caso, Kuhn (2011, p. 136) destaca que os referentes físicos de conceitos einsteinianos, como ‘massa’, ‘espaço’ e ‘tempo’, não são de modo algum idênticos àqueles conceitos newtonianos que levam o mesmo nome. Acerca desse caso, o referido filósofo realiza as seguintes considerações:

Essa necessidade de modificar o sentido de conceitos estabelecidos e familiares é crucial para o impacto revolucionário da teoria de Einstein. Embora mais sutil que as mudanças do geocentrismo para o heliocentrismo, do flogisto para o oxigênio ou dos corpúsculos para as ondas, a transformação resultante não é menos decididamente destruidora para um paradigma previamente estabelecido. (...) Precisamente por não envolver a introdução de objetos ou conceitos adicionais, a transição da mecânica newtoniana para a einsteiniana ilustra com particular clareza a revolução científica como sendo um deslocamento da rede conceitual através da qual os cientistas veem o mundo. (KUHN, 2011, p. 137).

A partir disso, podemos concluir que a imagem do desenvolvimento científico proposta por Thomas Kuhn é mais bem-sucedida que aquela apresentada por Karl Popper. Contudo, tal descrição é insuficiente para ser aplicada a quaisquer mudanças nas ciências em geral, já que nem sempre as mudanças na ciência ocorrem de modo radical como revoluções científicas.

Referências bibliográficas:

BORTOLOTTI, Lisa. *Introdução à Filosofia da Ciência*. Tradução de Jorge Beleza. Gradiva: Lisboa, 2013.

CHALMERS, Alan F. *O que é ciência afinal?* / A. F. Chalmers; tradução Raul Fiker:1. ed. - São Paulo: Brasiliense, 1993.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas* / Thomas S. Kuhn; tradução Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. – 11. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

LAKATOS, Imre. *Falsificação e Metodologia dos Programas de Investigação Científica*. Lisboa: Edições 70, 1978.

POPPER, Karl R. *A Lógica da Pesquisa Científica* / tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. Editora Cultrix, São Paulo, 1974.

POPPER, Karl R. *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sérgio Bath. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1982.

PSILLOS, Stathis. *Scientific realism: How science tracks truth*. London: Routledge. 1999.

SOUZA, M. A. O que é paradigma segundo Thomas Kuhn? Publicado em 2012. Disponível em: <<https://filosofonet.wordpress.com/2012/07/02/o-que-e-paradigma-segundo-thomas-kuhn/>>. Acesso em 27 de junho de 2020.

TICHÝ, P. On Popper's Definitions of Verisimilitude. In: *British Journal for the Philosophy of Science*, 25, pp. 155-160, 1974.

WORRALL, John. Structural Realism: The Best of Both Worlds? *Dialectica*, v. 43, n. 1-2, p. 99-124, 1989.

A CONSCIÊNCIA COMO BASE PARA UMA ONTOLOGIA DA LIBERDADE

Bruno Silva de Carvalho*

Resumo: Este artigo corresponde a uma pesquisa cujo objetivo consiste em apontar a consciência intencional, encontrada na fenomenologia, como a base ontológica do pensamento sartriano. Analisando os aspectos referentes à consciência, foi possível sublinhar sua relação com a realidade e, conseqüentemente, vislumbrar o surgimento de uma descrição ontológica do ser. Em seguida, utilizando como ferramenta investigativa o conceito de interrogação, há a constatação do aparecimento do nada. Por fim, ao observar as características inerentes ao nada, torna-se viável constatar que a liberdade e um ser consciente são os pressupostos básicos para uma ontologia que aborde a liberdade como prerrogativa absoluta do ser humano.

Palavras-chave: consciência; fenomenologia; liberdade; nada; ontologia.

THE CONSCIOUSNESS AS THE BASIS FOR A FREEDOM ONTOLOGY

Abstract: This article corresponds to a research whose aim consists of pointing the intentional consciousness, found in the phenomenology, as the ontological basis of the sartrian thought. Analysing the aspects concerning the consciousness, it was possible to highlight its relationship with the reality and, consequently, notice the emergence of an ontological description of being. Then, using the concept of questioning as an investigative tool, there is the evidence for the birth of nothingness. Finally, when observing the characteristics regarding to the nothingness, it becomes viable to verify that freedom and a conscious being are the basic assumptions for an ontology which approaches the freedom as an absolute prerogative related to the human being.

Key-words: consciousness; phenomenology; freedom; nothingness; ontology.

Introdução

Jean-Paul Sartre, sem dúvida alguma, representa um divisor de águas na trajetória do pensamento filosófico contemporâneo. Seu estatuto de intelectual jamais se limitou ao campo da, não raras vezes, áridas discussões que permearam a trajetória da história da filosofia; muito pelo contrário, sua área de influência abrange desde peças teatrais até reflexões de cunho histórico-social. Neste sentido, Sartre, antes mesmo de ser descrito como um filósofo, deve ser observado como um homem intrigado pelas

* Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal de Juiz de Fora e atualmente cursa Pós-Graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Interessa-se pelo estudo de Filosofia, ênfase em ontologia. Além disso, dedica-se ao estudo do pensamento filosófico oriental, de modo especial na Índia.

mais diversas questões que figuram no panorama da existência humana. Por assim dizer, “Sartre é o único, em sua geração, a investir, ao mesmo tempo, em todos os gêneros. É o único a ocupar o terreno disponível” (LÉVY, 2001, p. 57).

Nesta perspectiva, o pensamento sartriano tornou-se amplamente conhecido pela ampla defesa da absoluta liberdade, liberdade esta que constitui a estrutura ontológica do ser humano. Contudo, o presente texto busca ressaltar não o tema da liberdade, que fez do filósofo uma peça fundamental na constituição do cenário filosófico ocidental; mas, antes de tudo, as condições que o possibilitaram a apontar o indivíduo humano como aquele que seria apto a exercer a liberdade em sua plenitude.

Desta forma, vale notar que nosso esforço central consistirá em observar de que maneira a filosofia existencial de Sartre oferece um material que lhe permita fundar as bases de uma discussão que trate desta liberdade irrestrita; mesmo que este esboço não discorde a respeito da liberdade em seus mais amplos detalhes. Sendo assim, não seria viável adentrar o pensamento sartriano sem conhecer aquilo que tal obra estabeleceu como uma psicologia fenomenológica.

Ora, por assim dizer, este texto possui por finalidade uma averiguação dos temas fundantes de tal maneira de pensar, tais como: a intencionalidade da consciência, sua purificação a fim de se evitar que a proposta fenomenológica caia num idealismo e, finalmente, uma ontologia que proporcione apontar um ser intencionalmente cômico como origem do nada. Além disso, ao salientar que a nadaificação do ser ocorre tão somente pela liberdade, tornar-se-á possível situar uma vinculação necessária entre o ser da liberdade e o próprio projeto nadaificador.

Uma vez satisfeitas estas preocupações, é possível vislumbrar o campo que fora preparado por Sartre a fim de lançar as sementes daquilo que seria conhecido por existencialismo fenomenológico. Além disso, que não se esqueça de lembrar, um existencialismo fundado sobre um humanismo incondicional porque, tal como nos adverte o próprio filósofo, “o existencialismo ateu que eu represento é mais coerente. Ele declara que, mesmo que Deus não exista, há ao menos um ser cuja existência precede a essência, um ser que existe antes de poder ser definido por algum conceito, e que tal ser é o homem ou, como diz Heidegger, a realidade humana” (SARTRE, 2012a, p.19).

A busca por uma nova concepção de consciência

Antes de tratarmos aqui dos conceitos que Sartre utiliza para descrever a consciência humana, é igualmente necessária uma busca pela origem de seu pensamento; isto é, voltar o olhar para onde estão as raízes de seu método investigativo: a fenomenologia. Após este momento, existe a possibilidade real de dar-se um passo a mais e compreender que tal metodologia fora por ele radicalizada até as últimas consequências. Por esta razão, voltemos, agora, nossa atenção para Edmund Husserl.

Edmund Husserl se insere num momento histórico em que as ciências naturais se encontram exaustivamente interrogadas acerca da possibilidade de oferecerem uma explicação total com relação à realidade. Ora, tendo em vista o que acabamos de mencionar, um interesse “que emerge no pensamento de Husserl no final do século XIX e se torna um tema-guia em seu *Investigações lógicas* e trabalhos posteriores, é pelo antinaturalismo: uma rejeição da ideia de que as ciências naturais podem oferecer uma descrição completa ou exaustiva acerca da realidade” (CERBONE, 2013, p. 29).

O método fenomenológico dialoga de forma particular com o pensamento moderno e, conseqüentemente, com a tradição vigente desde então, fato este que ocorre ao postular que a compreensão acerca de algo não deve ser tida necessariamente como uma atividade exercida pelo intelecto à maneira de uma representação. Muito pelo contrário, deve, antes de tudo, ser considerada como uma significação. Ainda neste aspecto, Husserl propõe um diálogo com a tradição ao tentar “estabelecer uma base segura liberta de pressuposições para todas as ciências e, de modo especial, para a filosofia” (BOCHENSKI, 1968, p.07).

Apesar disso, a fenomenologia abarca em si um processo dual, isto é, embora esteja, por um lado, atrelada às vivências humanas, por outro, abarca também a tentativa de se chegar à coisa em si que, por sua vez, ocorre a partir da explicitação da relação consciência-objeto. Há uma intrínseca necessidade de voltar às coisas mesmas. A fenomenologia deve proceder com uma ausência total de pressuposições, fato que a leva a postular que para se chegar à essência (eidos) deve haver o processo de desapego, um afastamento de certos elementos e a conseqüente despreocupação com eles; em outras palavras, deve haver necessariamente a suspensão de juízo. De fato, “a fenomenologia considera a essência pura e põe de lado todas as outras fontes de informação” (BOCHENSKI, 1968, p. 04).

A partir de então, o processo fenomenológico mostra-se como algo inteiramente original e revolucionário. Além de tudo, fenomenologicamente falando, “a realidade é

essencialmente privada de autonomia, carece do caráter do absoluto, é somente algo que, em princípio, não é senão intencional, cômico, algo que aparece” (BOCHENSKI, 1968, p. 06). Constata-se que a conceituação de intencionalidade da consciência em Husserl se forma a partir da relação sujeito-objeto.

É evidente que o mundo, até o século XIX e parte do XX, age apoiando-se nos moldes da filosofia da representação, mas há a possibilidade de problematizar tal hipótese. Será que esta tendência consegue abranger e satisfazer todos os aspectos da singularidade humana e de sua relação com o mundo?

Percebe-se, nas palavras de Husserl, uma argumentação que pretende evidenciar que a proposta fenomenológica atua através de “princípios de amostragens” (ausência de pressuposições) tendo como ponto de apoio a intencionalidade, ou seja, sujeitos e objetos não constituem polos antagônicos. Isto, por si só, é capaz de revelar aquilo que passou a ser chamado de *Epoché* fenomenológica. Essa ausência de pressupostos não tem por meta o abandono de uma ou outra conjectura e sim o esforço para que elas não inviabilizem a compreensão do mundo, apenas as colocam “fora de circuito”. Por isso, é imperativo “abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção” (HUSSERL, 2006, p. 59-60).

Seria controverso admitir que as ciências naturais satisfizessem o vastíssimo universo do ser humano, pois peca por observar a realidade tendo como embasamento um determinado fato, mas este é algo apenas aparente. Cairíamos em uma falha ao colocar o “real individualmente”. A partir do momento que se considera uma determinada coisa, ela não deve ser observada somente sob o aspecto do fato. Tudo aquilo que é considerado unilateralmente torna-se limitado, de sorte que a essência oferece vias para que haja outras leituras acerca da realidade. O problema central das posturas tradicionalistas acontece ao se esquecer de que o mundo está permeado de valores e isto influencia totalmente as mais diversas orientações, ou seja, o grande diferencial é que a realidade não é simplesmente vislumbrada sob a égide de um ou outro aspecto. Desta maneira, o mundo

não está para mim aí como um mero mundo de coisas, mas, em igual imediatez, como mundo de valores, como mundo de bens, como mundo prático [...] as coisas a minha frente estão dotadas tanto de propriedades materiais como de caracteres de valor, eu as acho belas ou feias, prazerosas ou desprazíveis, agradáveis ou desagradáveis etc. (HUSSERL, 2006, p. 75).

A radicalização da fenomenologia de Husserl

Por volta do ano de 1933, Sartre entra em contato com as ideias husserlianas e se debruça exaustivamente sobre tal estudo. Ora, desta forma, o aspecto mais importante que Sartre vislumbra na fenomenologia é aquele relacionado com a intencionalidade da consciência.

Neste contexto, afirmar que uma consciência seja intencional corresponde a romper com os paradigmas obtidos pela psicologia clássica, isto é, de pensar a consciência como o local onde repousam as imagens oriundas da sensibilidade. Com efeito, “tal concepção supunha que a percepção de uma árvore, por exemplo, era o conjunto de sensações visuais, táteis, térmicas etc. Eu vejo a árvore, toco-a, ouço o movimento dos galhos: em toda parte, há apenas sensações (ver, tocar, ouvir etc.)” (MOUTINHO, 1995, p.26).

O contexto em que a preocupação de Sartre se aloca corresponde ao de tentar uma nova abordagem diante de conclusões que eram tidas como verdades claras que, por conseguinte, dificultavam vislumbrar a consciência sob um diferente ângulo. Diante deste panorama que se instala, podemos ressaltar quais foram as tendências principais a que a noção de intencionalidade da consciência visou reformular.

Em primeiro lugar, a referida proposta fenomenológica questiona o fato de que toda relação entre o sujeito e o objeto se inicie pelos dados do mundo. Dizendo de modo diferente, os objetos físicos eram enxergados como estímulos que, de algum modo, excitavam o aparato sensorial do indivíduo. Em segundo lugar, estes estímulos, então captados pelo agrupamento sensorial, eram transformados em objetos psíquicos. Num terceiro momento, haveria a reunião de tais sensações no interior da consciência e, por fim, tal conglomerado interior seria o responsável por formar a percepção.

No intuito de se colocar contra tal forma de pensar, Sartre utiliza a metáfora daquilo que por ele seria chamada de “espírito-aranha”. Nesta descrição, o filósofo descreve um aracnídeo que, ao atrair várias coisas para a sua teia, despeja sobre elas sua baba para, em seguida, ingeri-las. Esta ingestão faz com que aquilo que é engolido pela aranha se torne parte inseparável de sua própria substância.

Ele comia com os olhos. Esta frase e muitos outros signos marcam suficientemente a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. A filosofia francesa, após cem anos de

academicismo, ainda permanece nisto. (...) todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos (SARTRE, 2003, p.87).⁵

Observa-se que esta crítica é bastante significativa e aponta, acima de tudo, um total rompimento com as ideias vigentes, sobretudo na França. A concepção fenomenológica de consciência, levada por Sartre ao seu fim, faz notar que a sensação pura não é passível de ser absorvida; isto é, não se dá por meio da simples soma de partes ou, como se queira dizer, de estímulos. Ainda em meio a isto, seria um retrocesso aceitar a postura de um psicologismo clássico, visto que o admitir nos forçaria também a acolher a afirmativa de que um dado da realidade possua dois lados: o objetivo e o subjetivo. Assim, a consequência a qual esta concepção nos leva é a de que jamais poderíamos ter, em última instância, algum tipo de conhecimento em relação às coisas que compõem o mundo.

Se fosse verdadeira a teoria das sensações, se acontecesse de serem as sensações causadas pela ação dos objetos (os excitantes) sobre nós, por intermédio dos sentidos, resultaria que as sensações tornar-se-iam uma espécie de duplo do objeto percebido. Teríamos, por um lado, a árvore real, a árvore com suas propriedades físico-químicas e, de outro, aquelas sensações que, em conjunto, comporiam a representação da árvore. A representação seria o lado subjetivo, ‘espiritual’, dessa relação, e a árvore real, plantada na calçada, o lado objetivo. Claro está que, desse modo, eu jamais alcançaria a árvore real, sempre além de mim mesmo. Em toda parte, na consciência de toda coisa, eu encontraria apenas as representações. Entre mim e a árvore se interporia a representação, ou, se se quiser, as sensações (MOUTINHO, 1995, p. 30-31).

Diante do que fora exposto, verifica-se que a proposta fenomenológica husserliana sofreu uma radicalização nas mãos de Sartre, de modo especial, o conceito de intencionalidade. Neste conjunto, a própria maneira de conceber a relação entre o indivíduo e a realidade também se alterou; ou seja, o mundo e a consciência deixaram de ser dois polos antagônicos, fechados em si mesmos. Na verdade, existe um fluxo contínuo operado pela consciência que permite à realidade humana estabelecer uma espécie de humanização desta relação.

⁵ SARTRE, Jean-Paul. La transcendance de l’ego et autres textes phénoménologiques. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris: J. Vrin, 2003. IN: *Sapere Aude* – Belo Horizonte, v.5 – n. 10, p. 84-100 – 2º sem. 2014. ISSN: 2177 – 6342. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/7260>. Acesso em: 17 ago. 2020.

O avanço fundamentalmente fenomenológico consiste em pensar a realidade num processo intenso de vivência com o mundo, em todos os seus aspectos. Assim sendo, a percepção de consciência defendida por Sartre deve ser discorrida, antes de tudo, como uma abertura que permite colocar os temas necessariamente existenciais num patamar que até o presente momento, no decorrer da história da filosofia, não havia sido possível.

Portanto, cada instante de nossa vida consciente nos revela uma criação *ex nihilo*. Não há um novo arranjo, mas uma nova existência, da qual nós não somos os criadores. Nesse nível o ente humano tem a impressão de incessantemente escapar de si mesmo, de se transbordar, de ser surpreendido pelas riquezas que são sempre inesperadas (SARTRE, 1997, p. 98-99).⁶

Os avanços da psicologia existencial de Sartre

No cenário da Segunda Guerra Mundial, com a Europa mergulhada em conflitos, o pensamento existencial de Sartre adquire um novo patamar; isto é, o filósofo publica *O Ser e o Nada* (1943). Após cerca de uma década desde os primeiros contatos com a fenomenologia husserliana, tal obra consiste numa guinada no que diz respeito ao existencialismo. É neste momento que Sartre consolida tudo aquilo que havia apresentado em suas obras anteriores e, em especial, sua concepção de consciência purificada será o fundamento sobre o qual a realidade humana, em suas especificidades, se encontra em relevo.

Sem dúvida, insiste, a consciência tem essa dignidade. Sem dúvida ela é essa eminência que se recusa a deixar-se dissolver no *continuum* das coisas. Mas também as coisas existem. Existem não só independentemente, mas a montante da consciência que as registra. E se ele opõe, por exemplo, a Merleau-Ponty o rochedo de sua subjetividade salva do naufrágio no oceano das coisas, concede-lhe, em troca, que o ser percebido *precede* o ser que percebe, e que nada é mais enganador, quanto a isto, do que o conceito husserliano de “ego transcendental”, com sua propensão a supervalorizar o trabalho da consciência e a, paralelamente, desrealizar os noemas e, portanto, as coisas (LÉVY, 2001, p. 192).

Num primeiro momento, torna-se preciso ressaltar que não se pode tratar da existência do mundo como se tal realidade fosse prévia à consciência. Tornar-se consciente de algo é estabelecer uma vivência que constitui parte inseparável da

⁶ SARTRE, Jean-Paul. The transcendence of the Ego: An Existentialist Theory of Consciousness. New York: Hill & Wang, 1997. [trad. De F. Williams e R. Kirkpatrick]. IN: CERBONE, David R. Fenomenologia. Tradução de Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2013.

existência humana como um todo; dizendo de outra forma, não existe primeiro um mundo em que a consciência vem habitar; a condição primordial do desvelamento da existência é o fluxo constante e inseparável que constitui a relação mundo-consciência-de-mundo.⁷ O ser da intencionalidade é puramente consciência, caso contrário, reestabeleceríamos o dualismo em que a realidade seria algo no interior da própria consciência. Isto “significa que a consciência não se produz como exemplar singular de uma possibilidade abstrata, mas que surgindo no bojo do ser, cria e sustenta sua essência, quer dizer, a ordenação sintética de suas possibilidades” (SARTRE, 2012b, p. 26).

Seguindo esta linha de raciocínio, outro fator que merece plena atenção diz respeito à concepção de que a consciência consiste na causa de si mesma e, como tal, é a plenitude última da realidade humana. Como tal, pode ser limitada somente por si mesma. Portanto, ao tratar da estrutura consciente, estamos nos referindo a uma estrutura tão peculiar que, sem a mesma, toda e qualquer possibilidade de uma vivência plena estaria colocada em risco.

Ora, seria leviano sublinhar a pertinente relação consciência-mundo caso se deixasse de lado um atributo que remete à maneira de ser da consciência, isto é, a transcendência. Postular que a consciência seja transcendente consiste em afirmar que ela surge tendo por objeto um ser que se diferencia dela, algo que ela não poderia se afirmar como sendo. Sartre, ao mesmo tempo em que descreve a estrutura da consciência, utiliza tal argumento como uma crítica a “Husserl que, todavia, não teria sabido radicalizar suficientemente a questão” (BORNHEIM, 2000, p. 28).⁸

Levando tudo isto em consideração, o problema base ao qual não se pode desvencilhar centra-se em levantar o seguinte ponto: se considerarmos a consciência em sua maneira de ser transcendente, a que visa esta transcendência?

⁷ No decorrer de suas exposições, Sartre tende a utilizar expressões unidas por hifens. Tal fato se justifica como um recurso metodológico para descrever um tipo de situação em que a relação mundo-consciência se desenvolve de modo simultâneo. Não existe um mundo primeiro para que depois a consciência venha habitá-lo, ou seja, tudo ocorre num fluxo constante e inseparável. Por exemplo, se sinto uma dor de estômago, tal percepção deve ser compreendida como consciência-dor-de-estômago. Tudo se dá num nexos inseparável de vivências.

⁸ A crítica elaborada por Sartre e endereçada a Husserl se coloca de tal maneira que, em alguns textos, o filósofo francês chega a apontar o alemão como sendo um fenomenista, e não um fenomenólogo. Tal crítica ocorre porque, tal como afirma Sartre, Husserl manteve-se preso numa espécie de idealismo ao não radicalizar sua proposta de consciência. Além disso, de acordo com Sartre, a filosofia de Husserl pende mais para uma postura kantiana do que, ao contrário, para uma revolução na forma de pensar a realidade e toda a complexidade que a engloba.

A resposta não se acha emaranhada em meio a dificuldades profundas, visto que, como fora ressaltado, a consciência intenciona aquilo a qual ela, por princípio, se diferencia. Explicando de uma forma diferente, a visada da consciência busca um ser que seja pleno e que não encontre condições de possibilidade de colocar em questão seu próprio ser, ou seja, o mundo e os objetos que o povoam. Assim, “o ser transfenomenal do que existe para a consciência é, em si mesmo, *em si*” (SARTRE, 2012b, p. 35).

O presente esboço se encarregou de facilitar o apontamento de dois conceitos que serão de suma importância para que se possa compreender o desenvolvimento do pensamento do autor aqui tratado: o ser-Em-si e o ser-Para-si. Cabe, agora, verificar os predicados pertencentes a estas duas diferentes estruturas e, conseqüentemente, usufruir das qualidades que elas proporcionam para que o desenrolar dos fatos possa acontecer adequadamente. Nesta conjuntura, Sartre expõe as bases que representam o princípio de uma filosofia ontológica; uma vez que o ser passa a ocupar um lugar de destaque em todo o arranjo.

Optando por uma metodologia didática e que facilite a compreensão, tal descrição deve começar pelo ser-Em-si. Num primeiro momento, o filósofo francês destaca que o Em-si não pode ser observado sob aspectos de subjetividade ou passividade, ele simplesmente é. Dizendo de forma mais objetiva, o princípio de identidade é aquilo que o melhor caracteriza. O pensamento sartriano pontua que “o ser-Em-si não possui um dentro que se oponha a um fora e seja análogo a um juízo, uma lei, uma consciência de si. O Em-si não tem segredo: é maciço” (SARTRE, 2012b, p. 39).

Tendo por base esta descrição, há a possibilidade de se estabelecer algumas informações que serão úteis posteriormente: em primeiro lugar, como mencionado, o termo ser-Em-si serve para se referir à realidade que cerca o ser humano e que, ao mesmo tempo, não é dotada de consciência. Em segundo lugar, tal modo de ser não pode ser considerado como causa de si mesmo, pois apenas a consciência possui tal prerrogativa. Em terceiro lugar, esta modalidade de ser, por não ser beneficiada pela consciência, jamais conseguirá voltar-se sobre si e colocar em questão seu próprio modo de ser. Com isso, os atributos pertinentes à consciência; tais como temporalidade, possibilidade e mudança; não possuem condições de possibilidade de surgirem como predicados do Em-si. Portanto, “o traço fundamental que caracteriza o Em-si reside em sua identidade perfeita” (BORNHEIM, 2011, p. 35).

Até o presente momento, é possível enxergar que a ontologia existencial de Sartre começa a tomar forma. Uma vez que o ser das coisas, Em-si, fora apontado; cabe descrever agora o processo a partir do qual o Para-si desponta. Esta empreitada deve ocorrer por meio da investigação acerca do surgimento do nada e do papel que ele cumpre.

O problema referente ao Nada é introduzido por Sartre tendo em vista aquilo que ele denomina *interrogação*. O ato de interrogar corresponde a uma conduta que nos permite um posicionamento diante daquilo que é interrogado e, para aquele que segue esta linha de investigação, sempre é possível se deparar com uma resposta negativa. Deste modo, observa-se que, através da interrogação, existe um meio para que se possa criar uma relação ontológica entre aquele que pergunta e aquele que é questionado. Assim, “para o investigador existe, portanto, a possibilidade permanente e objetiva de uma resposta negativa” (SARTRE, 2012b, p. 45).

Com base no que fora acima apresentado, é possível constatar que o ato de interrogar é, acima de tudo, uma atitude ontológica; uma vez que ela liga o ser à possibilidade do não ser. Neste quesito, é válido considerar que toda e qualquer possibilidade de negação só existe tendo como horizonte uma atitude do Para-si, uma ação humana. Assim sendo, o não ser figura irremediavelmente como atributo pertencente ao ser humano que, por sua vez, é consciência intencional. “A condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não ser seja presença perpétua em nós e fora de nós. É que o nada infesta o ser” (SARTRE, 2012b, p. 52).

No entanto, precisamos mostrar que o não ser não pode ser justificado como o contrário do ser, mas sim como seu contraditório. Esta explicação foi necessária pelo fato de pressupormos uma posteridade lógica do nada em relação ao ser; isto é, o ser é anterior ao nada e, ao mesmo tempo, seu fundamento. É a partir do ser que o nada encontra suas próprias condições de possibilidade de existir e, contudo, não se depara com meios para modificar aquilo que é plenitude pura – Em-si. De tal modo, “o problema se apresenta como exclusivo do homem, e a nadificação chega a alcançar, no máximo, a relação que o homem mantém com o Em-si. Mas, de um modo definitivo, pertence à realidade humana o poder de produzir um nada que a isola” (BORNHEIM, 2011, p. 44).

Ao observar o problema do surgimento do nada, instantaneamente ocorre um direcionamento que aponta objetivamente para a dimensão humana. Em outras palavras,

tão somente um ser que seja consciência pode ser capaz de trazer o nada ao mundo. Em relação a isso, o próprio Sartre destaca que a atitude nadificadora encontra sua condição de possibilidade apenas por meio do ser que, “em seu ser, está em questão o Nada de seu ser: o ser pelo qual o Nada vem ao mundo deve ser seu próprio Nada” (SARTRE, 2012b, p. 65).

Ao adentrar no território que representa a realidade humana, torna-se necessário esclarecer que seu modo de ser, em hipótese alguma, poderá ser o mesmo referente ao Em-si. Como ficara estabelecido, o ser-Em-si é plena positividade, ele simplesmente é. Por outro lado, o modo de ser do Para-si carrega em seu fundamento uma negação interna que o impede de ser coincidência consigo mesmo. Assim, enquanto o Em-si é, o Para-si “é, mesmo que apenas a título de ser que não é o que é e é o que não é” (SARTRE, 2012b, p. 128).

A liberdade como modo de ser do Para-si

Após esta análise do Em-si e do Para-si, encontram-se as condições necessárias para sublinhar um modo de ser inseparável da realidade humana: a liberdade. Não obstante, tal como ficou expresso na *Introdução*, este tema não será exaustivamente abordado aqui.⁹ O pressuposto deste texto corresponde a apontar a existência de um fio condutor que liga, inseparavelmente, a psicologia sartriana aos fundamentos de sua teoria da liberdade.

Feita esta consideração, constata-se que a liberdade constitui parte inseparável da estrutura ontológica do Para-si. Em termos gerais, cabe salientar que a liberdade precede a nadificação e se apresenta como sua condição de possibilidade. Ao comparar o Em-si com o Para-si certifica-se que o primeiro, por ser plenitude de ser, está fechado em si mesmo, condenado eternamente a ser aquilo que é. Por outro lado, a postura de negatização encontrada no Para-si o torna, necessariamente, um ser livre. Em suma, “a liberdade é o ser humano colocando seu passado fora de circuito e segregando seu próprio nada” (SARTRE, 2012b, p. 72).

Esta ruptura entre Em-si e Para-si gera, inevitavelmente, o apogeu da realidade humana como existência única em que a consciência consegue colocar em questão seu

⁹ O conceito de liberdade como parte inseparável da realidade humana encontra-se mencionado em inúmeras partes da obra *O Ser e o Nada*; porém, o autor dedica a quarta parte do referido livro à abordagem de tal assunto. Tal temática se dá de forma incansável e o autor esgota o assunto em todas as suas especificidades.

próprio modo de ser. Assim, pertencer à realidade humana é o mesmo que estar atrelado a uma perspectiva a qual os horizontes estejam sempre abertos e onde o ser humano se encontre capaz de exercer tal prerrogativa.

O nascer da liberdade como uma característica inteiramente humana faz com que o mundo possa ser vivido em todas as suas peculiaridades. Tudo que o engloba, os erros e acertos, os valores; tudo existe em função desta liberdade que não pode ser superada. Dizer que a liberdade qualifica todo e qualquer resquício da vivência humana no mundo corresponde a mostrar que o indivíduo surge como autor e ator de sua própria existência. Não existe um dentro e um fora, não há uma força maior que designe o Para-si a agir de tal ou qual maneira, tudo depende inteiramente de sua estrutura fundamental de ser, estrutura esta que consiste em ser livre. Portanto, constituir-se ontologicamente como liberdade é ser dotado de consciência e, por conseguinte, “a consciência pode ser compreendida como um fluir contínuo de vivências” (BORNHEIM, 2011, p. 47).

Conclusão:

O caminho percorrido por Sartre, partindo-se da intencionalidade da consciência, nos colocou frente a um campo fértil capaz de germinar e amadurecer uma proposta que trate exclusivamente do indivíduo enquanto ser-no-mundo. A apropriação e radicalização da fenomenologia de Husserl gerou, necessariamente, uma reflexão que eliminou da consciência toda e qualquer passividade em relação à realidade. Com efeito, ficou claro que uma consciência intencional abre caminhos para salientar as dificuldades encontradas pelo psicologismo moderno, dificuldades tais que criam uma barreira intransponível entre o mundo e o ser humano.

Num segundo momento, apoiando-se no projeto de intencionalidade como necessidade de transcender-se rumo à alguma coisa, adveio a descrição dos conceitos ontológicos do ser. Nesta perspectiva, a abordagem referente ao Em-si e Para-si deixou explícita que ambas as modalidades desempenham papéis diferentes, porém, interligados. Esta interligação encontrou sua condição de possibilidade diante da constante necessidade da consciência em se apresentar como um fluxo incessante; isto é, sempre ser consciente de alguma coisa.

Mais adiante, apresentamos o conceito de interrogação como marca fundamental da emergência do não ser. Em outras palavras, o processo de nadificação nos conduziu a vislumbrar a realidade humana como a única capaz de produzir e exercer este tipo de

procedimento. Em consequência disso, apenas um ser que fosse ontologicamente livre poderia nadificar-se. Portanto, a psicologia de Sartre pontuou a condição *sine qua non* para fazer nascer um tipo de ser que fosse, em última análise, absolutamente livre; uma vez que o pressuposto da nadificação repousa na própria liberdade.

Referências bibliográficas:

BOCHENSKI, J. M. A filosofia contemporânea ocidental. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. 2. ed. São Paulo: Herder, 1968.

BORNHEIM, G. Sartre. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

CERBONE, D. R. Fenomenologia. Tradução: Caesar Souza. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

FUJIWARA, G. Sartre fenomenólogo: a radicalização da intencionalidade em *La Transcendance de L'ego*. **Sapere Aude**. Belo Horizonte, v.5, n.10, p. 84-100 – 2º sem. 2014.

HUSSERL, E. Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Tradução: Márcio Suzuki. 4. ed. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.

LÉVY, B. H. O século de Sartre: inquérito filosófico. Tradução: Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

MOUTINHO, L. D. S. Sartre, existencialismo e liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

SARTRE, J. P. O existencialismo é um humanismo. Tradução: João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2012a.

SARTRE, J. P. O ser e o nada – Ensaio de ontologia fenomenológica. Tradução: Paulo Perdigão. 21. ed. Petrópolis: Vozes, 2012b.

NILISMO: CONCEITO E OCORRÊNCIA EM *ASSIM FALOU ZARATUSTR*A

Barbara Smolniakof*

Resumo: Este artigo visa expor os conceitos de niilismo e eterno retorno e a relação recíproca entre eles em *Assim Falou Zaratustra*. A proposta surge de duas afirmações de Nietzsche de que o eterno retorno é a fórmula da mais plena afirmação e a mais extrema forma de niilismo. Num primeiro momento, será dada uma definição de niilismo e uma apresentação dos seus tipos. Depois será feita uma leitura da seção *Da visão e do enigma* de *Assim Falou Zaratustra*, onde o eterno retorno e o niilismo são relacionados de modo que o primeiro parece ser parte e superação do segundo.

Palavras-Chave: Niilismo. Processo. Travessia. Eterno retorno. Zaratustra.

NIHILISM: CONCEPTION AND OCCURRENCE IN *THUS SPOKE ZARATHUSTR*A

Abstract: This paper aims to present the conceptions of nihilism and eternal return and the reciprocal relation between them in *Thus Spoke Zarathustra*. Its proposal springs from two following Nietzsche statements: the eternal return is a formula of the most perfect affirmation and the utmost form of nihilism. Thus, firstly a definition of nihilism and a presentation of its types are advanced, therefore paving the way for the presentation of a reading of *Thus Spoke Zarathustra*'s section *The Vision and the Enigma*, in which the eternal return is articulated with nihilism in such a way as to suggest that the former seems to be a part and the overcoming of the latter.

Key words: Nihilism. Process. Crossing. Eternal return. Zarathustra.

Introdução

Em uma nota de 1881 com o título “a seis mil pés acima do homem e do tempo”, também publicada em *Ecce homo* (1889), Nietzsche afirma que o eterno retorno é a fórmula da mais plena afirmação da existência¹⁰. Contudo, em uma nota de 1887, publicada na compilação *A Vontade de poder*, ele propõe pensar esta mesma noção como a mais extrema forma de niilismo. Isto quer dizer que o eterno retorno, na medida em que sugere uma repetição infinita de todos os momentos efetivados sem uma finalidade a ser alcançada, levaria a um *nada* eterno¹¹. A pergunta é: como algo que

* Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: barbarasmolniakof@gmail.com

¹⁰ NIETZSCHE, EH, ZA, §1, p.79.

¹¹ NIETZSCHE, FP verão de 1886 – outono de 1887, Caderno N VII 3, 5[71]; ver também *A Vontade de Poder*, 2008, §55, p.53 Além de referenciar os fragmentos póstumos a partir da edição crítica Colli/Montinari que é padrão, achamos pertinente também apontar onde o mesmo fragmento se encontra

possibilita a mais plena afirmação da vida teria um caráter tão negativo e designaria a falta de sentido e valor da própria existência a ponto de ser a mais extrema forma de niilismo? E é em *Assim falou Zaratustra* que Nietzsche expõe estes dois temas, do eterno retorno e do niilismo, nesta forte relação, de modo tal que o primeiro parece ser uma etapa do segundo, mais precisamente, a etapa que supera o próprio processo.

Este artigo pretende discutir esta relação e terá dois momentos gerais. O primeiro será a título de esclarecimento e irá se deter ao que é precisamente o niilismo, como e onde ele aparece enquanto um *processo* da cultura ocidental e quais os diversos tipos identificados por Nietzsche. O segundo será da apresentação desta relação a partir da leitura e exposição pormenorizadas da seção *Da visão e do enigma* da parte III de *Assim falou Zaratustra* (1883-1885). Embora o eterno retorno apareça em outras seções do livro é especificamente nesta que ele surge como a *superação* do niilismo, como sua própria radicalização. Neste sentido, serão expostos os modos como o eterno retorno pode ser concebido a partir do comentário desta seção específica e, finalmente, como o eterno retorno é a etapa que supera o próprio processo do niilismo.

Processo: o niilismo e seus tipos

A maior parte dos escritos que Nietzsche dedica ao tema do niilismo são de 1887, tema, portanto, considerado tardio em seu pensamento. Estes textos, boa parte pelo menos, são também encontrados na compilação *A Vontade de Poder*. Ali aparece a ilustração do niilismo como o processo da formação e queda da cultura ocidental. Nesse sentido, a característica fundamental do niilismo é a desvalorização radical dos valores superiores, bem como a perda de sentido e valor da própria existência¹². Ora, enquanto processo, é notório que o niilismo parece possuir uma gênese, um desenvolvimento, que constitui seu cume, e um fim propriamente dito¹³.

Dado que o niilismo é caracterizado a partir de sua relação com os valores instituídos na cultura, as fases de seu processo estão interligadas com o estabelecimento

no livro *A Vontade de Poder*, que é uma compilação de alguns desses fragmentos, visto que ambas as edições foram utilizadas na redação deste artigo.

¹² Cf. NIETZSCHE, FP outono de 1887, 9 [35]; também em 2008, §2, p. 27. Cf. também ARALDI, 2004, p. 63, neste texto o comentador aponta que o niilismo é um problema que deriva da interpretação moral da existência e do mundo.

¹³ Cf. ARALDI, 1998, p.84; VATTIMO, 2010, p.27-28.

desses valores¹⁴. Nesse sentido, o niilismo é um problema de caráter moral, uma vez que todos os valores têm no fundo um caráter moral para Nietzsche¹⁵. Não só isso: o niilismo se constitui como a própria consequência da interpretação moral da existência¹⁶. Assim, o fenômeno do niilismo precisa ser pensado em consonância com a crítica que Nietzsche dirige à moral para ser entendido.

Entenda-se por moral, sob a ótica nietzschiana, o modo de organização hierárquica tanto das relações entre os homens quanto das relações de impulsos de um único organismo. Se pensada sob a perspectiva das relações humanas, a moral é baseada nos valores criados pelos homens a partir de determinados interesses e necessidades. Se pensada a nível fisiológico da organização dos impulsos de um único organismo, a moral é o próprio elemento que regula e hierarquiza a atuação dos impulsos entre eles¹⁷.

Nesse sentido, a criação dos valores, que são instituídos no âmbito social, parece derivar de uma necessidade do âmbito fisiológico do homem que os cria. Assim, não parece ser possível separar a esfera fisiológica dos homens da esfera social na qual eles atuam mediante a instituição de valores. A valoração e a organização que acontecem a nível social são determinadas pela hierarquização dos impulsos que acontece a nível fisiológico. Uma vez que os valores derivam das necessidades da esfera fisiológica, eles teriam como intuito o crescimento da vontade de poder¹⁸ do organismo que os criou¹⁹. Quando o homem atribui um valor específico a algo, ele o faz com base em e por causa

¹⁴ Entenda-se por valor uma criação do homem que parece ter por intuito a conservação e crescimento da vida que os cria. Cf. FP de 1887-1888, 11[3]; 2008, §715.

¹⁵ Assumir que todos os valores são morais é dizer que eles são morais independentemente das categorias que lhe são atribuídas no decorrer da história. Nesse sentido, a verdade, que é um valor epistêmico, e o belo, que é um valor cabível à estética, são também fundamentalmente morais. Ou seja, a própria moral é tão fundamental para Nietzsche, no sentido de ser mais básica, a ponto de estar por detrás de todos os valores que o homem cria nas mais diferentes esferas. E ela é mais básica porque é constituinte da própria “natureza” do homem, portanto, determina que crie valores sempre de modo moral. Cf. por exemplo GC §114.

¹⁶ Cf. NIETZSCHE, FP final de 1886 – primavera de 1887, 7[43]; 2008, §6 e 19.

¹⁷ Cf. MARTON, 2016a, p 309-310.

¹⁸ Embora o conceito “vontade de poder” seja muito importante e um dos pressupostos para se falar do niilismo, não é nosso escopo aqui tratar dele, por isso, deixamos uma indicação de leitura para maior esclarecimento, pois não entraremos nas questões que o permeiam, ele serve mais como ponto de partida ou pressuposto para discutirmos os temas aqui propostos. Cf. BRAZIL, Luciano Gomes. Considerações acerca do conceito de vontade de poder. In: GRIOT – Revista de Filosofia, Bahia, v.5, n.1, junho de 2012; também MÜLLER-LAUTER, W. *A doutrina da vontade de poder em Nietzsche*, São Paulo: ANNABLUME, 1997.

¹⁹ Nesse sentido, parece que o próprio termo “moral” parece ser ambíguo, pois ao mesmo tempo em que parece ser inerente ao homem e o que pode levar à formação e fortalecimento de povos e culturas (através da própria valoração), é o que leva também à decadência. Tudo depende da fonte emergente dos valores, isto é, da estrutura fisiopsicológica do homem, cuja condição de força ou fraqueza é o que determina o valor dos valores criados. Ver nesse sentido ARALDI, 1998, p.78-79.

de alguma necessidade ou característica de seu organismo. Ensaaiemos um exemplo simples aqui a fim de esclarecer este ponto.

Digamos que um sujeito A tem fome, ou seja, seu organismo necessita nutrientes, e come um clássico prato de lasanha feita com massa caseira, molho de tomate e carne moída. Ora, provavelmente, ele irá atribuir ao prato de lasanha o valor ‘bom’ ou ‘nutritivo’, porque ele sacia a fome com a lasanha. Nesse sentido, a fome foi o que determinou o valor do prato. Suponhamos agora um sujeito B, ele não tem nenhuma fome no momento em que se lhe apresenta o mesmo prato de lasanha, é intolerante a glúten e vegetariano. É muito provável que ele não atribua o mesmo valor que o sujeito A atribuiu ao prato de lasanha, por questões tanto fisiológicas (ele não estava com fome, ou seja, seu organismo não precisava de nutrientes naquele momento, e mesmo que precisasse, não poderia comê-la por que talvez seu organismo reagisse mal devido ao glúten) quanto éticas, pois comer um prato de lasanha com carne iria contra seus princípios de respeito ou igual consideração aos animais. Vê-se que com isso, a lasanha, que é o objeto de valor do exemplo, não é boa em si, nem ruim em si, ela depende do sujeito que a degusta. Nesse sentido, a lasanha, enquanto objeto do mundo, não tem valor; ela recebe um valor na medida em que alguém a interpreta segundo sua constituição fisiológica e até psicológica (aqui entraria a restrição do sujeito B à carne)²⁰.

A hipótese de que os valores são criados a partir de um processo fisiopsicológico do organismo que os estabelece é fruto do procedimento genealógico de Nietzsche. É a partir da pergunta pelo surgimento do nosso bem e nosso mal que ele sugere que os valores não são absolutos e inquestionáveis, mas que foram criados em um determinado período histórico por determinados interesses.

Essa perspectiva nietzschiana da moral se encontra em seu escrito *Genealogia da Moral* (1887) e diz respeito à inversão dos valores feita pelo triunfo da casta sacerdotal sobre a aristocracia guerreira. O alvo de sua crítica, portanto, é a moral da religião judaico-cristã. Quando o cristianismo surge e substitui a visão panteísta de mundo, o que era bom sob a perspectiva da cultura grega antiga, passa a ser mal sob a

²⁰ Claro que poderíamos explorar mais as possibilidades desse exemplo e dizer que o sujeito B é fraco por ter tantas restrições, ele é intolerante a glúten, por isso ele não pode degustar a lasanha do mesmo modo que o sujeito A. Mas isso continua sendo um indicativo de que estas condições, que são peculiares ao sujeito B, fazem com que ele dê outro valor diferente à lasanha; ele pode dizer, por exemplo, que a lasanha lhe faz mal, ou que ela é fruto de crueldade (por ter carne) ou que ela simplesmente é ruim.

ótica cristã. A diferença entre os dois tipos de valoração (guerreira e cristã) diz respeito ao ponto de partida que cada uma adota.

Os guerreiros da Grécia antiga partiam do valor “bom” que atribuíam a si mesmos, como os nobres que possuíam força, capacidade de se realizar plenamente na guerra, felizes e afirmadores do corpo e da vida. A partir dessa atribuição do valor bom, o valor “ruim” surge como uma “pálida imagem contraste”²¹ atribuída aos fracos e infelizes. Nesse sentido, a moral guerreira é considerada forte porque parte de uma *autovaloração*, e passa a valorar como “ruim” apenas o que lhe é contrário. Ao ver de Nietzsche isso foi um exemplo de comportamento afirmativo por parte da aristocracia guerreira, pois ao assumir-se como ponto de partida de sua valoração, ela reconhece suas forças inerentes na medida em que diz: “eu sou bom”, sobretudo, de um ponto de vista fisiopsicológico.

Já com o advento do cristianismo, o que ocorreu foi uma inversão destes valores já estabelecidos pela aristocracia guerreira. O que o cristianismo fez foi partir do valor “mal” atribuído ao que, sob a ótica guerreira, era “bom” e somente a partir daí estabelecer o valor “bem” numa dinâmica de ressentimento com o seguinte raciocínio: “se ele é mau, então eu sou bom”²². Nesse sentido, a moral cristã atribui o valor “bom” a tudo aquilo que, na moral anterior, era considerado “ruim”. Numa palavra, na moral cristã o bom é o sofredor, o fraco, o enfermo, o incapaz, o infeliz, que precisa passar por todos os males neste vale de lágrimas que é a terra a fim de ganhar as benesses após a morte.

Ora, para Nietzsche, isso não passa de um ressentimento por parte da religião cristã, pois ela propõe reprimir as forças e capacidades do homem, enfatizando sua fraqueza e tornando-o vingativo contra a própria vida. Assim o homem passa a vê-la como sofrimento e o corpo se torna apenas uma prisão para a alma. Nietzsche denomina estas duas morais como moral dos senhores (que é o tipo atribuído à aristocracia guerreira) e moral dos escravos (atribuído à casta sacerdotal). Se pensadas em consonância com a importância que Nietzsche atribui à estrutura fisiopsicológica do homem, pode-se perceber que a moral dos guerreiros está ligada à própria natureza, às

²¹ NIETZSCHE, GM, I, §10.

²² Para uma caracterização do ressentimento cf. ARALDI, 1998, p.80 e p.91, nota de rodapé de número 12.

forças e instintos e é nesse sentido que ela é elogiada por Nietzsche; ao passo em que a moral de sacerdócio vai contra a natureza, antes até: a subverte²³.

E este é o problema que Nietzsche identifica na moral que predominou no decorrer dos anos: ela perdeu seu elo de ligação com a esfera fisiológica e isso acarretou o que ele denomina *décadence*, responsável por antecipar o niilismo. A decadência designa a anarquia dos instintos, isto é, quando a organicidade de um corpo se desfaz porque perdeu um ou mais instintos dominantes que mantinham a hierarquia entre eles. Os instintos perdem a capacidade de selecionar e definir o que lhes é propício ao crescimento do organismo, podendo aceitar até o que lhe é prejudicial ou ruim (o que acarreta sua ruína). Significa, grosso modo, a perda de força por parte do organismo, que leva à adoção de valores que enfraquecem a própria vida. A decadência, nesse sentido, ilustra um processo *doentio*, de enfraquecimento do corpo.

Como o corpo é o ponto de partida para a avaliação, se ele enfraquece, então, a atividade avaliativa também enfraquece, torna-se nivelada e incapaz de selecionar o que é propício ao crescimento do organismo. A decadência, portanto, parece desencadear o niilismo na medida em que se perpetua o sentimento de nivelção e de que o que é bom e ruim ao organismo têm o mesmo valor entre eles ou nenhum valor em absoluto. Na medida em que um organismo decadente não sabe distinguir entre o que é favorável e o que é prejudicial ao seu crescimento, não consegue apresentar outra atitude a não ser: “tudo é em vão”²⁴.

A decadência, portanto, descreve o movimento de enfraquecimento do organismo que cria valores que *desvalorizam* a própria vida e, por consequência, a enfraquecem; um organismo é fraco e se torna decadente na medida em que os valores criados por ele não visam ao crescimento, mas justamente ao declínio. Contudo, a decadência é, segundo o filósofo, um processo necessário, constitutivo do próprio

²³ Aqui não será feita uma análise pormenorizada da crítica nietzschiana à moral, ela precisou ser levantada somente para se chegar à questão da *décadence* e do niilismo. Para mais elucidações, cf. NIETZSCHE, ZA, I, *Da alegria e das paixões; De mil e um fitos* e II, *Dos virtuosos; Do superar a si mesmo*.

²⁴ Para uma melhor explicitação da noção de decadência cf. MARTON, 2016a, p.179-180. Ver também ARALDI, 2004, p.92-97 e NIETZSCHE, FP novembro de 1887 – março de 1888, 11 [227]; FP primavera de 1888, 14 [75]; 2008, §39 e §40, p.43-46.

mundo e da cultura, não podendo ser pensado isoladamente da existência do homem no mundo²⁵.

Pois, como a vida é constante movimento, ganho e perda de forças, os homens, em todas as diferentes esferas nas quais atua através da valoração (cultural, política, filosófica), tendem a decair ou crescer em certo momento, tudo depende de sua condição fisiopsicológica. Nesse sentido, a decadência se caracteriza como o movimento que ilustra a dinâmica de enfraquecimento e fortalecimento da esfera biológica do homem enquanto ele valora, ou seja, ela oscila, não permanece num mesmo estado, mas tende a decair cada vez que os valores que o organismo cria contribuem para seu enfraquecimento.

A exacerbação de forças em declínio, que culminam num organismo fraco, parece ter como consequência o maior dos processos decadentes, a saber: o *niilismo*²⁶. Diferentemente da decadência, que ilustra a oscilação de um organismo entre o fortalecimento e o enfraquecimento, o niilismo é o processo que designa o total enfraquecimento – não só de um único organismo, mas de uma cultura inteira.

Do latim, *nihil*, o niilismo tem seu alicerce no reconhecimento do *nada*, do vazio, que é atribuído à própria existência na medida em que se desvaloriza os valores que a sustenta ou são criados valores que a enfraquecem do ponto de vista fisiopsicológico. Como o niilismo é o caráter da própria cultura ocidental, são nas grandes figuras que auxiliaram a construí-la que Nietzsche vê os organismos responsáveis pela instauração do niilismo. A *instituição* do niilismo parece se encontrar em Sócrates e Platão, o *cume* e a própria *ruína* aparecem no anúncio da morte de Deus e uma tentativa de *superação* está no pensamento do eterno retorno e no projeto da transvalorização de todos os valores²⁷.

²⁵ Cf. NIETZSCHE, FP Primavera de 1888, 15 [31]; 2008, §41, p. 44, onde ele diz: “A *décadence* mesma não é nada que se deva combater: ela é absolutamente necessária e própria de cada povo e de cada época”.

²⁶ Sobre o niilismo como processo ver ARALDI, 1998, p.90, nota de número 4. Além de ser caracterizado como processo, o niilismo é também apontado por Nietzsche como a “lógica” da *décadence* e dos mais altos valores erigidos pela tradição ocidental, cf. NIETZSCHE FP Primavera de 1888 14 [86]; 2008, §4, p.24 e §43, p.45.

²⁷ Não nos deteremos especificamente a este ponto a respeito da transvalorização que, por si só, já renderia extensa discussão, mas à guisa de esclarecimento a transvalorização dos valores parece ter como foco o abandono dos valores que foram criados e estabelecidos até o momento, visto que eles apresentam uma base niilista, isto é, a desvalorização da vida. Trata-se nesse sentido de esquecer completamente estes valores e, a partir de uma nova relação com a vida e o próprio corpo, criar novos valores que visem o engrandecimento e o fortalecimento da vontade de poder. Nesse sentido, a transvalorização não seria apenas uma inversão assumindo o que fora considerado “bom” como ruim e “mal” como bom. Ao

A diferença entre niilismo e decadência, nesse sentido, é de grau. Pois o niilismo parece ser um movimento maior que a decadência, mas que a pressupõe, caracterizando-se como a própria consequência do movimento decadente de uma cultura ou de um povo. Nesse sentido, o niilismo também é, tal como a decadência, um processo de declínio. Ele mergulha completamente no declínio da decadência que, primeiramente, acontece a nível fisiológico para enfraquecer outras instâncias relacionadas à cultura, e que restringe o homem ao sentimento de que o mundo é destituído de sentido e que nada pode ser feito em relação a isso a não ser exclamar “tudo é em vão!”. O niilismo como um processo de declínio se caracteriza nesse sentido como a própria desvalorização da existência feita a partir do estabelecimento de valores enfraquecedores.²⁸

Assumamos então a formação do niilismo a partir da história da cultura ocidental. Desde sua formação até sua superação ele apresenta três momentos gerais: (i) o niilismo *incompleto*, (ii) o niilismo *completo* e (iii) o niilismo *extremo*²⁹. Num primeiro momento ocorre a instauração do niilismo, que é atribuída a Sócrates e Platão e mais radicalmente ao cristianismo que, devido ao caráter decadente da condição fisiopsicológica em comum, inventaram o suprasensível. Ao forjar outro mundo onde residiriam os valores “bom”, “belo” e “verdadeiro”, o platonismo acaba por renegar o mundo do corpo e da vida, conferindo-lhe estatuto de engano e ilusão. É a partir daí que o dualismo de mundos, traço característico da cultura ocidental, é estabelecido como o primeiro movimento de desvalorização da vida.

Embora o platonismo e o cristianismo façam parte do processo do niilismo, eles aparecem apenas como o ponto de partida para os tipos de niilismo, que são caracterizados a partir da modernidade. Sendo assim, estes dois movimentos decadentes não parecem se encaixar em nenhuma das categorias elencadas acima, mas surgem

contrário, é uma tentativa de começar do zero tendo como ponto de partida a superação do niilismo, que é possibilitada pelo eterno retorno. A divisão das fases do niilismo, e a inclusão do projeto nietzschiano da transvalorização como parte constitutiva, nos faz pensar que o próprio Nietzsche se localiza dentro da própria história que ele narra sobre este fenômeno. Em outras palavras: ele também se considerava um niilista, contudo, tal designação tem que ver precisamente com os tipos de niilismo que descrevem o processo como um todo Cf. MARTON, 2016a, 399-402 e 2009, p. 69-84.

²⁸ Cf. ARALDI, 2004, p.81 e NIETZSCHE FP Primavera de 1888 14 [86]; 2008, §43, p.45.

²⁹ Cf. NIETZSCHE, FP outono de 1887, 10 (42) e 10 (43); 2008, §21, 22 e 28. Os parágrafos 21 e 22 são os equivalentes dos dois fragmentos onde consta o termo “Vollkommene Nihilism”; o adjetivo “vollkommene” pode ser traduzido por “perfeito” ou “completo”. Usamos “completo” por fidelidade ao comentador, mas também “consumado”, no mesmo sentido, por fidelidade à tradução disponível de *A Vontade de Poder*.

apenas como o pontapé inicial de todas elas. O platonismo e o cristianismo fazem parte do niilismo porque ambas têm a característica em comum da decadência, que é o que propriamente desencadeia o niilismo.³⁰

O platonismo é exacerbado pelo cristianismo, cuja pretensão de instaurar valores morais é pautada na oposição metafísica entre mundo suprassensível e mundo sensível. Ora, como o mundo suprassensível é perfeito, imutável, essencial e eterno, é nele que devem residir os valores superiores. O mundo suprassensível, portanto, deve ser considerado de maior valia que o mundo sensível e este, por ser inferior, torna-se fonte de erro, sofrimento e pecado. São estes dois movimentos que caracterizam a própria instauração do niilismo a partir de uma interpretação moral da existência.

O niilismo é radicalizado pela crise dos valores, ilustrada pela morte de Deus na modernidade. Mais que um enunciado metafísico a respeito da inexistência de um ser superior, a morte de Deus designa um abalo cósmico causado pela derrocada da divisão metafísica-cristã entre mundo sensível e suprassensível. A figura religiosa de Deus representa o valor supremo a partir do qual os valores superiores ganham legitimidade, ou seja, Deus é o critério de valor dos valores. Ora, com a morte de Deus, o próprio solo dos valores superiores é eliminado e a separação entre os mundos sensível e suprassensível deixa de ter sentido. A morte de Deus é, assim, um evento decisivo do processo enquanto possibilidade de efetuar a transvaloração e superar a condição niilista na medida em que o homem se depara com a necessidade de criar novos valores que deem sentido à sua existência³¹.

Porém, a morte de Deus é ao mesmo tempo o que aciona novas formas do próprio processo do niilismo, levando-o em direção à sua radicalização, a saber: o niilismo *incompleto* e o niilismo *completo*. Tais modos se caracterizam respectivamente pelo “esforço de substituir o deus transcendente por outros valores (razão, história, progresso), bem como o vazio aberto pela percepção de que o deus transcendente já não exerce nenhuma influência sobre a existência”³².

No niilismo *incompleto*, o homem procura adotar outros valores que orientem sua vida e preencham o vazio deixado pela morte de Deus. Estes novos valores são o que marcam o período moderno da cultura: “progresso”, “felicidade”, “autonomia”,

³⁰ Cf. ARALDI, 2004, p.80-82.

³¹ Para a leitura do anúncio da morte de Deus feita pelo “homem louco”, conferir NIETZSCHE, GC §125.

³² ARALDI, 1998, p.77-78.

“liberdade”, “humanidade”. Contudo, esta reação frente à perda dos valores superiores tradicionais (que foram deslegitimados com a morte de Deus) não passa de uma mera *substituição* por parte do homem. Enquanto ele procura forjar estes ideais modernos que mascaram a vida, ele continua a viver à sombra do deus morto. Nesse sentido, esta tentativa é caracterizada como niilismo *incompleto* porque o homem procura superar sua condição niilista *sem uma transvaloração dos valores*³³. Embora o ideal cristão tenha desaparecido, o mundo suprasensível ainda é mantido, ou seja, o critério de avaliação permanece o mesmo.

Em contrapartida, o niilismo se caracteriza como *completo* a partir do reconhecimento que o homem tem de sua nova condição frente à morte de Deus. Ele não mascara a realidade com ideais e ficções forjados, mas assume o próprio caráter vazio da existência como possibilidade de uma nova criação. É no niilismo *completo* que ocorre a abolição do dualismo sensível/suprasensível e o reconhecimento de que existe um *único mundo*: do corpo, da terra e da vida.

O niilismo *completo*, por sua vez, é ainda caracterizado de dois modos: o niilismo *passivo* e o *ativo*. O niilismo *passivo* se distingue como o esgotamento completo de poder e capacidade de reagir frente à ausência de sentido dada a desvalorização do mundo. Nesse caso o homem se limita a exclamar “tudo é em vão”, por isso, o niilismo *passivo* se apresenta como o mais perigoso de todos. Nele o homem reconhece que o mundo não tem mais nenhum sentido e perde completamente as esperanças numa possível realização dos ideais moderno. Ou seja, ele não consegue reagir ante a crise da modernidade. Nas palavras de Machado, o homem tomado pelo niilismo *passivo*, “não tendo mais esperança em Deus e não acreditando mais em progresso humano, *cansa-se*, *decepciona-se* e *lamentase* pelo fato de o homem não ter dado certo”³⁴.

Enquanto o niilismo é caracterizado como *passivo* quando a impossibilidade de realização de ideais modernos de progresso é apresentada ao homem *esgotado*, o niilismo é *ativo* na medida em que ele *intensifica* o impulso de destruição. Este impulso de agir e destruir é o que serve de guia para uma posterior criação: *destruição* dos valores tradicionais que rebaixavam o valor da existência e *criação* de novos valores

³³ Cf. NIETZSCHE FP outono de 1887 10[42]; 2008 §28, p.38.

³⁴ MACHADO, 2001, p.131. Ênfase nossa. Para mais elucidações a respeito do niilismo passivo caracterizado como um sentimento de cansaço perante a existência, ver NIETZSCHE, 2008, §23, p.37.

que a intensifiquem. É nesse sentido que, como destaca Nietzsche, o niilismo é ambíguo:

A. Niilismo como sinal de *poder incrementado do espírito*: como niilismo *ativo*.

B. Niilismo como *decadência e recuo do poder do espírito*: o niilismo *passivo*³⁵.

Visto a partir desta passagem, parece que o fenômeno do niilismo é dúbio em relação ao homem que se depara com ele. O niilismo é *passivo* na medida em que é apresentado aos fracos de vontade criadora e se torna uma ameaça que deve ser eliminada, pois os homens fracos não o suportam e podem até perecer e maldizer a existência frente a ele. Em contrapartida, ele é *ativo* se apresentado aos homens fortes de vontade e visto como expressão de *força*, pois designa a capacidade do homem de reconhecer o caráter vazio dos valores tradicionais e destruí-los para que novos valores sejam criados a partir da vida como critério.

É precisamente o caráter *ativo* do niilismo aquilo que conduz à etapa *extrema* desse processo. Pois a extremidade do niilismo é dada pelo reconhecimento do caráter niilista do próprio mundo e da atividade criadora da vontade de poder como necessária para lhe dar sentido, uma vez que a valoração do mundo é dada a partir da atividade criadora do homem. Avaliar é o modo próprio como ele vive e dá sentido à sua existência. Portanto, no fundo, o próprio mundo não possui sentido e valor próprios, visto que estes partem de avaliação e valoração humanas.³⁶ Logo, o niilismo é caracterizado em parte por ser o próprio caráter geral do mundo.

Contudo, o homem que se encontra nessa extremidade do niilismo (de reconhecê-lo como propriedade do mundo) não aceita passivamente esta ausência de sentido. Ele se distingue por assumir o papel de dar à existência um sentido propriamente humano através da sua valoração e de uma relação diferente com a própria vida a partir dessa valoração. Em outras palavras, é na etapa *extrema* do niilismo que se localizaria o eterno retorno.

Travessia e superação: niilismo e eterno retorno em *Assim falou Zaratustra*

³⁵ NIETZSCHE, FP outono de 1887, 9 [35]; 2008, §22, p.36. Ênfase do autor.

³⁶ A respeito da noção de valor como impresso ao mundo pelo homem Cf. NIETZSCHE GC V §301.

Agora levemos a discussão a respeito do niilismo para o contexto do *Zaratustra* e vejamos como ele se relaciona ali com o pensamento do retorno. O eterno retorno aparece pela primeira vez de maneira explícita somente na terceira parte da obra, em sua segunda seção *Da visão e do enigma*. É fato que ele aparece em outros momentos também, dado que é a “concepção fundamental” da obra³⁷, mas esta seção em especial é uma das mais importantes, pois é nela que Nietzsche parece trazer à tona todos os seus aspectos. Ali é apresentado como o eterno retorno aparece enquanto uma concepção cíclica de tempo, como parece ser um desafio ao ser humano frente à sua própria existência e, finalmente, como ele poderia ser pensado enquanto um aspecto do próprio niilismo e, ao mesmo tempo, como condição para a plena afirmação.

A rigor, esta parte possui dois momentos gerais: a primeira, onde Zaratustra narra sua briga com o anão e, a segunda, onde ele descreve sua visão do confronto de si mesmo com uma pesada serpente. Ambas as figuras que ele enfrenta nesta seção são de extrema importância para compreender a aproximação do niilismo com o eterno retorno e a dificuldade do homem em incorporá-lo; pois tanto o anão quanto a serpente representam no drama o niilismo em suas diferentes caracterizações. Mais precisamente, o anão representa o niilismo incompleto e a serpente representa o niilismo passivo do tipo completo.³⁸

A seção é uma narração que Zaratustra faz a alguns marinheiros do navio no qual ele embarcou para realizar uma viagem, e nela ele descreve seu conflito com o anão: Zaratustra subia uma senda de difícil acesso e o anão, seu espírito de gravidade³⁹, sentado sobre suas costas tentava puxá-lo para baixo e derrubá-lo com pensamentos negativos. Enquanto Zaratustra procurava ascender, lançando-se para cima, o anão fazia questão de lembrá-lo que: “toda pedra arremessada – deve cair! [...] Condenado a ti mesmo e ao teu próprio apedrejamento, ó Zaratustra, bem longe, sim, arremessaste a pedra – mas é sobre *ti* que ela cairá de volta”⁴⁰. A ascensão de Zaratustra representa a busca do homem por objetivos traçados e o anão, enquanto o espírito de gravidade,

³⁷ Cf. NIETZSCHE EH, ZA, §1.

³⁸ Cf. MACHADO, 2001, p.121-130.

³⁹ Para uma caracterização do anão como espírito de gravidade, que representa o niilismo, cf. NIETZSCHE ZA, *Do espírito de Gravidade*.

⁴⁰ NIETZSCHE ZA, Parte III, *Da visão e do enigma*.

representa a impossibilidade destes objetivos serem alcançados e lembra que tudo traçado, desejado, um dia se torna passado e, por isso, pesado ao homem.

Ao dizer a Zaratustra que toda pedra lançada um dia tende a cair, o anão está a mostrar que, por se tornar passado, toda meta traçada e todo projeto que marca um horizonte, perde seu sentido porque está condenado a cair como uma pedra que foi um dia lançada para cima. E todas as pedras lançadas pelo homem, isto é, todos os projetos e expectativas traçados por ele, estão condenados a cair novamente sobre o homem na medida em que não são alcançadas. Isso causaria, sob a perspectiva do anão, uma angústia e ódio por parte do homem em relação à própria vida⁴¹.

Ora, este comportamento do anão manifestando a impossibilidade da realização de projetos e metas não representa senão o próprio *niilismo*, o espírito do negativo, aquele que ignora a capacidade criadora da vontade de poder do homem e que cria subterfúgios que desvalorizam a vida. Frente à negatividade imposta pelo anão, Zaratustra primeiramente se sente enfraquecido e oprimido pelo que ouvia; estava quase sendo vencido pelo peso do niilismo em suas costas.

Até que então evoca sua *coragem*, um elemento imprescindível para enfrentar a finitude e a própria possibilidade do eterno retorno, pois é o que permite ao homem dizer: “era *isso*, a vida? Pois muito bem! **Outra vez!**”⁴². Com a coragem de enfrentar o próprio niilismo, Zaratustra exclama: “Alto lá, anão! Ou eu ou tu! Mas eu sou o mais forte dos dois: tu não conheces o meu pensamento abismal! *Esse* – não poderias suportá-lo!”⁴³: Eis a referência ao eterno retorno, que, na conversa entre os dois, é apresentado sob duas perspectivas: (I) da totalidade do tempo e (II) da singularidade do instante. Num primeiro momento, ao ser enfrentado por Zaratustra, o anão desce de suas costas e os dois se veem diante de um portal:

“Olha esse portal anão!”, prossegui; “ele tem duas faces. Dois caminhos aqui se juntam; ninguém ainda os percorreu até o fim.

Essa longa rua que leva para trás: dura uma eternidade. E aquela longa rua que leva para a frente – é outra eternidade.

Contradizem-se, esses caminhos, dão com a cabeça um no outro; e aqui, neste portal, é onde se juntam. Mas o nome do portal está escrito no alto: ‘momento’,

⁴¹ Cf. ORELLANA, 2015, p.56-57.

⁴² NIETZSCHE, ZA, Parte III, *Da visão e do enigma*, p.165. Ênfase do autor e grifo nosso.

⁴³ IDEM, IBIDEM, p.166. Ênfase do autor.

Mas quem seguisse por um deles – e fosse sempre adiante e cada vez mais longe: pensas, anão, que esses caminhos iriam contradizer-se eternamente?”⁴⁴

Eis que Zaratustra problematiza o tempo linear para falar do eterno retorno. Ele começa propondo que tanto o passado quanto o futuro, isto é, duas fases pontuais constituintes do tempo, são como duas longas ruas que seguem em direções opostas. Porém, Zaratustra sugere que tanto o passado quanto o futuro duram uma *eternidade*. Há aqui primeiramente a dissolução do dualismo temporalidade/eternidade estabelecido pelo cristianismo, que supõe o mundo na forma de uma criação (portanto temporal) de um ser superior “incriado” (portanto eterno).

Zaratustra está a trazer a eternidade para a própria temporalidade do mundo ao dizer que o passado e o futuro, embora representem instâncias diferentes e contraditórias (porque um leva para trás e o outro para frente), fazem parte da mesma realidade temporal ao estarem unidos pelo portal do instante. O presente é a instância que une o passado e o futuro, o que torna estes três momentos do tempo uma só coisa: o devir.

Aí vem a provocação feita por Zaratustra nesta seção: seriam o passado e o futuro eternamente opostos se seguidos completamente pelo homem? Não haveria um momento em que o homem retornasse ao mesmo lugar devido à ligação destes caminhos feita pelo “instante”? O que Zaratustra parece estar problematizando é a relação do homem com o tempo e o modo como este é percebido e vivido. A resposta do anão é incisiva: “Tudo o que é reto mente. Toda verdade é torta, o próprio tempo é um círculo”⁴⁵.

Vê-se que a pergunta pela temporalidade e as especulações que Zaratustra fez levaram o anão a concluir pela circularidade do tempo. Contudo, a resposta dada parece ser insuficiente à proposta e Zaratustra se mostra zangado, pois o anão não considerou todas as consequências de sua questão. Ademais, ao dizer que toda verdade é torta e concluir que o tempo é um círculo, o anão quis imprimir ao pensamento um estatuto epistêmico, e essa não é a intenção de Zaratustra⁴⁶.

O fato é que os dois estão discutindo em perspectivas diferentes: o anão se encontra no nível do saber teórico-racional – típico da tradição filosófica – e adota a

⁴⁴ IDEM, IBIDEM.

⁴⁵ NIETZSCHE ZA, Parte III, *Da visão e do enigma*, p.166.

⁴⁶ Cf. MARTON, 2016b, p.34-35e MACHADO, 2001, p.141-142; p. 151.

razão como critério de inteligibilidade do pensamento do retorno; já Zaratustra se encontra no nível do saber trágico e assume a própria vida como critério de *incorporação* deste pensamento⁴⁷. O anão respondeu de maneira rápida e simplificada a questão porque ele não teve tempo de *incorporá-la*, isto é, senti-la como possibilidade de efetivação; para ele não passou de um problema teórico. Ao passo em que para Zaratustra, não se trata de *entender racionalmente* o eterno retorno, mas de *vê-lo como possibilidade* de incorporação e como critério de valorização da vida. Contudo, Zaratustra não descarta a resposta do anão, ele se apropria do argumento dado (de que o tempo é circular) e o leva às últimas consequências e, para isso, leva a questão da totalidade do tempo para a singularidade do instante específico no qual os dois se encontram:

“Olha”, continuei, “este momento! Deste portal chamado momento, uma longa, eterna rua leva *para trás*; às nossas costas há uma eternidade.

Tudo aquilo, das coisas, que *pode* caminhar, não deve já, uma vez, ter percorrido esta rua? Tudo aquilo, das coisas, que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido, passado, transcorrido?

E se tudo já existiu: que achas tu, anão, **deste momento**? Também este portal não deve já – ter existido?

E não estão as coisas tão firmemente encadeadas, que este momento arrasta consigo todas as coisas vindouras? *Portanto* – também a ti mesmo?

Porque aquilo, de todas as coisas, que *pode* caminhar, *deverá* ainda, uma vez, percorrer – também esta longa rua que leva *para a frente*!

E essa lenta aranha que rasteja ao luar, e o próprio luar, e eu e tu no portal, cochichando um com o outro, cochichando de coisas eternas – não devemos, todos, já ter estado aqui?

E voltar a estar e percorrer essa outra rua que leva para a frente, diante de nós, essa longa, temerosa rua – **não devemos retornar eternamente?**”⁴⁸

A fim de mostrar ao anão que sua conclusão foi precipitada, Zaratustra elabora o argumento acima, cujo ponto central é que a eternidade está circunscrita no próprio tempo. Consequentemente, a “eternidade” não é considerada como algo que transcende ou extrapola a “temporalidade”, antes, estas noções andam juntas e isso tem que ver

⁴⁷ É nesse sentido que propomos que ao sugerir um eterno retorno, Nietzsche não assumiu um compromisso propriamente científico ou epistêmico, pois não lhe preocupava o valor de verdade deste pensamento. Antes sua preocupação era de caráter existencial, uma vez que seu objetivo seria provocar o homem e perguntar pela sua reação ao eterno retorno em relação à própria existência. Cf. MACHADO, 2001, p. 122-123.

⁴⁸ NIETZSCHE, ZA, Parte III, *Da visão e do enigma*, p.166-167. Ênfase do autor e grifo nosso.

com a perspectiva nietzschiana de vir-a-ser. Segundo Nietzsche, não há um estado final ao qual o mundo chegará um dia, isto é, o mundo não atinge em nenhum momento um estado de *ser*, ou seja, ele é destituído de finalidade ou *télos*. No mesmo sentido, não há nenhum estado de *ser* a partir do qual o tempo ou o mundo iniciem; é neste sentido que o tempo é propriamente eterno: eternamente devir, ele nunca *é*, mas sempre *vem-a-ser*.

Esta negação dos estados inicial e final atingidos pelo tempo conta como uma das premissas para o eterno retorno como uma possibilidade cosmológica. Resumidamente, ela é sustentada da seguinte maneira: (i) O tempo é infinito, pois não possui nenhum momento inicial nem final (“às nossas costas há uma eternidade”). (ii) O mundo é constituído por forças que são finitas (“tudo aquilo das coisas que *pode* acontecer, não deve já, uma vez, ter acontecido?”). Ora, da combinação de forças finitas com um tempo infinito, não pode resultar uma variação de estados *novos*, mas uma repetição dos *mesmos* instantes já efetivados (“não devemos todos já ter estado aqui?”)⁴⁹. Numa palavra: “tudo vem a ser e eternamente retorna – *escafeder-se não é possível!*”⁵⁰.

Contudo, toda a exposição de Zaratustra a respeito desta possibilidade se dá de maneira especulativa, ele não afirma nada em nenhum momento a respeito do que propõe. E é isso que parece apontar que seu intuito não é desenvolver nenhuma teoria que descreva os estados de coisas ou o próprio processo do mundo (o que enfatiza sua falta de compromisso epistêmico).

Embora também haja a perspectiva cosmológica a respeito do tempo, ela não é o suficiente para abranger a complexidade do que Zaratustra tem em mente ao falar do eterno retorno. Nesse sentido, por mais que ele apareça sob uma perspectiva cósmica nesta seção, o eterno retorno deve ser pensado antes sob a ótica da experiência *humana* e versar os impactos nela causados por esta possibilidade; daí a transposição que Zaratustra faz da totalidade do tempo para a especificidade do *instante*. Ao questionar se tudo não deveria já ter ocorrido tal como está ocorrendo *no instante* em que ele está falando, o que Zaratustra propõe é mostrar o quão pesado o eterno retorno é; o quão dificilmente ele poderia ser suportado pelo espírito de gravidade: e é aí que se mostra

⁴⁹ Sobre a postulação de um mundo como sendo constituído por forças que são finitas cf. NIETZSCHE, FP junho-julho de 1885 38[12]; 2008a, §1067. Embora Nietzsche não faça menção a forças como o que constitui o mundo nessa seção específica de *Assim Falou Zaratustra*, em outra seção, também da terceira parte, ele diz que o mundo é finito e que a sabedoria de Zaratustra consiste em escarnecer de todas as crenças em mundos infinitos. cf. NIETZSCHE ZA, *Dos três males*.

⁵⁰ NIETZSCHE, FP inverno de 1883 24[7]; 2008a, §1058.

todo o conteúdo existencial deste pensamento⁵¹. Note-se que a fala de Zaratustra se resume a perguntas dirigidas ao anão, o que novamente demonstra o caráter hipotético do que ele pretende expor. Não se trata, portanto, de uma explicação do tempo, mas da experiência humana do próprio tempo e de sua *relação com a vida*.

E, de fato, o pensamento do eterno retorno é tão difícil de ser incorporado à existência que faz o anão, fraco demais para ele, desaparecer: frente à primeira exposição, o anão conclui o caráter niilista da vida a partir da circularidade do tempo: pois se não há momento inicial nem final, então a vida não tem um *télos* a ser atingido. Logo, ela não vale a pena ser vivida, pois é constituída por uma mera combinação determinada entre as forças do mundo e a eternidade do tempo. Já frente à segunda exposição, na qual Zaratustra questiona o retorno do *instante*, o anão desaparece, pois não consegue suportar esta possibilidade. Até agora, vimos que o anão representa o niilismo, isto é, o comportamento da própria cultura ocidental, que desvaloriza a vida e, frente à possibilidade de um retorno sem *télos*, não consegue reagir a não ser de maneira negativa. Ora, como o anão desaparece frente à possibilidade do retorno parece que o eterno retorno seria a própria condição para a *superação* do niilismo.

Porém, há mais um aspecto a ser levado em conta. Por mais que pareça que o eterno retorno possibilite a superação do niilismo a partir da afirmação de que “tudo devém”, ele pode também causar o niilismo *passivo* desencadeando o desesperador pensamento de que “nada vale a pena”, e isso é mostrado na segunda parte da seção. Após o sumiço do anão e a pergunta pelo retorno das coisas ser deixada sem resposta, dá-se o segundo momento da visão: Zaratustra vê “um jovem pastor contorcer-se sufocado, convulso, com o rosto transtornado, pois uma negra e pesada cobra pendia da sua boca”⁵². Tal como o anão na primeira parte, a cobra representa aqui o niilismo, mais precisamente, o do tipo passivo. No rosto do pastor havia uma expressão de *náusea* e *horror* – e tal reação foi desencadeada pela discussão anterior, isto é, a possibilidade do eterno retorno.

Zaratustra, ao ver o pastor desesperado, tenta puxar a cobra da sua garganta, mas não consegue, então aconselha que o pastor a morda na cabeça. É o que ele faz e, com isso, consegue se libertar do nojo que o dominava; e, com isso, já não era mais pastor,

⁵¹ Sobres estas duas perspectivas do eterno retorno, do aspecto cosmológico e do aspecto existencial cf. Eterno retorno do mesmo: tese cosmológica ou imperativo ético? In: MARTON, S. *Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, 2009, p.69-84.

⁵² NIETZSCHE, ZA, III *Da visão e do enigma* §2, p.167.

“não mais homem – um ser transformado, translumbrado, que *ria!*”⁵³. A julgar pelo final da passagem, e associando-a a outra localizada mais à frente no livro, vê-se que o confronto entre o pastor e a cobra representa três coisas: (i) uma *visão* do caminho percorrido pelo próprio Zaratustra; (ii) a *travessia* que ele faz do processo do niilismo, caracterizado aqui pelo nojo e horror à existência e (iii) a *superação* deste estado através da atitude afirmativa possibilitada pela própria mordida.

É em *O Convalescente* (III parte) que Zaratustra diz ser o pastor que estava sendo sufocado pela cobra, isso justifica o porquê da parte supracitada ser uma visão: “E de que modo aquele monstro me penetrou na goela, sufocando-me! Mas eu lhe mordi a cabeça e a cuspi longe de mim”⁵⁴. É também ali que ele indica o que propriamente se introduziu em sua garganta, isto é, o niilismo *passivo*: “O grande fastio que sinto do homem – *isto* penetrara em minha goela e me sufocava; e aquilo que proclamava o adivinho: **‘Tudo é igual, nada vale a pena, o saber nos sufoca!’**”⁵⁵. Esta passagem faz referência a outra passagem intitulada *O adivinho*, onde o niilismo *passivo* é caracterizado como uma “grande tristeza” que se apossa dos homens, cujo alicerce está na fórmula “Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!”⁵⁶: é isso o que permite identificar esta passagem do pastor (que no fundo é o próprio Zaratustra) com um confronto entre ele e o estágio *passivo* do niilismo.

Conclusão:

Frente à discussão a respeito do eterno retorno e todos os pressupostos dados, isto é, a suposta circularidade do tempo e a repetição de todos os estados de coisas, põe-se um problema que está relacionado ao niilismo *passivo*: o homem pequeno também retorna, pois não há progresso e melhora da humanidade. Nesse sentido, o eterno retorno traz também com todas as coisas aquilo que há de menor e odioso no homem; é esse o problema que faz com que o eterno retorno se torne parte constituinte do niilismo⁵⁷. Frente a ele o próprio Zaratustra se sente desesperado, porque tanto o que há de melhor quanto o que há de pior no homem retornará com tudo, já que não há

⁵³ NIETZSCHE, ZA, III *Da visão e do enigma* §2, p.168.

⁵⁴ NIETZSCHE, ZA III *O Convalescente*. III *O Convalescente*

⁵⁵ Cf. NIETZSCHE, ZA III *O Convalescente*. Ênfase do autor e grifo nosso.

⁵⁶ NIETZSCHE, ZA II *O adivinho*, p.145.

⁵⁷ Cf. MACHADO, 2001, p.129; MARTON, 2016b, p.40.

possibilidade de progresso. É nesse sentido que a própria possibilidade do eterno retorno lhe causa nojo e pode causar o pensamento de que “Tudo é igual e nada vale a pena”⁵⁸.

Contudo, a relação entre niilismo e eterno retorno não parece se encerrar aí, uma vez que o eterno retorno é a condição de possibilidade para o desaparecimento ou superação do próprio niilismo. Assim, ele também se caracterizaria como a *travessia* do processo e aquilo que pode levar à afirmação plena da existência. Mas essa discussão exigiria abordar também o *amor fati*, e a este conceito dedicaremos outro trabalho.

Referências Bibliográficas

ARAUDI, Clademir. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. In: **Cadernos Nietzsche**, n.5, 1998, p.75-94.

ARALDI, Clademir. **Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos**. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

MACHADO, Roberto. **Zaratustra. Tragédia nietzscheana**. 3ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

MARTON, Scarlet (editora responsável). **Dicionário Nietzsche**. São Paulo: Edições Loyola (Sendas & Veredas), 2016a.

MARTON, Scarlett. O eterno retorno, “a concepção básica de *Zaratustra*”. In: **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Seguro, v.37, n.2, 2016b.

MARTON, Scarlett. **Extravagâncias: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche – 3ª ed.** – São Paulo: Discurso Editorial e Editora Barcarolla, 2009, p. 69-84; 85-119.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Apresentação de Scarlett Marton e tradução de Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Gaia Ciência**. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A Vontade de Poder**. Tradução do original alemão e notas Marcos Sinésio Pereira Fernandes, apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

⁵⁸ Sobre o perigo de confundir o pensamento do retorno de que “tudo devém” com o pensamento enfraquecedor e desesperador do niilismo passivo de que “nada vale a pena” e como isso pode ser determinante no modo como o homem reage à possibilidade do eterno retorno cf. MACHADO, 2001, p.131-132.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Assim Falou Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém.** Tradução de Mário da Silva. 9ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Ecce homo: como alguém se torna o que é.** Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882-1885).** Edición realizada bajo los auspícios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm **Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885-1889).** Edición realizada bajo los auspícios de la Sociedad Española de Estudios sobre Nietzsche (SEDEN). Traducción, introducción y notas de Diego Sánchez Meca y Jesús Conill. 2º Edición. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

ORELLANA, Rodrigo Castro. Lo que imagina el querer: tiempo y resentimiento en Nietzsche. In: **HYBRIS. Revista de Filosofía.** Vol. 6, nº 2, 2015, p.53-64.

PEARSON, Keith Ansell. The Most Extreme Form of Nihilism: A Reading of Nietzsche's "Lenzer Heide" Notebook. Disponível em: <https://warwick.academia.edu/KeithAnsellPearson>. Acesso em: 06/09/2019.

VATTIMO, Gianni. O niilismo e o problema da temporalidade. In: VATTIMO, Gianni. **Diálogo com Nietzsche. Ensaios 1961-2000.** Tradução Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p.5-47.

APROXIMAÇÕES E AFASTAMENTOS DAS GRAFIAS CENTRAIS DO DEBATE DE GÊNERO

Gustavo Ruiz da Silva*

Ian Alankule Purves*

Resumo: Este artigo pretende abordar a importância histórica e filosófica de se debater gênero, em especial na situação feminina. Para isso, percorrer-se-á, nesta ordem, a fim de marcar aproximações e afastamentos no âmbito epistêmico e metodológico de suas obras, o proposto por Scott, Beauvoir, Butler, Benhabib e Fraser. Concluindo que a teoria desta última pode ser utilizada como um caminho entre os universalismos, operando nas resoluções do cotidiano, e as análises pós-modernas, mediando o debate sobre redistribuição e reconhecimento. Um recorte da situação brasileira também é levado em conta, a fim de se contextualizar geo-culturalmente a problemática em questão, mesmo que de modo inicial.

Palavras-chave: Filosofia; Gênero; Feminismo; Mulheres.

APPROACHES AND DEVIATIONS FROM THE CENTRAL SPELLING OF THE GENDER DEBATE

Abstract: This article aims to approach the historical and philosophical importance of discussing gender, especially in the female situation. In order to do so, it will be followed, in this order, to mark approximations and departures in the epistemic and methodological scope of his works, the one proposed by Scott, Beauvoir, Butler, Benhabib and Fraser. Concluding that the theory of this latter can be used as a path between universalisms, operating in everyday resolutions, and postmodern analyzes, mediating the debate on redistribution and recognition. A frame of the Brazilian situation will also be considered, in order to contextualize geo-culturally the problematic in question, even if initially.

Key-words: Philosophy; Gender; Feminism; Women.

[...] a fim de protestar contra as várias formas de segregação que lhes eram impostas, as mulheres tinham de agir em seu próprio nome, invocando dessa forma, a mesma diferença [sexual] que procuravam negar (SCOTT, 1990, p. 18).

1. POR UMA IMPORTÂNCIA HISTORIOGRÁFICA

* Graduando em Filosofia (Universidade de São Paulo) e em Ciências Sociais (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). Foi bolsista PIBIC de Iniciação Científica, tendo-a terminado em seu estágio internacional de pesquisa na Sciences Po Paris. Atualmente é membro do Grupo de Pesquisa Michel Foucault da PUC/SP - CNPq.

* Graduando em Filosofia na Universidade de São Paulo, onde realiza sua pesquisa de Iniciação Científica em História da Filosofia Moderna (Séc. XVIII).

Ao se discutir o recorte de sexualidade na política, diversas são as correntes teóricas, mas gênero se tornou instância necessária de análise; isso guina para o feminismo, e uma percepção decorrente disso é que há uma polissemia de valores para tal concepção. Ressoam sob esse nome diversas problemáticas, teses, argumentos sobre o que é, como se dá, e como se supera a opressão à mulher, e até outros modos de se colocar as questões de sexualidade. No que concerne a tal questão, é com expressiva ênfase que surge o embate entre dois significativos *corpus* teóricos do pensamento contemporâneo: a tradição universalista e sua negação. Assim, é considerável realizar uma comparação entre certos signos temáticos, a fim de que se possa contextualizar as autoras do feminismo dentro de tais eixos da história do pensamento.

Outra percepção que este percurso suscita é que há uma intrincada relação entre filosofia e história; o modo como os problemas filosóficos estão contidos em sua singularidade histórica, e simultaneamente o como a interpretação da história muda conforme as categorias de análise são alteradas. Arelada a tais óticas também se pode pôr questões sobre a geografia do pensamento (já que determinadas correntes contemplam mais ou menos as singularidades espaço-temporais), onde as questões relacionais entre particular e universal pode trazer significativo alcance perspectivo para a análise social sobre o Brasil no plano da sexualidade.

Em tal cenário, segundo Joan Scott, a categoria *gênero* é útil para análises históricas (SCOTT, 1995, p. 72). Não análises históricas feministas, mas análises históricas. Porque sua conotação sensorialmente mais neutra permite um tom mais científico e menos político do que se se chamassem estudos feministas (Op. Cit., p. 75), efetivando uma abertura de novos setores de estudos nas ciências humanas – área que, sem surpresa, é povoada principalmente por homens, não seria originalmente um local a oferecer guarida a tais tipos de estudo. A partir de tal categoria também se pode perceber como necessária a relação entre o mundo das mulheres e o mundo dos homens, dado que os dois são dotados de gênero como atributo essencial; o que por implicar uma inscrição das mulheres na história o faz necessariamente, também, uma redefinição e alargamento das noções tradicionais do que é valorado como historicamente relevante (Op. Cit., p. 72).

Scott relembra que a referência de *gênero* à gramática não é gratuita, já que mesmo as palavras, as ideias e os conceitos ocorrem na história. Assim, vale ressaltar que na gramática *gênero* faz parte de um sistema socialmente consensual de distinções, uma forma não objetiva de classificar fenômenos (Ibidem). Dever-se-ia questionar, então, que possibilidades de realidade produziram as categorias de análise do patriarcado, e conseqüentemente que realidades a serem modificadas, assim como o que tais significações trariam em seu momento histórico. Surge como resultado que gênero faz parte das tentativas pós-estruturalistas de formular novos paradigmas conceituais, dadas as insuficiências das até então presentes formulações feministas, marxistas e psicanalíticas de análise do patriarcado; que de algum modo sempre mantinham partes da desigualdade homens-mulheres sem explicação. Há aqui a presença de um paradigma literário em detrimento dos até então paradigmas científicos nas análises: traz-se novidades importantes, a saber, a polissemia ou ambivalência de conceitos (Op. Cit., p. 85).

Scott produz uma brecha na teoria social, que permite, então, se colocar uma nova questão: se um novo sujeito político pode mudar a interpretação histórica já tida como dada, ao mesmo tempo que tal sujeito é produzido historicamente, não é possível que outros “temperos” da constituição de tal sujeito sejam também de grande relevância para este tipo de análise, ao mesmo tempo que a análise só pode ser feita com base em uma perspectiva geograficamente constituída? Deste modo, discutir sexualidade a partir do Brasil implica fazer uma nova escavação conceitual no processo de generificação e ou identificação, quaisquer que sejam as correntes teóricas adotadas para a análise.

O que se vê aqui, então, é um processo de mapeamento do desenvolvimento, uma historiografia, da história dos sistemas de pensamento, isto é, o conjunto de relações que se estabelecem na história dos conceitos e debates do feminismo ocidental. O avanço que circunscreve este artigo se encontra no estabelecimento dessas diversas redes de relações entre as diversas autoras, naquilo, em especial, que as fazem – na atual situação de gênero e sexualidade – se dividir entre a linha de matriz universalista e anti-metafísica no debate e luta por distribuição e reconhecimento.

2. O INÍCIO DO PENSAMENTO FRANCÊS NAS QUESTÕES DE GÊNERO

Se a analítica de Scott traz luz mais à mudança da interpretação da história como chave para a transformação das opressões oriundas da sexualidade, a análise de Beauvoir fotografa a situação em sua imanência para criar o ponto de partida a ser superado. Por tal razão é válido sublinhar que tais reflexões sobre gênero em Scott ecoam de Simone de Beauvoir, que sem ter postulado gênero como categoria de análise, abriu tal horizonte com seu profundo questionamento sobre a existência do eterno feminino. Tal concepção seria a essencialização do que se trata ser mulher: inclusa nessa, toda a subserviência ao homem, decorrente da eternização desta relação de dominação.

Esta tentativa, então, de eternizar a feminilidade se valeria da ciência como paradigma de certificação de objetividade e de um suposto caráter estático da proposição; o que Beauvoir demole com sua firme argumentação sobre não se nascer mulher, mas sim de se tornar mulher, abre o campo de formulação histórico-social para a percepção do que é ser Mulher. Cabe ainda dizer que não há uma perspectiva que contemple uma *geo*-historicidade.

Em sua investigação, Beauvoir percorre três grandes áreas que ofereciam grande força social em sua época na constituição dessa concepção eternizante de feminino, a saber a ciência, a psicanálise e o materialismo histórico. Percorreu muito do material da biologia corrente para escancarar que o processo de seccionamento dos dois tipos sexuais nas diversas espécies não é claro (Beauvoir, 1970, p. 29). Demonstrou que a psicanálise erra ao decretar um modelo masculino na explicação dos fenômenos ocorridos nas mulheres (Op. Cit., p. 61). E, finalmente, Beauvoir elogia a historicidade crítica do materialismo histórico, mas afirma que não é possível realizar qualquer inferência sobre a propriedade privada acarretar necessariamente em toda a opressão à mulher (Op. Cit., p. 74).

Tudo resulta numa situação historicamente localizada e que por tal razão pode ser superada; mas não se adequando totalmente à explicação do materialismo histórico. As cidadãs tornaram-se eleitoras, com o direito ao voto; havendo maiores possibilidades de participação das mulheres no mercado de trabalho; elas passaram a recusar o confinamento ao papel de dominada; passaram a desejar estabelecer relações sexuais com o outro sexo de modo recíproco e igualitário (Beauvoir, 1970, p. 450). No entanto,

na concepção de Beauvoir, a situação da mulher guardava ainda algum tipo de dominação masculina. A participação política delas nos altos cargos ainda é acentuadamente mais baixa que a dos homens; poucas são as mulheres que podem ser independentes financeiramente; o mundo ainda as recebe de modo a confiná-las na subordinação; e seu erotismo ainda é constituído de maneira subserviente, mesmo nas raras mulheres mais livres (Op. Cit., p. 455).

Com a publicação de “*O Segundo Sexo*”, em 1947, Simone de Beauvoir abriu uma nova ordem de questionamentos, ao oferecer argumentos suficientes para constatar que a diferença sexual é definida tão apenas no exercício da própria atividade sexual, pois é o único momento em que esta distinção se manifesta de fato. A partir disso, desencadeiam-se e reproduzem-se todas as subsequentes relações de dominação que precisam de uma diferenciação sexual para se apoiar. Não é essa opressão implicada necessariamente à natureza do ser humano, tampouco advinda de uma supremacia de um suposto Pai Primevo, nem da instauração do regime produtivo baseado na propriedade privada, mas sim uma persistência que se apóia na racionalidade do Sujeito primeiro masculino.

Dessa maneira, cabe ainda questionar se talvez a perspectiva universal masculina do sentido humano – que Beauvoir crítica – não comporta ainda outro atributo: o de ser europeu. Pensar em uma mulher em abstrato e em uma situação geograficamente em abstrato é suficiente para derrotar tais questões relativas à sexualidade? Algumas questões são levantadas à ela, como o fato de tal livro ter sido pensado no início de um período de instauração do Estado de Bem-Estar Social europeu, e talvez por isso algumas mulheres fossem independentes financeiramente na Europa, mas enfrentassem maior dificuldade nesse tipo de libertação em países em que havia histórico de escravismo pela diferença étnica.

Não por menos, a saída proposta por Beauvoir provoca dúvidas. Ela propõe que devem todas as mulheres em liberdade poder transcender, e por conseguinte atingir sua liberdade erótica, independência financeira, relacionando-se pela livre troca afetiva em suas relações; tendo na maternidade o controle de natalidade e mortalidade (Beauvoir, 1970, p. 496). Contudo, isso não altera o fato, para ela, de que existem certas constantes que se apresentam como situações políticas, econômicas, culturais e sexuais para as

mulheres em que é preciso, junto à transcendência, uma evolução coletiva, que culmine na produção de uma nova situação feminina.

Ainda quanto à transcendência, parece pouco provável que dois sujeitos transcendentais possam simultaneamente impor um ao outro tal outridade, sem que haja dominação, ou que a vida comporte a mesma estabilidade e equilíbrio entre ambos. A situação se reforça quando a outridade sai do plano mais homogeneizado da Europa e corre para cá, Brasil, cuja diferença já começa de partida por sua periferização ampla. Assim, a análise dialética da autora é útil para capturar o tipo de opressão existente em uma relação que se caracteriza justamente por ser binária, mas (ao se prender ainda numa estranha combinação de crítica da biologização, defesa de mudança histórico-cultural e uma superação que ainda se pauta pelos sexos biologicamente constituídos) parece comprometer as possibilidades de superação. Por fim, parece difícil a possibilidade do processo de coletivização através das transcendências individuais, não deixando de ser excessivamente homogeneizante o modo como se postula um sujeito genérico novamente – desta vez mulher, e não homem – sobre uma realidade heterogênea, que comporta diversas situações culturais, econômicas e políticas.

O que seria, então, transcender a partir do Brasil, no âmbito da sexualidade? Manter-se-ia como horizonte desejável a postulação de relações em que ambos sujeitos sejam Um para si? É possível pensar tal saída a partir de países que são geohistoricamente constituídos como Outro? A conciliação entre particular e universal realizada pela dialética de Beauvoir parece não dar conta de sustentar um equilíbrio que seja capaz de fundamentar uma realidade diversa, pois não abarca proporcionalmente a dimensão social que constitui os processos de subjetivação, assim como singularidades e dissonâncias sexuais. Se ela realiza duras críticas que se estendem ao âmbito brasileiro, no que toca à uma sociedade capitalista e individualista, também sustenta grande estima valorativa para com a Ciência, deixando algumas pontas escaparem, tal como demonstrado anteriormente.

3. POR UMA FILOSOFIA DA DISSONÂNCIA: O PÓS-FEMINISMO DO MARTELO

Judith Butler começa sua crítica não-universalista com a afirmação de que levadas as categorias de sexo e gênero aos seus respectivos limites lógicos se atinge uma descontinuidade radical entre ambas (Butler, 1990, p. 24)⁵⁹. Quando se toma que o sexo é relativo à natureza e o gênero à cultura há um ocultamento das operações de poder que produzem discursivamente tal diferenciação. Segundo a filósofa, impedir-se-ia de se pensar efetivamente aquilo que se pretende combater. Pode-se, assim, entender o motivo pelo qual Butler abandona a chave identitária: o par gênero-sexualidade operará em Butler fora do discurso biologizante, fora daquilo que garante um sentido determinado ao par citado, da sua substancialização, que garante algo de mesmo aos entes em particular (Op. Cit., p. 59).

Em decorrência disso, a genealogia do gênero de Butler terá como conclusão que toda a opressão à mulher se sustém em uma coerção anterior, que é introduzida naquilo que a linguagem constitui como o domínio do imaginável do gênero, um fenômeno inconstante e contextual que denota ao processo de identificação, uma delimitação normativa na qual as circularidades do poder agem, impedindo qualquer tipo de existência não normatizada.

Assim, a disposição binária presente em Beauvoir seria uma postulação de um sujeito universal e abstrato que reproduziria práticas de normatização. Uma pretensão que impede a detecção de especificidades de cada ente identificado como mulher. Postula-se, por uma concepção metafísica *a priori*, uma suposta procedência de caráter *a posteriori* do gênero e sexo. Sobretudo, a forte objeção de Butler à Beauvoir é que, caso se aplique consistentemente a distinção sexo/gênero, a explicação beauvoiriana não permite ver com clareza se um sexo dado se torna necessariamente um gênero determinado. Isto é, se “mulher” é uma interpretação cultural de “fêmea”, então, poder-se-ia concluir que não é qualquer corpo que é arbitrariamente o locus do gênero “mulher”, mas sim um corpo previamente definido (Butler, 1990, p. 37).

A manutenção da identidade nas proposições feministas manteria a essencialização da feminilidade porque o processo de identificação se apoia em uma concepção metafísica de substância, que viria de uma ilusão das estruturações

⁵⁹ Uma pesquisa mais aprofundada sobre Butler, em especial o debate desta para com o pensamento de Lévi-Strauss, Nietzsche e Foucault, pode ser vista em: RUIZ DA SILVA, G. *Butler entre Nietzsche e Lévi-Strauss...*

linguísticas indo-europeias (absorvidas pelas concepções teóricas feministas sem crivo crítico) que se embasam na formulação de um sujeito ativo e um objeto passivo. Desta forma, seria uma contradição manter formulações apoiadas nas categorias identitárias. Além disso, a questão do poder não seria resolvida, já que outras matrizes teóricas não abarcaria outras concepções não binária e dissonantes.

Deste modo, pode-se dizer que irrompe a ressignificação do termo *queer*, que se construiu como a ferramenta para uma problematização aos termos universalistas. Ao mesmo tempo, o *queer* apresenta-se como uma nova possibilidade nomenclatural, uma nova significação sem pretensões de representar qualquer essência dos que o reivindicam. O *queer* recusa a definição e a estabilidade, é transitivo, múltiplo e avesso à assimilação. Recusa-se a aceitar a existência do sujeito (seja ele feminino, gays, lésbicos etc.) como pressuposto. A teoria *queer* pretende realizar a desconstrução dessa categoria, defendendo a instabilidade e a indeterminação de todas as identidades sexuadas e generificadas (Butler, 1990, p. 23).

Decorre disso a necessidade de operacionalização efetiva de todo esse sistema de transformações; surge a ideia de *performance*. Em *Gender Trouble: feminism and the subversion of Identity* (1990), o termo *performance* se apresenta como tema central na caracterização das significações de práticas (aí incluso o sujeito) que são formadas *nos* e *pelos* discursos que se executam. Com a *performatividade*, o gênero se mostra como um conjunto de atos repetidos no interior de um quadro regulatório altamente rígido, onde a identidade é constituída pelas próprias expressões que supostamente são seus resultados.

A *performatividade*, então, é um ato que faz surgir o que nomeia e constitui-se *na* e *pela* linguagem. Contudo, não é um “ato” singular, pois é sempre a reiteração de um conjunto de normas e, na medida em que adquire um status de ato no presente, esconde ou dissimula as convenções das quais é uma repetição (Butler, J. 1990, p.12). A autora considera a *performatividade* como uma reencenação, uma interação que no processo de enunciação transforma o que enuncia ou interage. Estabelece-se toda identidade de gênero como uma forma de simulacro produzida nas relações de poder (Butler, 1990, p. 55). A lei é incorporada e, como consequência, são produzidos corpos que significam essa lei sobre o corpo e através do corpo (Op. Cit., p. 53). Logo, os gêneros são apenas efeitos de verdade (Op. Cit., p. 195).

Subsequentemente, o que a autora vai buscar fazer é uma genealogia da ontologia do gênero. Vê-se o reflexo disto na obra de Butler quando a mesma vai colocar, por exemplo, a *Drag Queen/King* como aquela com potencial de desestabilizar as estruturas, rompendo com as *generificações* estabelecidas, com os padrões enunciados, com as práticas que se cristalizaram e se transformaram em normas – elas expõem publicamente a possibilidade de dissonância entre sexo, sexualidade e gênero, expondo que as essencializações são uma ficção. Desmascarada essa farsa, é possível questionar a regra disciplinar hegemônica que sustenta a heteronormatividade.

Que performance inverterá a distinção interno/externo e obrigará a repensar radicalmente as pressuposições psicológicas da identidade de gênero e da sexualidade? Que performance obrigará a reconsiderar o lugar e a estabilidade do masculino e do feminino? E que tipo de performance de gênero representará e revelará o caráter performativo do próprio gênero, de modo a desestabilizar as categorias naturalizadas de identidade e desejo? (BUTLER, 1990, p. 198).

Poder-se-ia ressaltar as paródias que se assumem explicitamente como cópias de uma cópia: já que não há origem da dominação, não haveria um ator, mas apenas o ato e sua reprodução. Tais performatividades agiriam na abertura de possibilidades, pois a maneira como a identidade coage os corpos se dá no modo como o poder se configura. Nos casos citados há uma reconfiguração de tais normatizações. As divisas corporais condicionam a capacidade de atribuir outridade aos seres: os limites entre o que é interno e o que é externo servem como base do processo do tornar o ser em um Outro. Os limites da individuação são os condicionantes da outridade, portanto, confundem-se as fronteiras de permeabilidade dos corpos, desloca-se a lei e se tem uma saída possível para a discursividade do poder.

Com o passar do tempo, normalizaram-se determinadas práticas sexuais. Forçaram-se repetidas enunciações, criando o que se entende por sexualidade, corpo, sexo e gênero. Com isso, o mundo passou a ser generificado em duas categorias baseadas em características biológicas, assim como as diversas práticas sexuais na estratificação de apenas uma: a heterossexualidade. A metodologia apresentada por Butler nos permite sair dessa lógica, nos permite perceber como as diversas práticas operam fora da substancialização.

Contudo, quando se diminui a distância metodológica tomada pelo pós-estruturalismo (por exemplo, tomando o Brasil como exemplo, em seu cenário de capitalismo periférico e cultura de fundamento judaico-cristão), como seria possível, pela teoria *queer* e pela chave da *performatividade*, construir uma mudança em nossa sociedade? Seria a desestabilização o bastante? Como poder-se-ia buscar mudanças, potenciais emancipações para a situação feminina se Butler somente indica um incômodo às estruturas por uma performance não normalizada? Se as possibilidades de reação e resistência estão imbricadas nas próprias relações de poder, como teriam possibilidades reais de mudança que não somente dependessem da ação individual?

UM RETORNO AOS UNIVERSALISMOS: DA TEORIA À PRÁTICA

É neste ponto que se insere a principal crítica feita por Seyla Benhabib à teoria butlerana – criou-se um sistema em que as saídas ficam extremamente limitadas aos olhos de quem segue a teoria crítica, matriz teórica da filósofa turca. Por isso, em 1991, Butler e Benhabib iniciaram um amplo e acirrado debate, na qual cada uma das autoras delimitou as margens do feminismo pós-moderno e moderno, respectivamente. Se para Butler temos de abandonar a ideia de uma mulher universal, a fim de mostrar que sua universalidade e naturalidade são uma farsa, Benhabib, por sua vez, acredita que a desconstrução do sujeito não é o método adequado para enfrentar o problema feminino – o foco desta autora é a transformação das relações que definem as desigualdades de gênero. Segundo ela (cf. Benhabib, 1991), o pós-estruturalismo, ao entender o sujeito como produto do poder, não só o matou, mas também findou sua autonomia, deixando o feminismo sem meios de agir ou de julgar o caráter emancipatórios das transformações sociais.

Assim, Benhabib sugere que Butler, ao afirmar que não há nada anterior à performance de gênero, que não há um agente por trás da ação, torna incompatível a possibilidade de mudança no rumo da ação. A dissolução do sujeito conduz também à morte da ação e da autonomia – ao situar o sujeito em uma dada condição sociocultural, o feminismo pós-moderno perdeu a ferramenta necessária para que esse movimento funcione como crítica: a autonomia do sujeito. Sacrificou-se a autonomia, para se destruir o sujeito universal, algo nocivo ao feminismo. Esse foi o grande erro do

feminismo pós-moderno. Segundo Benhabib (1991, p. 811), esse sacrifício não só teria sido desnecessário, como também nocivo para o movimento. No lugar de se resignar à impotência pós-moderna, o feminismo deveria investigar formas de promover transformação social que visam relações mais igualitárias de gênero.

Embora Benhabib reconheça que Foucault e Derrida decretaram o fim da metanarrativa histórica em razão de sua preocupação com a pluralidade e os dissonantes⁶⁰, ela afirma que eles foram longe de mais: a oposição extremada à História afasta o interesse epistemológico na historiografia tradicional das lutas pela inclusão de atores marginalizados da narrativa oficial (Benhabib, 1992, p. 222). Sem a reconstrução histórica dessas lutas, a história dos sujeitos excluídos fica sem visibilidade e, assim, não é possível repensar as relações entre política e memória histórica.

Para concluir o ataque feito por Benhabib, deve-se ressaltar a adoção pelos pós-estruturalistas de uma crítica que evita a racionalidade transcendental rejeitando todo modo de normatização: isto, para a autora, reduzir a filosofia à mera descrição do mundo, perdendo sua função formuladora de justificativas para essas condições de validade (Benhabib, 1992, p. 224) – as investigações sobre essa validade supõem normatizações, regras disciplinares que exprimem interesses dos atores envolvidos nas relações de poder. Contudo, sem normatividade, como é possível qualificar as discriminações de gênero?

Outro problema apontado por Benhabib é a impossibilidade do sujeito olhar seu contexto de modo distanciado, já que mesmo nos momentos de maior autoritarismo, sempre resta algum espaço para o distanciamento crítico do sujeito. Um exemplo disso, foram os filósofos da Escola de Frankfurt, que não só se exilaram geograficamente, mas também mentalmente de seu contexto (Benhabib, 1992, p. 227). Tira-se disso que o pós-estruturalismo compromete a força contestadora do feminismo ao confundir o sujeito com seu meio e o tornar incapaz de conceber arranjos políticos diferentes dos vigentes.

Deste modo, para não cair na substancialização criticada pelo pós-estruturalismo, mas também não cair no impasse que tal crítica gera, Benhabib propõe um modelo narrativo como uma alternativa de visão para a subjetivação. Com base nas construções do *self* de Charles Taylor, o sujeito deixa seu estado estático e intransitivo

⁶⁰ Sobre a dissonância na obra de Foucault, ver: RUIZ DA SILVA, G. *A imagem de si...*

para ser *self*, que pode ser entendido como um ponto recortado por um feixe de relações que constituem não uma identidade, mas um núcleo de identificações somado a um número de disposições, isto é, compromissos valorativos fortes (Benhabib, 2017, p. 153). Trata-se principalmente de registrar narrativamente os recortes que perpassam tal *locus*. Assim, tal constituição para a autora não é a-histórica, pois o modelo se especifica cultural e historicamente na inflexionalização das narrativas mestras da estrutura familiar e dos papéis de gênero nas quais cada indivíduo está lançado.

Para uma nova conceituação de identidade, Benhabib pensará juntamente com Taylor, em que ser e se tornar *self* diz respeito a ser lançado em certas redes de interlocução, de modo que a narrativa do sujeito o conduz a maneiras específicas de saber responder a tais redes desde onde ele está endereçado (Benhabib, 2017, p. 154). Deste modo, os códigos culturais definem nossa capacidade de contar e construir narrativas, mas não intervêm na agência que temos de construir uma narrativa que faça sentido para nós enquanto *selves* (Op. Cit., p. 155). O indivíduo reporta às estruturas, mas não há via pela qual o sentido não se dê simultaneamente *pelo* e *no* indivíduo localizado; as estruturas perdem seu peso estático sem perder sua relevância, o indivíduo perde seu livre-arbítrio sem perder suas possibilidades de agenciamento.

É neste sentido que a perspectiva teórica de Benhabib se faz interessante no pensamento político acerca da sexualidade no Brasil. Tudo se dá através de um ser lançado a dado endereço. Ele se constitui em suas redes de interlocuções, que possuem em sua definição, uma necessidade de contextualização espaço-temporal. O modelo narrativo oferece uma boa via de comunicação entre universal e particular, dando também acesso a uma certa ordem das singularidades constitutivas dos processos de subjetivação, possibilitando, assim, a possibilidade de se pensar os processos de generificação de identificação de maneira cruzada às relações sociais geo-históricas.

A AMÁLGAMA FRASER: ENTRE BUTLER E BENHABIB

Dada a crítica feita por Benhabib à Butler, como podemos tentar solucionar o embate apresentado por estas filósofas? Essa foi a questão posta por Nancy Fraser. A autora se põe ao lado de um materialismo interdisciplinar, assim como os frankfurtianos, sendo influenciada por Freud e Weber, mesmo que tenha herdado

características fundamentais de Marx. Como teórica da Teoria Crítica está orientada para a emancipação, rompe com a neutralidade científica ao admitir o projeto de uma sociedade livre e igualitária como princípio da compreensão das relações sociais vigentes. Muito diferente de um positivismo descritivo de fenômenos, o que está em jogo é assumir a normatividade da emancipação na construção de conceitos críticos que não se restrinjam à mera designação dos objetos, mas que revelem, em sua essência, sua própria negação. É a uma tradição teórica com essas características que Nancy Fraser se alinha. O fundamento de sua criticidade é construído através de um diálogo crítico com teóricos dessa tradição, sobretudo Jürgen Habermas.

Assim, seu primeiro livro, *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory* (1989), Fraser faz uma coletânea de artigos em que dialoga, principalmente, com trabalhos de Jürgen Habermas e Michel Foucault. O que se quer mostrar é que a autora quer combinar poder e autonomia na teoria feminista misturando ingredientes modernos e pós-modernos – entre Butler e Benhabib, Fraser vê um caminho para integração. Ela busca pacificar a “guerra de paradigmas”, buscando reunir igualdade e diferença numa teoria capaz de descrever a desigualdade de gênero em cada contexto social, ao mesmo tempo que busca emancipar as mulheres dessas desigualdades.

Desta maneira, Fraser (1995) quer mostrar a compatibilidade das outras duas feministas, a capacidade de desconstrução das identidades essencializadas, mas sem o comprometimento da autonomia do sujeito. Ela quer desconstruir o sujeito a fim de combater as substancializações, mas afirma que é necessário reconstruir uma identidade e retomar alguma normatividade para que a teoria feminista possa formular uma crítica social que se dirija à emancipação. Descrição da desigualdade, mas com projeto emancipatório.

Assim, para a autora, a teoria crítica feminista deve cumprir as seguintes tarefas: analisar as subordinações (tarefa que tem como foco o poder), criticar essas subordinações, e oferecer indicações para um caminho de transformação social (foco na autonomia). Busca-se, então, estudar como o poder estrutura o desejo do indivíduo de se subordinar ou de criticar, tendo, concomitantemente, o foco no poder e na autonomia: uma articulação necessária para que a teoria política feminista funcione como crítica

social sem ingenuidade e nem metafísica, mas com formulações de projetos emancipatórios (Fraser, 1995, p. 64).

Segundo Nancy Fraser (1995), entre Benhabib e Butler há somente uma diferença de ênfase. Enquanto a primeira, negligenciando a questão do poder, foca na ação do sujeito enquanto sua capacidade crítica, Butler destaca o oposto, descuidando de recursos necessários para uma crítica social. Estão, a tese de Fraser é que as debilidades de Butler podem ser supridas pela universalidade e normatividade de Benhabib, assim como os problemas desta podem ser sanados pelo estudo do poder. Para Fraser (1995, p. 72), ambas as autoras falharam ao integrar argumentos crítico-teóricos ao pós-estruturalismo, dialogando com versões demasiadamente fortes das concepções opositoras que não se mostram em realidade.

Fraser conclui, então, que a concepção de subordinação de Butler e a concepção de autonomia de Benhabib não são antitéticas, mas sim complementares – Butler tem importância no papel descritivo da teoria crítica feminista, enquanto Benhabib tem na função propositiva do movimento. O fim da polarização epistemológica na teoria feminista que Fraser propõe remete, assim, ao modo como Butler e Benhabib entendem somente o reconhecimento social. Segundo a autora, gênero implica tanto redistribuição quanto reconhecimento (Fraser, 2006, 233). Para ela, as lutas pelo reconhecimento ocorrem num mundo de exacerbada desigualdade material – desigualdades de renda e propriedade; de acesso a trabalho remunerado, educação, saúde etc. (Op. Cit., p. 231).

Isto é, cabe distinguir analiticamente a injustiça econômica e a injustiça cultural-simbólica, assim como seus entrelaçamentos. Para ela, o remédio para a primeira injustiça é a reestruturação político-econômica, no que concerne à redistribuição de renda, reorganização da divisão do trabalho etc.; já para a segunda injustiça, ela propõe uma mudança cultural, uma revalorização das identidades desrespeitadas, uma transformação dos padrões sociais de representação, interpretação e comunicação, visando mudar o sentido do eu e de *todas as pessoas* (Op. Cit., p. 232). O que se tira com isso é que gênero opera de modo ambivalente, contém a face da economia (âmbito da redistribuição) e a face cultural (âmbito do reconhecimento, onde Butler e Benhabib discordam) – o resultado disso é um ciclo vicioso de subordinação que precisa ser

mudado tanto no âmbito econômico, quanto simbólico por medidas de afirmação e transformação.

Por afirmação, a autora vai entender correções de desigualdades de arranjos sociais, mas que não abala a estrutura subjacente que engendra as próprias desigualdades; já por transformação, ela entenderá a remodelação da estrutura gerativa subjacente – a diferença entre efeitos terminais e processos produtores, que precisam concomitantemente serem abafados para que haja uma mudança real da situação feminina (Op. Cit., p. 237). Fraser, então, buscou reformular o dilema da redistribuição-reconhecimento, tornando possível pensar que para cada situação concreta há uma possibilidade, seja de *reconhecimento-afirmativo*, *reconhecimento-transformador*, *redistribuição-afirmativa* ou *redistribuição-transformadora*, isto é, no que diz respeito a cada situação de cada grupo social específico, agora se tornou possível pensar ações que buscam efetivamente minimizar o problema em questão, satisfazendo questões objetivas e inter-objetivas do mundo – uma solução para a reprodução simbólica e material da sociedade.

É neste sentido que se pode pensar uma usabilidade generalista da teoria fraseriana, em que, por todos os cantos do globo, encontram-se instituições e técnicas de Estado para que se apliquem medidas de redistribuição, sejam elas afirmativas ou transformadoras, no sentido em que sempre haverá algo concreto para ser aplicado e melhorado nos diferentes grupos de gênero e sexualidade não hegemônicas, buscando-se alcançar os objetivos práticos ali envolvidos. Um exemplo disso são as medidas legais e econômicas que buscam a expansão da igualdade legal entre hetero e homossexuais, ou a financeira entre homens e mulheres. Já no âmbito do reconhecimento sempre será possível uma discussão teórica sobre os processos linguísticos, narrativos ou metafísicos acerca da invenção destas categorias supracitadas, buscando-se problematizar por diferentes perspectivas as questões culturais que estruturam as possíveis opressões sociais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

A partir da conclusão de Scott por uma nova historiografia que inclua as margens é possível pensar que a geografia que baseia qualquer posição histórico-

filosófica é da mais alta relevância prática e teórica. Se todas as palavras, ideias e conceitos ocorrem na história, ocorrem também em uma dada geografia e, já que elas traçam as condições de possibilidade e alteram qualquer possível horizonte, é preciso dar atenção a tal singularidade. Deste modo, é primordial, a partir disso, colocar como categoria analítica da própria história e geografia a problemática do gênero.

Simultaneamente, nos ecos de Beauvoir que introduziu uma força neste debate, é preciso pensar como as geografias do pensamento se relacionam. Coloca-se, neste ponto uma problemática, as relações entre particular e universal: ao mesmo tempo que se tem em vista que há um posicionamento particular que preza pela singularidade, também se coloca um sistema de referência europeia (no Brasil advindo da colonização) que cria uma série de generalizações metafísicas. Avaliar em que intensidade isso influencia na constituição local das opressões se torna necessário, assim como a localidade se conecta com as tendências da situação global: estas são questões que emergem com a filósofa francesa, vindo a ser contestada pelo pós-estruturalismo.

Conclui-se deste modo que, mesmo no capitalismo periférico de um país como o Brasil (em suas mais complexas e contrastantes nuances internas), a teoria de Fraser poder ser utilizada tanto para se ajudar a resolver problemas materiais em cada uma das questões específicas de uma localidade, quanto para se pensar as generalizações metafísicas que abrangem todo o pensamento ocidental, criando-se similitudes e semelhanças existentes entre os mais dissonantes entes que compõem nosso mundo⁶¹. É desta maneira que podemos achar um caminho entre os universalismos que tão bem operam nas resoluções de problemas cotidianos na vida dos indivíduos, e as mais pós-modernas conceituações sobre a *performatividade* das sexualidades e as normalizações inscritas nos corpos em seus processos sócios-históricos de disciplinação heterocissexual.

REFERÊNCIAS:

⁶¹ Uma análise da realidade brasileira mediando a redistribuição e o reconhecimento, tal como indicado por Fraser, pode ser vista em Ruiz da Silva e Oliveira (2020).

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo: fatos e mitos*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nova York: Routledge, 1990.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.

BENHABIB, S. “Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global”. In: *Cadernos de Filosofia Alemã*. v. 22, n. 4, 2017.

BENHABIB, S. “Feminism and postmodernism: An uneasy alliance”. In: *Filosoficky Casopis*. n. 46, v. 5, 1998, p. 803-818.

BENHABIB, S. *Situating the Self gender community, and Postmodernism in Contemporary ethics*. New York: Routledge, 1992.

FRASER, N. *Unruly practices: Power, discourse and gender in contemporary social theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

FRASER, N. “False antithesis: a response to Seyla Benhabib and Judith Butler”. In: BENHABIB, S. et al. (Ed.). *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*. Londres: Routledge, 1995. p. 59-74.

FRASER, N. “Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça numa era ‘pós-socialista’”. In: *Cadernos de Campo*. V. 15, n. 14-15, 2006.

FRASER, N. “Diferença sexual e identidades coletivas: a nova constelação global”. *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, 22(4), 145-170, 2017.

RUIZ DA SILVA, G. *Butler entre Nietzsche e Lévi-Strauss: aproximações e estranhamentos*. *Três Pontos (No Prelo)*.

RUIZ DA SILVA, G. *A imagem de si: entre obediência e subjetividades dissonantes*. *CIPPUS (No Prelo)*.

RUIZ DA SILVA, G.; OLIVEIRA, M. *Capitalismo disfarçado: trabalho Uberizado e precarizado*. *RPHST*, a. 6, v. 10, p. 59-85, 2020.

SCOTT, Joan. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação & Realidade, Porto Alegre, ed. 20, p. 71-99, jul/de

AXEL HONNETH E A TEORIA CRÍTICA CONTEMPORÂNEA: O RECONHECIMENTO COMO FATOR ESSENCIAL PARA A CONSTRUÇÃO DOS CONFLITOS SOCIAIS⁶²

José Claudio de Sousa da Silva*

Resumo: O objetivo deste artigo é examinar o conceito de reconhecimento no pensamento do filósofo contemporâneo Axel Honneth. Para tanto, este estudo utiliza como obra principal o livro “*Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*”. Nele, o autor apresenta o reconhecimento como fator essencial para a construção dos conflitos sociais. A princípio, Honneth identifica que o impulso para os conflitos tem sua origem mediante as experiências de desrespeito. Além disso, apresenta uma luta por reconhecimento constituída a partir de uma ação contínua, isto é, a busca pelos direitos é um processo que não se constitui de forma imediata, mas a partir do processo histórico.

Palavras-chave: Reconhecimento. Conflitos sociais. Desrespeito. Axel Honneth.

AXEL HONNETH AND THE CONTEMPORARY CRITICAL THEORY: RECOGNITION AS AN ESSENTIAL FACTOR FOR THE CONSTRUCTION OF SOCIAL CONFLICTS

Abstract: The purpose of this article is to examine the concept of recognition in thought from contemporary philosopher Axel Honneth. Therefore, this study uses as a work the main book “*The struggle for recognition: the moral grammar of social conflicts*”. In it, the author presents recognition as an essential factor for the construction of social conflicts. Originally, Honneth identifies that the impetus for conflict stems from experiences of disrespect. Moreover, presents a struggle for recognition constituted from continuous actions, that is, the search for rights is a process that is not constituted immediately, but from the historical process.

Keywords: Recognition. Social conflicts. Disrespect. Axel Honneth.

Introdução

O presente texto tem como finalidade trazer uma breve abordagem sobre o conceito de reconhecimento a partir da obra *Luta por reconhecimento: A gramática dos*

⁶² Este artigo é resultado das discussões iniciadas na construção de um texto de monografia, cujo o título é “*Os conflitos sociais contemporâneos segundo a teoria crítica de Axel Honneth*”, com a defesa realizada em dezembro de 2019, no Centro de Humanidades - UECE, sob orientação do Prof. Dr. José Aldo Camurça de Araújo Neto.

* Graduado em Filosofia Licenciatura pela Universidade Estadual do Ceará- UECE. Monitor e facilitador no programa Aprender Mais da Secretária Municipal de Educação de Fortaleza - SME. Email para contato: claudioapc.sousa411@gmail.com.

*conflitos sociais*⁶³, considerada a obra mais influente do Filósofo Axel Honneth⁶⁴ (1949-).

Em sua principal obra, o filósofo contemporâneo pretende desenvolver os fundamentos de uma teoria social de teor normativo capaz de explicar a base motivacional dos conflitos sociais. O pensador contemporâneo realiza uma reatualização da categoria reconhecimento presente nos escritos juvenis de Hegel e as confronta empiricamente de forma pós-metafísica com a psicologia social de Mead (1863-1931) e Donald W. Winnicott (1986-1971), com a pretensão de explicar uma formação da realidade social a partir de uma sucessão de relacionamentos intersubjetivos de reconhecimento.

O que o filósofo contemporâneo pretende, é compreender a construção da ligação social, que tem como requisito o reconhecimento através do Amor, do Direito e da Solidariedade. Deste modo, também identifica o surgimento dos conflitos sociais que são decorrentes das violações das relações de reconhecimento positivo. As violações são representadas da seguinte forma: para o *Amor*, o que constitui a forma de desrespeito são os maus-tratos e a violação, no *Direito* é privação de direitos e exclusão e na *Solidariedade*, a degradação e a ofensa.

1. A construção de um reconhecimento intersubjetivo

Para alcançar o conceito de reconhecimento intersubjetivo, Honneth parte principalmente da teoria de “luta por reconhecimento” desenvolvido por Hegel em seus escritos juvenis⁶⁵. O autor identifica que para reatualização de tal teoria, seria necessária a realização de uma nova abordagem a partir de testes empíricos, levando em consideração os critérios pós-moderno.

Honneth aplica em seu empreendimento os resultados dos testes empíricos desenvolvidos por Mead em sua psicologia social. O pensador encontra neles uma distinção conceitual testada empiricamente que representam diversas etapas de reconhecimento possuidoras de um processo de luta mediando essas etapas⁶⁶. A

63 Resultado de sua Tese de livre-docência.

64 Atual representante da Escola de Frankfurt, vinculada à tradição intelectual da Teoria Crítica.

65 Sendo eles: “*Sobre as maneiras científicas de tratar o direito natural*”, “*Sistema da vida ética*” e “*Filosofia do real*”.

66 As etapas que podemos identificar nos escritos juvenis de Hegel e nos estudos da psicologia social de Mead, consiste em três padrões diferentes de reconhecimento recíproco (Amor, Direito e Solidariedade),

inclusão da psicologia social na ideia hegeliana proporcionou, para o filósofo contemporâneo, a base necessária para fundamentar uma teoria social de teor normativo capaz de esclarecer o processo de mudança social.

Na tentativa de localizar nas esferas de reprodução social os diversos modos de reconhecimento, o autor contemporâneo identifica uma tripartição que pode ser localizada tanto em Hegel quanto em Mead. Segundo ele:

Desde logo, Hegel distingue em sua filosofia política a família, a sociedade civil e o Estado; em Mead se divisa a tendência de destacar das relações primárias do outro concreto as relações jurídicas e a esfera do trabalho enquanto duas formas distintas de realização do outro generalizado (HONNETH, 2003, p.158).

A tripartição, isto é, as três esferas de interação utilizadas por Honneth correspondem ao amor, direito e solidariedade, sendo elas diferentes padrões de reconhecimento recíprocos correspondentes entre si, tendo como resultado no seu processo de articulação, portanto, um potencial particular de desenvolvimento moral. A seguir, veremos a estrutura que o filósofo alemão pretende esboçar em seu empreendimento. Porém, apenas as formas positivas de reconhecimento e de autorrelação prática serão abordadas neste tópico, pois as formas de desrespeitos serão abordadas posteriormente.

Ao tratar da primeira forma de reconhecimento, o Amor, o autor alerta, como forma de precaução, que o emprego do conceito seja caracterizado na forma mais neutra possível para que não haja uma compreensão apenas da relação íntima sexual. Dito de outro modo, o filósofo pretende considerar o emprego da relação amorosa a partir das relações primárias, na medida em que elas sejam representadas por ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizades e de relações pais/filho. (HONNETH, 2003, p.159).

O filósofo identifica uma semelhança entre essa proposta com o emprego que Hegel faz do conceito, pois nele, o amor representa mais do que somente o modo sexual de relacionamento que se constitui entre os parceiros, podendo aplicar o conceito também na relação afetiva entre pais e filhos no interior da família. Honneth tratando do conceito de amor segundo a proposta do jovem Hegel, compreende que “na

aos quais devem corresponder as distintas formas de autorrelação prática (Autoconfiança, Autorrespeito e Autoestima) (HONNETH, 2003, p.159).

experiência recíproca da dedicação amorosa, dois sujeitos se sabem unidos no fato de serem dependentes, em seu estado carencial, do respectivo outro” (HONNETH, 2003, p. 160).

Assim também, as carências e os afetos recebem suas devidas confirmações porque são diretamente satisfeitas ou correspondidas. Um processo de reconhecimento que, nesse caso, pode resultar no caráter de um assentimento ou encorajamento afetivo. Esse processo pode ser compreendido ainda como uma relação de reconhecimento ligado à existência corporal capaz demonstrar, entre si, sentimentos de estima social. Desse modo, o amor, segundo a formulação hegeliana, deve ser concebido como um ser-si-mesmo em um outro.

O reconhecimento na forma do amor, concebido a partir da compreensão de si mesmo e do outro, encontra sua base empiricamente sustentada nos resultados dos trabalhos de Winnicott. Nos estudos do pediatra inglês, o filósofo identifica a possibilidade de articular a relação afetiva de acordo com quadro teórico formulado pelo jovem Hegel e Mead. Visto que ambos compreendem que nos primeiros meses de vida a criança depende necessariamente dos cuidados maternos, inserindo a mãe (um outro) como fundamental no processo de formação da criança.

A assistência com que a mãe mantém o bebê em vida não se conecta ao comportamento infantil como algo secundário, mas está fundida com ele de uma maneira que torna plausível supor para o começo da vida humana, uma fase de intersubjetividade indiferenciada, de simbiose portanto. (HONNETH, 2003, p. 164).

Podemos caracterizar essa fase de relação simbiótica⁶⁷ em dois casos: (1) como um processo de dependência absoluta,⁶⁸ iniciada logo após o nascimento da criança; e (2) como uma fase de dependência relativa, onde a criança e a mãe passam a construir, de certa forma, uma independência. A independência que a mãe vai adquirindo

67 “A carência e a dependência total do bebê e o direcionamento completo da atenção da mãe para a satisfação das necessidades da criança fazem com que entre eles não haja nenhum tipo de limite de individualidade e ambos se sintam como unidade” (SAAVEDRA, 2007, p.103). Dito de outro modo, é na simbiose que a mãe e o bebê interagem entre si como se ambos fossem algo único, como se estivessem ligados por completo.

68 É o momento em que os dois parceiros que interagem entre si dependem da satisfação de suas carências de modo que não encontre delimitações das condições individuais em relação ao outro, uma forma de simbiose total.

continuamente faz com que a sua identificação com o bebê se rompa, possibilitando que a criança adquira como aprendizado a concepção que sua mãe não está totalmente à sua disponibilidade e, conseqüentemente, a concepção da existência de um mundo ao seu redor na qual sua mãe está inserida.

Portanto, para chegar a essa concepção, a criança precisa desenvolver dois mecanismos psíquicos capaz de servir em comum à elaboração afetiva de sua nova experiência, sendo eles, o mecanismo de “destruição” e de “objetos transicionais”⁶⁹. Os mecanismos de destruição são responsáveis pelos atos agressivos praticados pelo bebê (golpes, mordidas e empurrões) dirigidos a figura da mãe. Essa maneira de agressividade é o bebê testando de maneira inconsciente se o objeto, que no caso é representado na figura da mãe, sobrevive a seus ataques sem inferir nenhuma reação, segundo Honneth;

Só na tentativa de destruição de sua mãe, ou seja, na forma de uma luta, a criança vivencia o fato de que ela depende da atenção amorosa de uma pessoa existindo independente dela, como um ser com pretensões próprias. Para mãe, [...] a carga agressiva da situação requer dela que compreenda as fantasias e desejos destrutivos de seu filho como algo que vai contra seus próprios interesses e que, por isso, só compete a ele, como uma pessoa já automatizada [...] a mãe e a criança podem saber-se dependentes do amor do respectivo outro, sem terem que se fundir simbioticamente uma na outra. (HONNETH, 2003, p. 170).

Já os objetos transicionais são derivados do que pode ser encontrado dentro do ambiente material que a criança vivencia. O que ocorre no desenvolvimento desse segundo mecanismo é uma relação afetiva do bebê investida sobre os objetos encontrados no ambiente físico.

No entanto, a relação afetiva investida nos objetos não assume o papel importante da mãe no estado de simbiose. O que é desenvolvido nesse processo são elos de mediação ontológica entre a vivência primária do estar fundido e a experiência do estar separado (HONNETH, 2003, p. 171). Logo, a confiança na dedicação materna é o principal fator que propicia na criança o desenvolvimento da autoconfiança originada a

69 Honneth compreende os objetos transicionais como elos de mediação ontológica entre a vivência primária do estar fundido e a experiência do estar separado (HONNETH, 2003, p. 171).

partir do controle da ligação simbiótica. Dessa maneira a criança desenvolve uma relação positiva consigo mesma.

Toda relação amorosa, seja aquela entre pais e filho, a amizade ou o contato íntimo, está ligada, por isso, à condição de simpatia e atração, o que não está à disposição do indivíduo; como os sentimentos positivos para com outros seres humanos são sensações involuntárias, ela não se aplica indiferentemente a um número maior de parceiros de interação, para além do círculo social das relações primárias. Contudo, embora seja inerente ao amor um elemento necessário de particularismo moral, Hegel faz bem em supor nele o cerne estrutural de toda eticidade: só aquela ligação simbioticamente alimentada, que surge na delimitação reciprocamente querida, cria a medida de autoconfiança individual, que é a base indispensável para a participação autônoma na vida pública (HONNETH, 2003, p. 178).

Segundo o autor contemporâneo, somente esse processo de autoconfiança é capaz de possibilitar na criança o reconhecimento do outro. O amor passa a ser compreendido como o fundamento capaz de possibilitar a autoconfiança. Nele, o indivíduo conserva sua identidade e simultaneamente reconhece seu parceiro de interação, portanto, este tipo de reconhecimento é responsável não só pelo desenvolvimento do autorrespeito, mas também pela base de autonomia necessária para a participação na vida pública (SAAVEDRA; SABOTTKA, 2008, p. 11).

Na abordagem acerca do Direito (reconhecimento jurídico), Honneth caracteriza o direito como sendo distinto da forma do reconhecimento do amor. O reconhecimento recíproco, adquirido na forma do reconhecimento afetivo, é substituído por uma concepção de que os deveres são constituídos a partir de uma evolução da compreensão dos direitos. Ao tratar das relações jurídicas, o filósofo continua mantendo suas referências principais em Hegel e Mead. Neles encontrou conclusões semelhantes, pois ambos perceberam que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmo como portadores de direitos quando sabemos quais decisões tomar em face do respectivo outro. Segundo o pensador:

Para o direito, Hegel e Mead perceberam uma semelhante relação na circunstância de que só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro: apenas da perspectiva normativa de um “outro generalizado”, que já nos ensina a reconhecer os outros membros da coletividade como portadores de direitos, nós podemos nos entender também como pessoa de direito, no sentido de que

podemos estar seguros do cumprimento social de algumas de nossas pretensões (HONNETH, 2003, p. 179).

Apesar da semelhança entre ambos, o filósofo contemporâneo aponta uma diferença existente entre eles em relação às formas de conceber o reconhecimento jurídico.

Em Mead, identificou que o conceito elaborado de “outro generalizado” aponta seu interesse apenas na lógica do reconhecimento jurídico enquanto tal. Apresentando o conceito de reconhecimento jurídico apenas como uma relação em que os indivíduos se respeitam mutuamente como sujeitos de direito, porque eles sabem em comum as normas sociais por meio das quais os direitos e os deveres são legitimamente distribuídos na comunidade.

Ao tratar de Hegel, Honneth compreende que desde o início a sua pretensão estava voltada para a constituição específica das relações jurídicas modernas, visto que só a pretensão delas se estende a todos os homens na qualidade de seres iguais e livres. Segundo Albornoz:

Um respeito universalista não deve ser concebido como uma atitude ligada às emoções; é operação do entendimento, cognitiva, que põe limites às sensações afetivas, assim constituindo um tipo de respeito que, embora desligado dos sentimentos de simpatia e afeição, deve poder dirigir o comportamento individual. [Para ele] Não é óbvio interpretar como os sujeitos chegam a reconhecer-se de modo recíproco em sua imputabilidade moral, sob as condições jurídicas modernas. Tal propriedade, que todos devem partilhar, resulta do “status de uma pessoa imputável”, independente de suas capacidades humanas mais definidas (ALBORNOZ, 2011, p. 138).

Com a passagem para modernidade, a compreensão da existência de uma pessoa passa a ser entendida como uma expressão universal dos interesses de todos os membros da sociedade de modo que não admita mais exceções e privilégios. Dito de outro modo, deve aplicar-se a todo o sujeito, em igual medida, o reconhecimento como pessoa de direito na qualidade de ser livre, independente da estima social que o sujeito possa ter. Portanto, essa forma de reconhecimento, só pode ser constituída a partir de uma evolução histórica.

Podemos concluir, portanto, que a luta pela liberdade individual corresponde no estabelecimento de uma luta contínua por condições de igualdade sempre mais ampliada. Hoje, esse aspecto de reconhecer-se mutuamente como pessoa de direito, não envolve apenas capacidades de orientações por normas morais, mas aptidões concretas indispensáveis para uma existência digna, como a garantia de certo nível de vida. A autorrelação possibilitada nessa relação de reconhecimento jurídico cria as condições que permitem ao sujeito desenvolver o autorrespeito (SAAVEDRA; SOBOTTKA, 2008, p. 12).

O autorrespeito adquirido nesse estágio é compreendido simplesmente como a capacidade do indivíduo de partilhar com os demais membros de sua coletividade a propriedade⁷⁰ necessária para uma formação discursiva da vontade. Essa formação discursiva da vontade é adquirida mediante a formação dos direitos básicos universais, tais direitos possibilitam uma igualdade e liberdade para todos, de modo que possa representar simbolicamente a possibilidade de ser reconhecido universalmente como pessoa moralmente imputável.

Dando continuidade à análise das esferas positivas do reconhecimento presente na obra de Honneth, destaca-se uma terceira esfera, a da Solidariedade. O autor identifica tanto em Hegel quanto em Mead, que os sujeitos humanos precisam de uma estima social que lhes permita referirem-se positivamente as suas propriedades e capacidades concretas.

Os sujeitos humanos necessitam de uma espécie de reconhecimento de suas características e capacidades concretas adquiridas mediante ao alcance de uma autorrealização completa. Podemos encontrar nos escritos juvenis do filósofo alemão⁷¹ essa estima social sob o nome de “eticidade”, enquanto em Mead, a definição assume um modelo da definição cooperativa do trabalho concretizado institucionalmente. Apesar das diferenças entre ambos os autores em compreender essa estima social, o resultado é o mesmo, isto é, resultaria na caracterização de uma relação intersubjetiva.

70 Podemos compreender essa propriedade como o poder de respeitar a si próprio, e ao mesmo tempo, exigir o respeito de todos os outros indivíduos.

71 Hegel apresenta no decorrer do *Sistema da vida ética* e na *Filosofia Real*, a eticidade como um meio para destacar o papel do Estado, tendo como um *médium* as relações intersubjetivas em uma dimensão social (CESCO, 2015, p.56).

Mostrar-se-á então que Hegel, com seu conceito de “eticidade”, e Mead, com sua ideia de uma divisão democrática do trabalho, tentaram caracterizar apenas um tipo, particularmente exigente em termos normativos, de comunidade de valores, em cujo quadro toda forma de reconhecimento por estima está incrustada de modo necessário (HONNETH, 2003, p. 199).

Diferente do reconhecimento jurídico, onde o sujeito deve ser considerado como um fim em si mesmo, na estima social, deve ser levado em conta o seu valor, o que é medido intersubjetivamente por critério de relevância social. No caso do direito, são destacadas as propriedades gerais do ser humano. No caso da valoração social, são postas em relevo as características do indivíduo que levam em conta a sua singularidade que opera como um *médium* capaz de expressar as diferenças existentes entre os sujeitos humanos de maneira universal.

Essa mediação operada no nível social é capaz de formular os valores e os objetivos éticos que constitui a “autocompreensão cultural de uma sociedade”⁷². Na medida em que as concepções dos objetivos éticos se abrem a diversos valores, e quanto mais a ordenação hierárquica cede a uma concorrência horizontal, mais a estima social assume traços individualizantes.

A compreensão atual de estima social passou por diversas modificações conceituais. Com a transição das sociedades organizadas em estamentos para sociedade moderna, o conceito de estima social, compreendido até então por “honra”⁷³, sofreu modificações que resultaram nas categorias de “reputação” ou de “prestígio social”⁷⁴.

Nas sociedades tradicionais, o indivíduo que se submete à honra como critério estabelecido por grupos para a avaliação de sua personalidade, não consegue ser reconhecidos como sujeito individuado, com capacidades próprias. Sua reputação social é medida apenas em conjunto com seus respectivos grupos. Em tal sociedade, o valor é medido segundo suas contribuições coletivas. Organizada desse modo, a estima social

72 A autocompreensão da sociedade predetermina os critérios pelos quais serão orientados a estima social das pessoas, pois suas capacidades e realizações são julgadas intersubjetivamente, conforme a medida em cooperam na implementação de valores culturalmente definidos (HONNETH, 2003, p. 200).

73 O conceito de honra, nesse aspecto, apresenta a reputação social adquirida quando se cumpri as expectativas coletivas definidas como éticas ao *status* social.

74 Compreendida como a medida de estima que o indivíduo exerce socialmente com suas realizações e suas capacidades individuais.

assume um duplo caráter de simetria: por dentro age de forma simétrica, possibilitando a todos os sujeitos um igual valor; enquanto que por fora o seu caráter é assimétrico, visto que certos indivíduos possuem valores diferentes em seu meio social. Segundo Honneth:

No interior dos grupos definidos por *status*, os sujeitos podem se estimar mutuamente como pessoas que, por força da situação social comum, partilham propriedades e capacidades a que compete na escala dos valores sociais uma certa medida de reputação social; entre os grupos definidos por *status*, existem relações de estima escalonada numa hierarquia, que permite aos membros da sociedade estimar propriedades e capacidades no sujeito estranho ao respectivo estamento, as quais contribuem, numa medida culturalmente predeterminada, para a realização de valores partilhados em comum. (HONNETH, 2003, p. 202).

Com a passagem para modernidade⁷⁵ a compreensão da estima social se caracteriza na forma que os sujeitos biograficamente individuados encontram uma abertura para diferentes modos de autorrealização pessoal. Portanto na modernidade a categoria de “honra” começa a declinar, passando para o quadro da esfera privada. O espaço público que era determinado pela honra passa a ser preenchido pouco a pouco pelas categorias de “reputação” ou de “prestígio”. Sendo elas que irão determinar nos indivíduos, a partir de suas características, suas capacidades e realizações individuais.

O sujeito, portanto, passa a reconhecer a si mesmo e suas capacidades individuais que nós podemos compreender como processo de autorrelação prática por “autoestima”. Essa possibilidade de reconhecer a si mesmo é definida como “um estado pós-tradicional de solidariedade social”, isto é, os participantes desse estado aprendem a reconhecer a cada membro de acordo com a capacidade, propriedade particular, de cada pessoa.

Esta forma de solidária está ligada nas relações sociais de estima simétrica entre os sujeitos individualizados (e autônomos). Nessa esfera da solidariedade o indivíduo é

⁷⁵ Honneth compreende que, no processo de mudança para a sociedade moderna, “a luta que a burguesia começou a travar [...] contra as concepções feudais e aristocráticas de honra não [foram] somente a tentativa coletiva de estabelecer novos princípios axiológicos, mas também o início de um confronto em torno do *status* desses princípios em geral; pela primeira vez, dispõe-se agora de uma resposta à questão se a reputação social de uma pessoa deve se medir pelo valor previamente determinado de propriedades atribuídas a grupos inteiros, tipificando-os. Só agora o sujeito entra no disputado campo da estima social como uma grandeza biograficamente individuada” (HONNETH, 2003, p. 204).

capaz de despertar a tolerância, bem como o interesse afetivo para com a particularidade individual da outra pessoa.

2. O desrespeito e a construção do não-reconhecimento⁷⁶

O desenvolvimento do tópico anterior teve como finalidade evidenciar as formas necessárias para uma construção positiva do reconhecimento. Identificamos na análise realizada a estrutura das relações sociais e as formas positivas de reconhecimento pessoal. Seguindo a mesma divisão triádica, as formas negativas segue uma estrutura que deve cumprir dois objetivos: primeiramente, em cada esfera de reconhecimento um contraposto negativo deve surgir de acordo com a estruturação da forma de reconhecimento; em segundo lugar, a experiência de desrespeito deve estar fixa em aspectos de uma luta por reconhecimento (SAAVEDRA, 2007, p. 108).

Ora, o processo de formação contínua do homem em sua autorrealização nos aspectos positivos desde as primeiras relações intersubjetivas, que inicia no âmbito familiar até sua conscientização como sujeito dotado de direitos dentro da sociedade, não constitui isoladamente a lógica moral dos conflitos sociais. Portanto, tornar-se necessário compreender, dentro dos casos de desrespeitos ou não-reconhecimento, o rompimento da autorrealização pessoal adquirida de maneira intersubjetiva no processo de formação da liberdade como base motivacional dos conflitos sociais em busca de reconhecimento.

Desse modo, abordaremos a experiência de desrespeito como o sentimento capaz de dar, no modo de relação entre os indivíduos, o impulso necessário para um conflito social, isto é, para uma luta por reconhecimento. A princípio, vale salientar que para Honneth os conceitos negativos devem abranger mais do que apenas o conceito de

76 Nesse contexto de desrespeitos e de atos violentos, a noção de estado de natureza desenvolvido por Thomas Hobbes (1588-1679) é de suma importância para nossa compreensão. No *Leviatã*, o filósofo destaca a capacidade especial da essência humana de empenhar-se com providência para seu bem-estar futuro. No entanto, esse comportamento por antecipação se intensifica no momento em que o ser humano se depara com um próximo, tornando-se uma forma de desdobramento preventivo do poder que nasce da suspeita. Isto é, uma vez que os dois sujeitos mantêm-se reciprocamente estranhos e impenetráveis no que concerne aos propósitos de sua ação, cada um é forçado a ampliar prospectivamente seu potencial de poder a fim de evitar também no futuro o ataque possível do outro, uma forma de intensificação preventiva de poder em face do próximo. Sendo assim, as relações sociais possuiriam um caráter de uma guerra de todos contra todos. Desse modo, surge a necessidade de um soberano capaz de dar, por meio do contrato social, um fim à guerra ininterrupta de todos contra todos pela autoconservação (HONNETH, 2003, p. 34-35).

injustiça (que priva o sujeito apenas em sua liberdade de agir), mas no aspecto pelo qual a pessoa é ferida em sua compreensão positiva de si mesma⁷⁷, em sua autoconfirmação adquirida de maneira intersubjetiva.

É do entrelaçamento interno de individualização e reconhecimento [...] que resulta aquela vulnerabilidade particular dos seres humanos, identificada com o conceito de ‘desrespeito’: visto que a autoimagem normativa de cada ser humano [...] depende de um resseguro constante no outro, vai de par com a experiência de desrespeito o perigo de uma lesão, capaz de desmoronar a identidade da pessoa inteira (HONNETH, 2003, p. 213-214).

A identidade como pessoa inteira adquirida nas etapas de reconhecimento positivo tem sua constituição abalada quando passa por uma experiência moral que se expressa na experiência de um desrespeito (WERLE; MELO, 2007, p. 16), isto é, nos maus-tratos e violação, privação de direitos e exclusão e ofensa e degradação.

Na primeira esfera do reconhecimento positivo – amor – identificamos um processo de constituição de um sujeito autoconfiante, ou seja, capaz de coordenar autonomamente as capacidades do próprio corpo. Nesta primeira etapa do desrespeito adquirida por meio dos maus-tratos e violação, o não-reconhecimento está ligado à noção de uma violação da integridade corporal de uma pessoa, capaz de representar uma forma própria de rebaixamento pessoal. Pois, é retirado do sujeito a sua livre autonomia sobre seu corpo e ferindo, duradouramente, a sua confiança.

Portanto, de acordo com Honneth, podemos compreender que toda tentativa de domínio sobre corpo de uma pessoa contra a sua vontade, ou independente da intenção que seja, provoca, de modo mais profundo do que quaisquer outras formas de desrespeito, um grau de humilhação suficiente para interferir negativamente em sua autorrelação prática. O pensador compreende que a particularidade dos modos de lesão física, como as que ocorrem no caso de tortura ou na violação, não é constituída somente por uma dor puramente corporal, mas também por sua ligação com o

77 Um levantamento bibliográfico intitulado “A importância da afetividade na construção da autoestima no desenvolvimento da criança com surdez”, publicado nos anais de 2019 da Universidade Estadual do Ceará (UECE), aponta a importância da relação afetiva entre mãe e bebê como fator capaz de possibilitar uma construção da autoestima de uma criança com surdez, bem como na percepção de certas necessidades individuais da criança.

sentimento de estar sujeito à vontade de um outro, o que ocasiona uma perda do senso de realidade (HONNETH, 2003, p. 215).

Portanto, o que é subtraído do indivíduo pelo desrespeito é aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo, adquirida na socialização mediante a dedicação emotiva, que constitui uma perda da confiança em si mesmo e no mundo, sendo uma espécie de vergonha social. Nesta forma de desrespeito o componente da personalidade atacado diretamente não é apenas aquele da integridade física (SAAVEDRA, 2007, p. 108), mas sim a autoconfiança. Pois:

A integração bem-sucedida das qualidades corporais e psíquicas do comportamento é depois como que arrebatada de fora, destruindo assim, com efeitos duradouros, a forma mais elementar de autorrelação prática, a autoconfiança em si mesmo (HONNETH, 2003, p. 215).

Os maus-tratos ou a violação é uma forma de desrespeito que não possui uma variação correspondente com o contexto histórico, visto que tais sentimentos afetarão apenas sua autosssegurança. Pois, uma circunstância como essa só é possível nas outras duas etapas, que podem ser articuladas de maneira histórica e cultural. É somente nas duas últimas dimensões que Honneth vê a possibilidade de a luta ganhar contornos de um conflito (NOBRE, 2003, p.18).

Distinto da primeira experiência de desrespeito, nesta nova forma de não-reconhecimento, a privação de direitos e exclusão, o componente que é ameaçado é aquele da integridade social. Também aqui o desrespeito se refere a um tipo específico de autorrelação (SAAVEDRA, 2007, p. 108), a saber, o autorrespeito. A negação da identidade ocorre quando o sujeito é estruturalmente excluído das disposições legais e de determinados direitos dentro de uma comunidade. O que ocorre não é apenas uma exclusão jurídica, mas uma exclusão de direitos básicos necessários para sociedade moderna (CESCO, 2015, p. 65).

A denegação de direito implica, de certa forma, em uma imputabilidade moral que não está sendo atribuída de maneira igualitária entre todos os membros da comunidade. Honneth concebe esses “direitos” como:

Aquelas pretensões individuais com cuja satisfação social uma pessoa pode contar de maneira legítima, já que ela, como membro de igual valor em uma coletividade, participa em pé de igualdade de sua ordem

institucional; se agora lhe são renegados certos direitos dessa espécie, então está implicitamente associada a isso a afirmação de que não lhe é concedida imputabilidade moral na mesma medida que aos outros membros da sociedade (HONNETH, 2003, p. 216).

O filósofo contemporâneo apresenta dois pontos fundamentais para compreendermos a particularidade existente na privação de direitos ou na exclusão social: primeiramente, na limitação violenta da autonomia pessoal; em segundo, no fato do sujeito não possuir *status* de um parceiro de interação de igual valor. Portanto, desse modo, a igualdade se apresenta como canalizador das práticas de autorrespeito moral. Pois, a denegação das pretensões jurídicas estabelecidas socialmente significa que o indivíduo será lesado na expectativa intersubjetiva de ser reconhecido como sujeito capaz de formar juízo moral. Nesse sentido, de maneira típica, a experiência da privação de direitos ocasiona uma perda de autorrespeito, ou seja, uma perda da capacidade de se referir a si mesmo como parceiro em pé de igualdade na interação com todos os próximos (HONNETH, 2003, p. 216).

Além disso, o sentimento de desrespeito desencadeia, no indivíduo, uma privação e uma lesão: a primeira consiste na privação do indivíduo em sua interação social de forma igualitária em relação aos demais membros da comunidade; a segunda se refere ao indivíduo em suas expectativas intersubjetivas, isto é, em sua relação social o sujeito não é reconhecido como capaz de expressar ou desenvolver um juízo moral. Portanto, o sujeito ao ser privado em seus direitos, é automaticamente privado em seu autorrespeito, pois perde a sua capacidade de articulação como referência a si mesmo e aos outros de modo igual (ARAÚJO NETO, 2018, p. 98).

Por fim, a terceira forma de desrespeito, que corresponde a forma de reconhecimento da solidariedade, é constituída pela degradação moral e a ofensa. Esse tipo de rebaixamento é referido ao valor social (uma hierarquia social de valores) de grupos ou modos de vida individuais. O componente ameaçado da personalidade nessa esfera é a dignidade como pessoa. O desrespeito é encontrado na degradação contínua da autoestima, ou seja, a pessoa aqui é privada da possibilidade de desenvolver uma autoestima positiva de si mesma (SAAVEDRA, 2007, p. 108). Essa hierarquização social de valores se constitui de tal maneira que ela degrada algumas formas de vida ou modos de crença, pois, estipulando um menor valor, ela tira dos sujeitos atingidos toda possibilidade de atribuir às suas próprias capacidades um valor social.

A eliminação de determinados padrões de autorrealização apresenta para seus portadores como consequência o impedimento de se referir à condição de sua vida como algo com significado positivo no interior de sua coletividade. A experiência de uma desvalorização social apresenta ao indivíduo, conseqüentemente, uma perda de sua autoestima pessoal. Dito de outro modo, é subtraído do indivíduo a sua capacidade de entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características. “O que é aqui é subtraído da pessoa pelo desrespeito em termos de reconhecimento é o assentimento social a uma forma de autorrealização que ela encontrou arduamente com o encorajamento baseado em solidariedades de grupos” (HONNETH, 2003, p. 218).

3. O não-reconhecimento como motivação do conflito social

Analisando essas etapas de desrespeitos podemos perceber que o sujeito só pode referir com essas espécies de degradação cultural a si mesmo, como ser individual, na medida em que, nos processos históricos, os padrões fundados institucionalmente de forma valorativa se individualizam. Para o filósofo, esses sentimentos de rebaixamento e humilhação se tornam impulsos para um conflito porque são capazes de ameaçar a individualidade da mesma maneira que o corpo físico⁷⁸ é ameaçado por enfermidades (HONNETH, 2003, p. 219), fazendo com que as reações sejam expressas nos sentimentos de vergonha social.

O frankfurtiano procura mostrar que uma experiência social de desrespeito é capaz de atuar como uma forma de barreira social que pode resultar na estagnação de um indivíduo ou de um grupo social. Entretanto, por outro lado, o desrespeito revela o quanto o indivíduo (ator social) depende de reconhecimento social. Segundo Honneth, o indivíduo está sempre vinculado em uma complexa rede de relações intersubjetivas que o torna, conseqüentemente, dependente estruturalmente do reconhecimento, pois essa tensão só alcança seu ponto de superação quando o ator social estiver em condições de voltar a ter uma participação ativa no meio social (SAAVEDRA, 2007, p. 109).

78 Os sinais corporais do sofrimento psíquico devem ser vistos, portanto, como expressões exteriores, ou melhor, como reações externas de sentimentos patológicos interiores ou psíquicos. Dessa forma, somente as experiências de injustiça que acarretam fenômenos patológicos devem ser consideradas fenômenos de desrespeito (SAAVEDRA, 2007, p.109).

Portanto, os sentimentos de injustiça acabam sendo a circunstância que motiva a luta por reconhecimento, devido os seres humanos nunca ter, como forma de reação, uma atitude neutra. Esses sentimentos de desrespeito constituem uma luta motivada moralmente, quando o indivíduo dissolve esses sentimentos de humilhações na qualidade de uma ação ativa. Pois, os “sentimentos morais, quando articulados numa linguagem comum, podem motivar as lutas sociais” (WERLE; MELO, 2007 p. 16).

Considerações finais:

Na contemporaneidade, a busca para compreender o processo de um bem-estar social tem as suas mais variadas pesquisas desenvolvidas. Entre elas, tem se destacado as pesquisas do filósofo Axel Honneth. O pensador utiliza em sua abordagem o conceito de reconhecimento desenvolvido inicialmente na filosofia do jovem Hegel. Essa abordagem do reconhecimento honnethiano foi apresentada neste artigo levando em consideração a importância desse conceito nos debates contemporâneo sobre a identidade, individual ou coletiva.

O texto aqui apresentado teve como meta a ser alcançada o seguinte objetivo: apresentar a teoria do reconhecimento como um fator de suma importância para compreender a construção e efetivação dos conflitos sociais nas sociedades hodiernas. Portanto, identificamos nas esferas de reprodução social uma tripartição que correspondente ao amor, direito e solidariedade; sendo eles diferentes padrões de reconhecimento recíproco que, articulados entre si, possuem o potencial particular de um desenvolvimento moral e também de formas distintas de uma autorrelação particular.

A primeira esfera (amor) representa o estado de total dependência afetiva. Essa etapa é constituída nos primeiros meses de vida de cada indivíduo no âmbito familiar. Tal fase pode ser identificada nas relações entre amigos, namorados e casais. Em seu processo de desenvolvimento é adquirido uma mediação entre a vivência primária do estar fundido e a experiência do estar separado. O processo de mediação existente possibilita uma autorrealização a partir da constituição da autoconfiança.

A constituição de uma concepção do estar fundido/separado se expande na definição do reconhecimento na segunda etapa, no direito. O resultado dessa expansão é a constituição dos direitos individuais e também coletivos. Nessa fase, a autorrelação

cria as condições que permite o indivíduo desenvolver a capacidade de partilhar com todos os demais integrantes de seu coletivo os meios necessários para uma formação discursiva da vontade, isto é, seu autorrespeito.

Por fim, é constituída a solidariedade. Diferente do direito, essa terceira etapa compreende o indivíduo a partir de suas características, suas capacidades e suas realizações individuais. O sujeito compreende a si mesmo e suas capacidades como um meio de estabelecer sua autoestima na forma de uma autorrealização. Sendo, portanto, essa possibilidade de conhecer a si mesmo em meio a coletividade o estado pós-tradicional que o filósofo considera, pois nesse estado o indivíduo desenvolve a capacidade de identificar a cada membro de acordo com a sua capacidade e propriedade particular.

Porém, essas etapas positivas de reconhecimento por si só não constituem a motivação necessária para a realização das lutas sociais. Para que elas possam impulsionar os movimentos sociais é necessária a experiência de um rebaixamento social. Desse modo, a identidade como pessoa inteira tem sua constituição abalada, pois nela, o indivíduo passa pela experiência moral expressa pelo desrespeito, constituindo dessa forma um não-reconhecimento. Para o amor, o desrespeito correspondente é os maus-tratos ou a violação; no direito, é a privação de direitos e a exclusão; por último, na solidariedade é identificada a ofensa e a degradação.

No tópico que tratamos sobre a experiência de desrespeito na forma de reconhecimento do amor, ficou compreendido que seu equivalente negativo (a violação ou os maus-tratos) é constituído a partir da violação da integridade corporal de uma pessoa. Nessa etapa demonstramos que a retirada da livre autonomia do sujeito sobre seu próprio corpo determina a sua perda da confiança em si mesmo, isto é, a sua autoconfiança.

Além do mais, ficou esclarecido que a motivação necessária para o conflito é, de certa forma, encontrada nas esferas do direito e da solidariedade devido a relação direta com o processo histórico. Na etapa do direito, o desrespeito, como dito anteriormente, corresponde a exclusão e a degradação de direitos. O que é subtraído do indivíduo nessa etapa é a possibilidade do sujeito de usufruir de determinados direitos dentro da sociedade, ou seja, ocorre uma exclusão na participação de princípios que são essenciais

na sociedade. Essa privação demonstra que o sujeito não possui o *status* de um parceiro de interação de igual valor. Desse modo, o sujeito é privado do seu autorrespeito.

Por último, identificamos o não-reconhecimento derivado da estima social. Nesse ponto, podemos notar que a ofensa ou a degradação é referida ao valor social de grupos ou modos de vida individual, isto é, o componente atacado é a dignidade. O que o desrespeito proporciona é a perda da autoestima, ou seja, a pessoa é privada da possibilidade de construir uma estima positiva de si mesmo.

No decorrer da presente pesquisa, podemos observar a intenção de Honneth em compreender o processo de formação dos conflitos sociais. No desenvolvimento do texto ficaram expostos os critérios fundamentais que ocasionam o estopim para os embates na comunidade. A constituição desses conflitos tem por objetivo a reivindicação dos direitos que não estão sendo cumpridos. Entretanto, pontuamos que essas reivindicações devem ser baseadas em um Estado hipotético que possibilitará a compreensão real de suas demandas.

Dito isso, podemos constatar que Honneth busca em sua reatualização da teoria do reconhecimento do jovem Hegel, além das etapas necessárias para a constituição do reconhecimento, o filósofo pretende demonstrar a formação de uma eticidade que tem por critério de fundamento a necessidade continua dos movimentos sociais, das lutas. Pois, através delas o indivíduo poderá, no decorrer do processo histórico, reconstruir seus direitos denegados, seu reconhecimento social e constituir uma sociedade mais justa e também plural.

Referências bibliográficas:

ALBORNOZ, Suzana Guerra. *As esferas do reconhecimento: uma introdução a Axel Honneth*. **Cadernos de Psicologia Social do Trabalho**, São Paulo, n. 1, p. 127-143. 2011. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-37172011000100010. Acessado em: 12 jul. 2020.

ARAÚJO NETO, José Aldo Camurça de. **O Reconhecimento em Axel Honneth: Um diálogo Crítico com Hegel**. 2018. 189 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2018. Disponível em: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/30679>. Acessado em: 23 mar. 2019.

CESCO, Marcelo L. **Reconhecimento em Axel Honneth**. 2015. 80 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Humanas e da Educação, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/soc/v15n33/v15n33a02.pdf>. Acessado em: 23 mar. 2019.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **O Sistema da vida ética**. Lisboa: Edições 70, 1991.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Sobre As Maneiras Científicas de Tratar o Direito Natural**. Tradução. Agemir Bavaresco e Sérgio B. Christino. São Paulo: Loyola, 2007.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Esfera Pública, 2007.

NOBRE, Marcos. Luta por reconhecimento: Axel Honneth e a teoria crítica. In: HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003. p. 7-19

RICOEUR, Paul. **Percursos do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.

SAAVEDRA, Giovani Agostini. A teoria crítica de Axel Honneth. In: SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007. p. 95-111.

SAAVEDRA, Giovani Agostini; SOBOTKA, Emil Albert. *Introdução à teoria do reconhecimento de Axel Honneth*. **Civitas**, Porto Alegre, n. 1, p. 9-18, 2008. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/4319>. Acessado em: 12 mar. 2019.

SILVA, José Claudio de Sousa da; Feitosa, Cléa Rocha de Sousa. *A importância da afetividade na construção da autoestima no desenvolvimento da criança com surdez*. **Semana Universitária da UECE XXIV**, Fortaleza, p.1-4, 2019. Disponível em: <<https://semanauniversitaria.uece.br/anais/inicioSistema.jsf?ano=2019&titulo=XXI V%2BSemana%2BUniversit%25C3%25A1ria&id=14>>. Acessado em: 24 mar. 2019

SOUZA, Jessé; MATTOS, Patrícia (Orgs.). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Annablume, 2007.

WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. Teoria crítica, teoria da justiça e a reatualização de Hegel. In: HONNETH, Axel. **Sofrimento de indeterminação: uma reatualização da Filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007. p. 7- 44.

NEUTRALIZAÇÃO EM AGAMBEN

Diego Guimarães*

Resumo: Este artigo investiga o conceito de neutralização na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben. Trata-se de, com tal conceito, aprofundar-se na compreensão dos conceitos agambenianos de inoperosidade e de potência destituente. Para tanto, inicia-se com uma contraposição entre a neutralização e a destruição. Na sequência, persegue-se tal distinção em obras de Agamben e analisa-se neste trajeto, entre outros elementos, os vínculos existentes entre os conceitos de *katargein*, *Aufheben*, *désouvement* e inoperosidade. Destaca-se que a destruição visa destruir um dispositivo específico de governo da vida, enquanto que a neutralização visa desativar a própria estratégia dos dispositivos.

Palavras-chave: Agamben. Destruição. Inoperosidade. *Katargein*. Neutralização.

NEUTRALIZATION IN AGAMBEN

Abstract: This article investigates the concept of neutralization in the work of the Italian philosopher Giorgio Agamben. Its about, with such a concept, to deepen the understanding of the Agambenian concepts of inoperosity and of destitute power. To this end, it begins with a contrast between neutralization and destruction. In sequence, such distinction is pursued in Agamben's works, and this path analyzes, among other elements, the existing links between the concepts of *katargein*, *Aufheben*, *désouvement* and inoperosity. It is noteworthy that destruction aims at destroying a specific apparatus of governing life, while neutralization aims at disabling the apparatus' own strategy.

Keywords: Agamben. Destruction. Inoperosity. *Katargein*. Neutralization.

A inoperosidade e a potência destituente podem ser melhor compreendidas, na obra de Agamben, por meio do conceito de neutralização, bem como da relação deste com o conceito de destruição. Essa destruição que está em questão aqui se relaciona à tradição anárquica, sobretudo ao anarquismo clássico, na medida em que envolve dar fim àquilo que ela resiste; podemos dizer que tal destruição visa destruir um dispositivo de governo da vida. Agamben chama de dispositivo tudo o que tem a capacidade de capturar e controlar os gestos, as condutas e as opiniões dos seres viventes, mediando todos os aspectos da vida e mantendo os viventes separados de experiências que poderiam ser vividas diretamente. À primeira vista, a destruição parece ser mais radical do que a neutralização, pois destruir soa mais impactante do que neutralizar, mas não é

* Graduado em Filosofia (UFMG, 2010-2012). Mestre em Filosofia (UFOP, 2013-2015). Doutor em Filosofia (UFPB 2015-2019). Professor de Filosofia na SEECT/PB. E-mail: diegoguimafil@gmail.com.

o caso. Enquanto a destruição visa um dispositivo específico, que limita um determinado aspecto da vida, a neutralização visa desativar a própria estratégia dos dispositivos de modo geral, ou seja, ela tem o objetivo de liberar o uso que os dispositivos de governo capturam.

Cabe ressaltarmos, já de início, que a neutralização não deve ser confundida com “ficar em cima do muro”, ficar passivo ou simplesmente fugir; ao invés de passividade, ela é uma atividade pertencente ao campo dos gestos. Assim, neutralizar não é “ficar em cima do muro”, isto é, adquirir uma posição neutra, mas é desativar os dispositivos visando, ao mesmo tempo, a impossibilidade de outro dispositivo colocar-se no lugar daquele que foi neutralizado.

A ideia de destruição é comum no anarquismo clássico, sobretudo em Bakunin, que tomava a destruição como algo necessário à criação, como uma condição para a criação de uma condição mais autêntica de vida para as pessoas. Em *História das ideias e movimentos anarquistas*, George Woodcock destaca “um tom genuinamente bakuniano no estilo apocalíptico e na importância que atribui à destruição, como prelúdio necessário à criação” (2014, p. 167). Recorrendo à obra *Reação na Alemanha*, de Bakunin, Woodcock cita uma das passagens mais conhecidas do anarquista russo: “Confiemos no eterno espírito que destrói e aniquila apenas porque é a inexplorada e eternamente criativa origem de toda a vida. A ânsia de destruir é também uma ânsia criativa” (BAKUNIN apud WOODCOCK, 2014, p. 168).

A distinção que nos propomos a analisar, entre neutralização e destruição, é uma questão que também podemos encontrar em Agamben, com vista à potência destituente. Para analisarmos o conceito de neutralização na obra de Agamben, em sua proximidade com o pós-anarquismo, iniciaremos pela obra *O tempo que resta*, relevante sobretudo no que diz respeito aos conceitos de neutralização, nulificação, vocação, uso, como-não, tempo-do-agora e *katargein*. Esta obra é resultado de um seminário, ministrado por Agamben, que visou o estudo da condição messiânica a partir das *Cartas* de Paulo, desenvolvido, especificamente, com base no primeiro versículo da *Carta* intitulada *Carta aos Romanos*:

O nosso seminário não se propõe enfrentar o problema cristológico, mas, mais modesta e mais filosoficamente, compreender o significado da palavra *christós*, ou seja, “messias”. O que significa viver no

messias, o que é a vida messiânica? E qual é a estrutura do tempo messiânico? Essas perguntas que são as perguntas de Paulo, devem ser também as nossas (AGAMBEN, 2016, p. 30).

Klesis (vocação/chamado) tem um significado técnico essencial para a definição da vida messiânica. Pergunta Agamben, o que significa a frase “Cada um permaneça no chamamento em que foi chamado”. Num primeiro momento, poderíamos pensar que há um conteúdo específico do chamado messiânico, o que Agamben se preocupa em mostrar que não é o caso. Há, no chamado e na vocação messiânica um deslocamento de toda condição humana, de modo que a vocação não tem nenhum conteúdo específico: “A vocação messiânica não tem, no entanto, nenhum conteúdo específico: ela não é senão uma retomada das mesmas condições factícias ou jurídicas *nas quais* ou *tais quais* alguém é chamado” (AGAMBEN, 2016, p. 36). Há, no movimento de retomada das condições factícias humanas, uma nulificação de toda condição. Tal nulificação é retomada e cumprimento. O chamado messiânico é *chamado do chamado* e coloca toda condição em questão no mesmo ato em que a ela adere.

Agamben afirma que talvez a definição mais rigorosa da vida messiânica, encontrada nas *Cartas*, se dê através do *como não* (*hos me*) paulino: “[...] os que choram como não choradores e os que têm alegria como não tendo alegria e os compradores como não detentores e os usuários do mundo como não abusadores” (1 *Cor* 7, 29-32 apud AGAMBEN, 2016, p. 37). O *como não*, então, significa colocar em questão uma condição no mesmo instante em que a ela adere, ou uma obra no mesmo momento em que a realiza, uma atividade juntamente à sua realização. Levar ao cumprimento no sentido de desfazer, fazer o caminho inverso, já voltar do ato à potência, expondo-a. Este *não* remete a uma potência para aderir a qualquer condição e que seria, no fim das contas, a vocação humana por excelência: vocação da vocação, vocação que chama a nada e em direção a nenhum lugar.

De modo geral, em *O tempo que resta* está em questão uma análise da estrutura do tempo messiânico, o que o autor desenvolve a partir do conceito de *kletós* e da forma derivada *klesis*: “chamado”, “vocação”, “como” (cf. AGAMBEN, 2016, p. 26). Defende o autor que tal vocação não teria um conteúdo específico e envolveria, assim, um movimento de nulificação:

Hos me, “como não”: essa é a fórmula da vida messiânica e o sentido último de *klesis*. A vocação chama a nada e em direção a nenhum lugar: por isso, ela pode coincidir com a condição factícia na qual cada um se encontra chamado; mas, exatamente por isso, ela a revoga completamente. *A vocação messiânica é a revogação de toda vocação*. Nesse sentido, ela define a única vocação que me parece aceitável. O que é, de fato, uma vocação, senão a revogação de toda concreta vocação factícia? Não se trata, naturalmente, de substituir uma vocação menos autêntica por uma mais verdadeira: em nome do que se decidiria por uma de preferência à outra? Não, a vocação chama a própria vocação, é como uma urgência que a trabalha e escava do interior, nulifica-a no próprio gesto no qual se mantém nela, habita nela. Isso – e nada menos que isso – significa ter uma vocação, viver na *klesis* messiânica (AGAMBEN, 2016, p. 37).

Este chamado do chamado pode ser tratado também como um *como* do *como*, ou seja, um *como* que expõe o *como*. Tenhamos em mente o conceito de forma-de-vida e retomemos o conceito de *como* a ele vinculado: trata-se de algo imanente ao percurso de uma vida, ou seja, ao fato de ela se dar de alguma maneira – um *como* – e manter a possibilidade de se dar de outras maneiras – permanecer com uma vivibilidade. E, além disso, trata-se neste movimento de expor o *como* no momento mesmo em que ele se dá. Em outras palavras, aderir a uma condição e colocá-la em questão no próprio ato em que se adere a ela. Dá-se, portanto, uma anulação pela vocação, uma desativação pelo *como*. Nesta via é que Agamben avalia o *como não* paulino e expõe o *qualquer* de toda condição, exibindo-a como condição qualquer, que de toda forma importa.

A nulificação messiânica que se dá por meio do *como não* está ligada perfeitamente à *klesis* e não lhe sobrevém num segundo momento e nem lhe acrescenta algo. Viver messianicamente é viver na forma do *como não*. Agamben retoma a *Carta*, lembrando que para exprimir a instância messiânica de um *como não* em toda *klesis*, Paulo utiliza a expressão *chresai*, “faz uso”. Do mesmo modo que Paulo associa ao *como não* o uso, Agamben faz uma análise seguindo essa linha e, mais uma vez, é possível perceber a relação o conceito de forma-de-vida, embora o filósofo não a exponha diretamente.

Para exprimir a instância messiânica de um *como não* em toda *klesis*, a urgência que revoca toda vocação aderindo a ela, Paulo se serve de uma expressão singular, que deu muito trabalho aos intérpretes: *chresai*, “faz uso”. [...] Uso: essa é a definição que Paulo dá da vida messiânica na forma do *como não*. Viver messianicamente significa

“usar” a *klesis*, e a *klesis* messiânica é, inversamente, algo que só se pode usar e não possuir (AGAMBEN, 2016, p. 39).

O uso é a vida no *como não*, ou a vida que se dá *como não*. Temos uma oposição entre uso e propriedade por meio do *como não*, e este aponta para a vida como uso ao invés da vida como propriedade, ou seja, a vida em imanência com a sua forma ao invés de uma forma específica externa à vida e da qual esta deve apropriar-se ou enquadrar-se. Assim, a vida como uso ao invés de propriedade quanto a toda forma que ela assuma em determinado momento, de modo que ela não possa ser separada da vida, mantendo-se, portanto, forma-de-vida.

[...] a nulificação messiânica operada pelo *hos me* está ligada perfeitamente à *klesis*, não sobrevém a ela num segundo tempo [...] nem lhe acrescenta algo. A vocação messiânica é, nesse sentido, um movimento imanente – ou, caso se queira, uma zona de absoluta indiscernibilidade entre imanência e transcendência, entre este mundo e o mundo futuro (AGAMBEN, 2016, p. 39).

Nulificar no próprio gesto significa desativar algo no instante mesmo em que o ativa. Há aqui, portanto, uma “tensão consigo mesmo na forma do *como não*”. E nela não se trata de apagar, ou de destruir, mas de fazer passar, de preparar o fim, de levar ao cumprimento e, por isso mesmo, ela é dita messiânica. Ao contrário do que poderia parecer a princípio, não há um conteúdo negativo na nulificação nem no *como não*.

Uma determinação factícia é posta em relação consigo mesma, colocada a questão sem alterar a sua forma: “tensionando cada coisa em direção a si mesma no *como não*, o messiânico não a apaga simplesmente, mas a faz passar, prepara o seu fim” (AGAMBEN, 2016, p. 38). Temos mais uma vez a ideia de cumprimento.

Agamben também relaciona o *como não* e o uso à questão da pobreza e nos franciscanos, tema que ele explora, além de em *O tempo que resta*, também na parte IV.1 da tetralogia *Homo Sacer*, intitulada *Altíssima Pobreza* (2011).

É sobre o fundo dessa concepção paulina da vocação messiânica que a reivindicação franciscana do *usus* contra a propriedade adquire todo o seu sentido. Na sua fidelidade ao princípio de altíssima *paupertas*, as correntes espirituais franciscanas não se limitavam, de fato, a recusar – contra as indicações da cúria romana – toda forma de propriedade; como tinha logo percebido a agudeza jurídica de Bártolo de Sassoferrato, que falava a propósito dos franciscanos de uma *novitas vitae*, à qual o direito civil resultava inaplicável, eles avançavam implicitamente a ideia de uma *forma vivendi* integralmente subtraída à

esfera do direito. *Usus pauper* é o nome que eles dão à relação dessa forma de vida com os bens mundanos (AGAMBEN, 2016, p. 40).

Por meio da contraposição paulina entre *usus* e *dominium*, tem-se que “permanecer no chamado na forma do como não significa jamais fazer de objeto de propriedade, mas só de uso” (AGAMBEN, 2016, p. 40). Nesse sentido, Agamben aponta que não se trata no *como não* de um conteúdo apenas negativo, mas de uma desapropriação de toda condição.

É significativo, para compreender a neutralização e a inoperosidade que ela explicita, o percurso de Agamben acerca do significado de *ergos* e de *argos*, sobre os quais deteremos nossas atenções agora. Tais termos se relacionam com a origem do termo *katargein* que, como veremos, segundo Agamben pode ser traduzido, justamente, por inoperosidade.

[...] Paulo se serve constantemente de um verbo sobre o qual deveremos deter-nos um pouco, porque me ocorreu, a propósito, fazer uma descoberta, para um filósofo, no mínimo surpreendente. Trata-se do verbo *katargeo*, um verdadeiro termo-chave do vocabulário messiânico paulino (das 27 ocorrências no Novo Testamento, 26 estão nas *Cartas!*). *Katargeo* é um composto de *argeo*, que deriva por sua vez do adjetivo *argos*, que significa “inoperante, não-em-obra (*a-ergos*), inativo”. O composto, então, quer dizer “torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia” [...] (AGAMBEN, 2016, p. 113-114).

Assim, vamos de encontro ao significado que temos visto para a inoperosidade (bem como para potência e gesto a ela relacionados) : desativação, neutralização. Agamben segue desenvolvendo o termo com vista ao seu conceito de inoperosidade e termos relacionados, passando pela oposição entre neutralização e destruição, e dando ênfase ao fato de a inoperosidade e a neutralização não significarem destruir e nem aniquilar.

Antes de tudo, uma consideração de caráter geral sobre o significado do termo. Como vimos, esse termo [...] não significa, como se lê frequentemente nas traduções modernas, “aniquilar, destruir” – ou, ainda pior, num léxico recente, “fazer perecer”: “o criador, além do seu potente *assim seja!*, pronuncia também o seu potente *pereça!* [*katargeo*, correspondente negativo de *poieo*]” (AGAMBEN, 2016, p. 114).

O termo *katargein* vai de encontro ao *como não*, à vocação messiânica e à nulificação. Ao analisar como o termo costuma ser traduzido, Agamben expõe

elementos importantes à nossa investigação sobre a distinção entre neutralização e destruição.

O filósofo aponta ter averiguado 26 ocorrências do termo nas *Cartas*, para destacar a relevância deste conceito nelas, e a partir delas averigua as traduções costumeiras do termo. Considera a tradução de Jerônimo por esvaziar como prudente e critica as traduções modernas que o traduzem por “aniquilar, fazer perecer”. Considera-se, nesse caso, *katargeo* como o correspondente negativo de *poieo*, assim traduzindo-o por fazer perecer; contudo, diz Agamben, é evidente o erro nessa tradução, pois o correspondente positivo de *katargeo* não é *poieo*, mas *energeo*, coloco em obra, ativo; a investigação do termo destaca a relação potência e ato, *dynamis* e *energeia*.

Como também o mais elementar conhecimento do grego deveria ter ensinado, o correspondente positivo de *katargeo* não é *poieo*, mas *energeo*, coloco em obra, ativo. Tanto mais que é o próprio Paulo que joga com essa correspondência numa passagem significativa, com a qual podemos começar a nossa exemplificação: “Quando estávamos na carne, as paixões do pecado estavam colocadas em ato [*energeito*] através da lei nos nossos membros para levar frutos à morte; agora, ao contrário, fomos des-ativados [*katergethemen*, “tornados inoperosos”] em relação à lei” (*Rm* 7,5-6) (AGAMBEN, 2016, p. 114-115).

Na sequência, seguindo a mesma linha de aproximação com a relação potência e ato, Agamben aborda o sentido de fraqueza vinculado à potência:

Como a oposição etimológica com *energeo* mostra claramente, *katargeo* indica o fazer sair da *energia*, do ato (na voz passiva, o não ser mais em ato, o estar suspenso). Paulo – como vimos – conhece perfeitamente a relação opositiva tipicamente grega *dynamis/energia*, potência/ato, com a qual joga várias vezes. Nessa relação, o messiânico opera uma inversão análoga àquela que, segundo Scholem, caracteriza o *waw* conversivo: assim como, por efeito deste, o inacabado torna-se acabado e o acabado inacabado, do mesmo modo, aqui, a potência passa ao ato e alcança o seu *telos* não na forma da força e do *ergon*, mas naquela da *astheneia*, da fraqueza (AGAMBEN, 2016, p. 114-115).

A oposição entre potência e ato é geralmente utilizada por Agamben como ponto de partida para investigar a potência-de-não e a inoperosidade. *Katargein* indica sair da energia, do ato. Assim, se de um lado temos colocar em obra (ativar), por outro lado temos sair da obra em direção à potência (desativar, desobrar), ou seja, uma inversão da obra (inversão messiânica). Esta inversão da relação potência-ato não significa

prevalecer o contrário, mas percorrer ambos os sentidos, de um ao outro e de outro ao um: neutralizar.

Como devemos entender o *telos* de uma potência que se realiza na fraqueza? A filosofia grega conhecia o princípio segundo o qual privação (*steresis*) e impotência (*adynamia*) são, de algum modo, uma espécie de potência (“toda coisa é potente ou através do ter alguma coisa ou pela privação dessa mesma coisa”, *Metafísica* 1019b, 9-10; “toda potência é impotência em relação ao mesmo e segundo o mesmo” (*ibid.*, 1046a, 32). Para Paulo, a potência messiânica não se esgota no seu *ergon*, mas permanece nele potente na forma da fraqueza. A *dynamis* messiânica é, nesse sentido, constitutivamente “fraca” – mas é precisamente através de sua fraqueza que pode exercitar os seus efeitos [...] (AGAMBEN, 2016, p. 115).

Significa, então, que a potência não se realiza no ato, na obra, mas no que seria a sua fraqueza, a impotência e a privação. O *katargein* (a inoperosidade) é, nesse sentido, exercício da privação, exercício da impotência.

A inversão messiânica da relação potência-ato tem também um outro aspecto. Como a potência messiânica se realiza e age na forma da fraqueza, ela tem efeito sobre a esfera da lei e das suas obras não simplesmente negando-as ou aniquilando-as, mas desativando-as, tornando-as inoperantes, não-mais-em-obra. Esse é o sentido do verbo *katargeo*: assim como, no *nomos*, a potência da promessa foi transposta em obras e em preceitos obrigatórios, de modo correspondente, agora, o messiânico torna essas obras inoperantes, as restitui à potência na forma da inoperosidade e da inefetividade. O messiânico não é a destruição, mas a desativação e a inexecutabilidade da lei (AGAMBEN, 2016, p. 115-116).

Destruir tem como sinônimos negar, aniquilar, anular, abolir; por sua vez, a neutralização (e a inoperosidade) tem como sinônimos desativar, tornar não-mais-em-obra, nulificar, levar ao cumprimento. “O que é desativado, obrigado a sair da energia, não é, por isso, anulado, mas conservado e mantido firme para o seu cumprimento. [...] A *katargesis* messiânica não abole simplesmente, mas conserva e leva ao cumprimento” (AGAMBEN, 2016, p. 116-117). Em resumo, a neutralização é desativação e cumprimento.

Para analisar o significado desse cumprimento, Agamben recorre à tradução do verbo *katargein*, na modernidade, por *Aufheben*.

Nesse ponto devo lhes falar da descoberta à qual havia acenado a propósito da vida póstuma do verbo *katargein* em âmbito filosófico. Qual é, de fato, o termo com o qual Lutero traduz o verbo paulino tanto em *Rm 3,31* quanto na maior parte das ocorrências no texto das *Cartas? Aufheben* – isto é, exatamente a palavra sobre cujo duplo significado (“abolir” e “conservar”) Hegel funda a sua dialética. Uma análise do léxico luterano mostra que Lutero é consciente do duplo significado do verbo, que antes dele é testemunhado, mas não é frequente, e que é, portanto, com toda probabilidade, através da tradução das cartas paulinas que o termo adquiriu a fisionomia particular que Hegel devia apreender e desenvolver. É porque foi usado para traduzir o gesto antinômico da *katargesis* paulina [...]. Se a genealogia da *Aufhebung* aqui proposta for correta, então não somente o pensamento hegeliano, mas toda a modernidade – entendendo com esse termo a época que está sob o signo da *Aufhebung* dialética – está empenhada num corpo a corpo hermenêutico com o messiânico, no sentido de que todos os seus conceitos decisivos são interpretações e secularizações mais ou menos conscientes de um tema messiânico (AGAMBEN, 2016, p. 117).

Aufheben tem tanto o sentido de “abolir” quanto o de “conservar”, o que caracterizaria algo genuinamente messiânico: um gesto que abole ao mesmo tempo em que conserva. Contudo, o sentido que Agamben dá ao *katargein* não coincide completamente com o sentido dado por Hegel ao *Aufheben*. Se, por um lado, “pressuposto da *Aufhebung* é que aquilo que é removido não seja completamente anulado, mas de algum modo, persista e possa, assim, ser conservado” (AGAMBEN, 2016, p. 118), por outro não há no *katargein* (enquanto vinculado à inoperosidade) o sentido de ascensão contido no termo hegeliano.

Aqui o problema da *Aufhebung* mostra a sua conexão – e, ao mesmo tempo, a sua diferença – com o problema do tempo messiânico. Também o tempo messiânico – enquanto tempo operativo – introduz no tempo representado uma desconexão e um atraso, mas este não pode ser acrescentado ao tempo como um suplemento ou uma dilação infinita. Ao contrário, o messiânico – a inapreensibilidade do “agora” – é precisamente o hiato pelo qual é possível apreender o tempo, cumprir e fazer findar a nossa representação do tempo (AGAMBEN, 2016, p. 118).

Em Hegel, *Aufheben* pode ser traduzido por supracumir e tem três sentidos relacionados entre si: 1) levantar, sustentar, erguer, levantar; 2) anular, abolir, destruir, revogar, suspender; 3) conservar, poupar, preservar. Em síntese, elevar, anular e

conservar. Ao elevar, à elevação, vincula-se a ideia de ascensão. Diferentemente do conceito de *Aufheben* em Hegel, para Agamben no *katargein* não há suplemento a ser acrescentado ao tempo, ou seja, não há superação e ascensão, mas cumprimento. Conserva-se no cumprimento, não para a ascensão.

Na *katárgesis* messiânica, a *Torá* tornada inoperosa não é tomada num diferimento e numa demora infinita – ela encontra, antes, o seu *pléroma*. Em Hegel, uma exigência genuinamente messiânica reemerge no problema do *pléroma* dos tempos e do fim da história. Mas o *plerom - eles* é pensado por Hegel não como a relação de cada instante com o messias, mas como o resultado último de um processo global. Os intérpretes franceses de Hegel [...] partem, assim, da convicção de que “a filosofia hegeliana, o “sistema” somente são possíveis se a história fosse finita; se não existisse mais porvir e o tempo pudesse deter-se” (Koyré). Mas - como é evidente em Kojève, eles terminam por achatar o messiânico sobre o escatológico, identificando o problema do tempo messiânico com aquele da pós-história. Que o conceito de *désouvement* – que é uma boa tradução do *katargéin* paulino – faça a sua primeira aparição na filosofia do século XX justamente em Kojève, para definir a condição do homem pós-histórico, o *voyou dés'uvré* como “*sabbat* do homem” (Kojève, 1952, p. 396) depois do fim da história, prova suficientemente que a conexão com o tema messiânico não está aqui, todavia, ainda totalmente neutralizada (AGAMBEN, 2016, p. 118).

Désouvement, inoperosidade e *katargein* se entrelaçam. Para uma genealogia do conceito de inoperosidade em Agamben, podemos iniciar pela obra *A comunidade que vem* (2013), momento em que o filósofo desloca o teor das discussões sobre o conceito de comunidade que na época da obra estava em jogo. O debate sobre o tema foi reiniciado na década de 80 com um ensaio de Jean-Luc Nancy pensando a comunidade com recurso ao conceito de *désœuvrement* (inoperância). Tal como trabalhado por Nancy, o conceito se insere em um uso do termo que se inicia nos comentários de Kojève, em *Les romans de la sagesse* (1952), a três romances de Queneau (*Pierrot mon ami*, de 1942, *Loin de Rueil*, de 1944, e *Le Dimanche de la vie*, de 1952), nos quais há a figura do malandro inoperante. Partindo deste tipo de personagem e da leitura que Kojève faz deles, o termo passa a significar principalmente *ausência de obra*, o gesto inverso ao de operar. Na sequência, o conceito será utilizado por Bataille, Blanchot e Nancy, nesta ordem e cada um deles fazendo referência ao anterior, culminando em um debate sobre a comunidade e a inoperância na década de 80, a partir do ensaio de Nancy publicado na revista *Aléa*, *La communauté désœuvrée* (1983). Este, por sua vez, leva a

uma incursão de Blanchot na querela com a obra *La communauté inavouable* (1983), no qual dialoga com Nancy, que amplia seu ensaio e o publica em livro em 1986. A perspectiva de todos eles é a de recusar uma comunidade positiva fundada sobre a realização ou sobre a participação em um pressuposto comum, contraponto a ela uma comunidade negativa que não poderia de forma alguma ser transformada em uma obra comum. Contra esta ideia de comunidade negativa, Agamben entra na questão com o seu livro *A comunidade que vem* (2013), cujo objetivo é desenvolver o conceito de *désœuvrement* sob uma nova perspectiva, a qual resultará no conceito de *inoperosità* (inoperosidade).

A inoperatividade/inoperância (*désœuvrement*) significa uma ausência de operação e de obra, ou seja, é o inverso de operar. Ela nega uma operatividade, que diz respeito a um pressuposto comum e a uma tarefa ou vocação propriamente humana. A inoperatividade nega, portanto, a existência de uma obra ou de um pressuposto comum. O termo *obra* diz respeito a qualquer ação, atividade ou realização humana; assim, ela é pensada tanto como uma obra produzida quanto no sentido de uma operação específica ou de um obrar específico. Tendo destacado essas diferenças entre a operatividade (operação/obra) e a inoperatividade (ausência de operação/ausência de obra), podemos debruçar-nos mais sobre a inoperosidade.

A inoperosidade não é nem obra e nem ausência de obra, mas a obra como uso ao invés de como uma propriedade. Trata-se, então, não de uma ausência de atividade, mas de uma atividade sem propriedade e sem finalidade, que remete à própria possibilidade de obra, ou seja, a uma potência para uso; deste modo, ela deixa a obra em contato com a ausência de obra. Portanto, a inoperosidade difere-se da inoperatividade/inoperância ao dar um emprego à ausência de obra, ao exercitar a potência para uso, restituindo-a às obras.

Para Agamben, mais do que ausência de obra, o conceito de inoperosidade significa a obra como uso ao invés de como propriedade, nomeando assim uma operação que desativa e torna obra e produções inoperosas, abrindo-as para um novo uso possível. Enquanto no sentido clássico *désœuvrement* indica uma ausência de obra, a inoperosidade trata de um emprego dessa ausência de obra, uma privação de obra que a expõe como uso (deixando obra em contato com ausência de obra).

Tudo depende aqui do que se entende por “inoperância”. Esta não pode ser nem a simples ausência de obra nem (como em Bataille) uma forma soberana e sem emprego da negatividade. O único modo coerente de compreender a inoperosidade [inoperosità] seria o de pensá-la como um modo de existência genérica da potência, que não se esgota [...] em um *transitus de potentia ad actum* (AGAMBEN, 2002, p. 71).

A inoperosidade consiste em uma existência genérica da potência, que não se resume a um trânsito rumo a um fim, mas que se configura, ao invés, como um meio sem fim, de modo que ela sai da lógica da finalidade e da propriedade para a da medialidade. Não se trata de uma ausência de atividade, mas de uma atividade sem propriedade e sem finalidade. A potência para tal atividade é o que Agamben chama de potência destituente.

A proximidade entre potência destituente e o que, no decurso da investigação, denominamos com o termo inoperosidade aqui se mostra com clareza. Em ambas está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente (AGAMBEN, 2017b, p. 305).

A inoperosidade é a dimensão do uso, e a potência destituente é a possibilidade de levar esse uso ao mundo. Ela pode ser iluminada através da contraposição com a relação entre o poder constituinte e o poder constituído. O poder constituinte é aquele que funda algo (regra, norma, ordem), enquanto que o poder constituído é aquele que mantém algo (uma regra, norma ou ordem vigente), recorrendo ao poder constituinte como o seu fundamento. De modo geral são duas as teses mais comuns sobre a relação entre poder constituinte e poder constituído: uma que defende que o poder constituinte não pode ser condicionado de nenhuma maneira e que ele se mantém externo a todo poder constituído; outra que defende a tese contrária, que reduz o poder constituinte a um poder de revisão previsto no que foi constituído. Ainda que o poder constituinte pareça mais nobre, qualquer uma das duas teses o mantém em relação com o poder constituído. Uma potência destituente, ao contrário destes, não coloca e nem mantém nada, escapando, portanto, do círculo vicioso entre poder constituinte e poder constituído.

Chamamos de destituente uma potência capaz de abandonar toda vez as relações ontológico-políticas para que apareça entre seus elementos

um contato. O contato não é um ponto de tangência nem um *quid* ou uma substância em que os dois elementos se comunicam: ele é definido unicamente por uma ausência de representação, só por uma cesura. Onde uma relação é destituída e interrompida, seus elementos estarão em contato, pois é mostrada entre eles a ausência de qualquer relação. Assim, no momento em que uma potência destituída exibe a nulidade do vínculo que tinha a pretensão de mantê-los juntos, vida nua e poder soberano, anomia e *nomos*, poder constituinte e poder constituído se mostram em contato sem relação nenhuma; por isso mesmo, o que havia sido cindido de si e capturado na exceção – a vida, a anomia, a potência anárquica – agora aparece em sua forma livre e não provada (AGAMBEN, 2017b, p. 305).

O *désouvement* pode ser traduzido também por desobrar, fazer o caminho inverso da obra. Outro caminho para destacar o seu significado é recorrendo à ideia de descreir, que Agamben utiliza tanto em *O tempo que resta* (2016), como em *Criação e anarquia* (2017a).

Messiânica e fraca é aquela potência de dizer que, mantendo-se próxima da palavras, excede não somente todo dito, mas também o próprio ato de dizer, o próprio poder performativo da linguagem. Ela é aquele resto de potência que não se exaure no ato, mas se conserva todas as vezes e permanece nele. Se esse resto de potência é, nesse sentido, fraco, se não pode ser acumulado em um saber ou em um dogma, nem se impor como direito, ele não é, porém, nem passivo nem inerte: ao contrário, ele age precisamente através da sua fraqueza, tornando inoperosa a palavra da lei, descreindo e depondo os estados de fato ou de direito – isto é, tornando-se capaz de fazer uso deles livremente. O *katargéin* e o *chresthai* são o ato de uma potência que sempre que se cumpre na fraqueza. Que essa potência encontre, no entanto, na fraqueza o seu próprio *telos* significa que ela não permanece simplesmente suspensa em um diferimento infinito – ao contrário, voltando-se para si mesma, ela cumpre e desativa o próprio excesso do significar sobre todo significado, extingue as línguas e, desse modo, testemunha aquilo que, inexpresso e insignificante, permanece no uso para sempre próximo da palavra (AGAMBEN, 2016, p. 155).

Descreir ilumina o sentido de desobrar como inversão: não destruir a obra (destruir o que foi criado ou realizado), mas levá-la de volta à potência que a criou e, só assim, torná-la cumprida. Descreir no mesmo instante de criar, obrar no mesmo instante de desobrar, caracteriza o gesto inoperoso, o gesto de anarquia.

Em *O que é um dispositivo?* também há uma crítica à destruição, embora o termo neutralização não apareça diretamente. Quanto aos dispositivos, Agamben afirma

que não se trata simplesmente de destruí-los nem de encontrar uma forma de utilizá-los de modo correto, mas de, por meio do contradispositivo da profanação, restituir ao uso comum aquilo que foi dividido e separado pelos dispositivos.

Não seria provavelmente errado definir a fase extrema do desenvolvimento capitalista que estamos vivendo como uma gigantesca acumulação e proliferação de dispositivos. Certamente, desde que apareceu o *homo sapiens* havia dispositivos, mas dir-se-ia que hoje não haveria um só instante na vida dos indivíduos que não seja modelado, contaminado ou controlado por algum dispositivo. De que modo, então, podemos fazer frente a esta situação, qual a estratégia que devemos seguir no nosso cotidiano corpo a corpo com os dispositivos? Não se trata simplesmente de destruí-los, nem, como sugerem alguns ingênuos, de usá-los de modo correto. [...] O dispositivo que realiza e regula a separação é o sacrifício: por meio de uma série de rituais minuciosos, diversos segundo a variedade de culturas [...] o sacrifício sanciona em cada caso a passagem de alguma coisa do profano para o sagrado, da esfera humana à divina. Mas aquilo que foi ritualmente separado pode ser restituído pelo rito à esfera profana. A profanação é o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício tinha separado e dividido (AGAMBEN, 2009, p. 42-45).

No ensaio *Elogio da profanação*, integrante do livro *Profanações* (2007), Agamben trata a profanação pela mesma via, isto é, como um contradispositivo à separação operada pelos dispositivos, mas, desta vez, já utiliza o conceito de neutralização:

Profanar significa abrir a possibilidade de uma forma especial de negligência, que ignora a separação, ou melhor, faz dela um uso particular. [...] A passagem do sagrado ao profano pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incrogente do sagrado. Trata-se do jogo. [...] Fazer com que o jogo volte à sua vocação puramente profana é uma tarefa política. É preciso, nesse sentido, fazer uma distinção entre secularização e profanação. A secularização é uma forma de remoção que mantém intactas as forças, que se restringe a deslocar de um lugar ao outro. Assim, a secularização política de conceitos teológicos (a transcendência de Deus como paradigma de poder soberano) limita-se a transmutar a monarquia celeste em monarquia terrena, deixando, porém, intacto o seu poder. A profanação implica, por sua vez, uma neutralização daquilo que profana. Depois de ter sido profanado, o que estava indisponível e separado perde a sua aura e acaba restituído ao uso. Ambas as operações são políticas, mas a primeira tem a ver com o exercício do poder, o que é assegurado remetendo-o a um modelo sagrado; a segunda desativa os dispositivos de poder e devolve ao uso

comum os espaços que ele havia confiscado” (AGAMBEN, 2007, p. 66-68)

Ainda em *Elogio da profanação*, Agamben explicita o conceito de contradispositivo e de profanação recorrendo à ideia de jogar e de brincar, tomadas da perspectiva de uso e reuso que as crianças fazem durante uma brincadeira e de jogos criados a partir da reutilização de uma prática que em dado momento tinha outro significado:

A passagem do sagrado ao profano pode acontecer também por meio de um uso (ou melhor, de um reuso) totalmente incongruente do sagrado. Trata-se do jogo. Sabe-se que as esferas do sagrado e do jogo estão estreitamente vinculadas. [...] Isso significa que o jogo libera e desvia a humanidade da esfera do sagrado, mas sem a abolir simplesmente. O uso a que o sagrado é devolvido é um uso especial, que não coincide com o consumo utilitarista. Assim, a "profanação" do jogo não tem a ver apenas com a esfera religiosa. As crianças, que brincam com qualquer bugiganga que lhes caia nas mãos, transformam em brinquedo também o que pertence à esfera da economia, da guerra, do direito e das outras atividades que estamos acostumados a considerar sérias. [...] Da mesma forma que a religião não mais observada, mas jogada, abre a porta para o uso, assim também as potências da economia, do direito e da política, desativadas em jogo, tornam-se a porta de uma nova felicidade (AGAMBEN, 2007, p. 66-67).

Ao final da tetralogia *Homo Sacer*, em *O uso dos corpos* (2017b), Agamben retoma, de *O tempo que resta* (2016), o termo *katargein* em contato com a oposição entre destruição e neutralização, também em relação explícita com o conceito de inoperosidade, então com contornos finais dados pelo autor.

A proximidade entre potência destituente e o que, no decurso da investigação, denominamos com o termo “inoperosidade” aqui se mostra com clareza. Em ambas, está em questão a capacidade de desativar e tornar algo inoperante – um poder, uma função, uma operação humana – sem simplesmente o destruir, mas libertando as potencialidades que nele haviam ficado não atuadas a fim de permitir, dessa maneira, um uso diferente. Exemplo dessa estratégia destituente, não destrutiva nem constituinte, é a de Paulo frente a lei. Paulo expressa a relação entre o messias e a lei com o verbo *katargein*, que significa “tornar inoperante” (*argos*), “desativar”. [...] As traduções usuais desse verbo, “destruir”, “anular”, não são corretas [...]. Lutero, com uma intuição cujo alcance não passava despercebida a Hegel, traduz *katargein* como *aufheben*, ou seja, um verbo que significa tanto “abolir” quanto “conservar”. Em todo caso, para Paulo certamente não se trata de destruir a lei, que é “santa e justa”, mas de desativar sua

ação com respeito ao pecado, porque é por meio da lei que os homens conhecem pecado e desejo. [...] É essa operabilidade da lei que a fé messiânica neutraliza e torna inoperante, sem por isso abolir a lei (AGAMBEN, 2017b, p. 305).

Conclusão:

Para explicitar os conceitos de inoperosidade e potência destituente, realizamos uma investigação sobre o conceito de neutralização em Agamben, relacionando-o com o conceito de destruição. Como vimos, tal destruição visa destruir um dispositivo específico de governo da vida, enquanto que a neutralização visa desativar a própria estratégia dos dispositivos de modo geral; assim, por meio desse conceito explicita-se que a inoperosidade não envolve aderir a qualquer condição, mas que ela expõe, ao invés, a ausência de qualquer condição necessária; indica também que a inoperosidade envolve uma neutralização que se dá no próprio gesto, isto é, envolve desativar algo no mesmo instante em que o ativa; além disso, evidência-se que desativar visa deixar algo disponível para um novo uso, restituindo ao uso comum aquilo que foi dividido e separado pelos dispositivos de governo da vida.

Referências

- AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Tradução de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- AGAMBEN, G. **Creazione e anarchia**. Vicenza: Neri Pozza, 2017a.
- AGAMBEN, G. **O poder soberano e a vida nua**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- AGAMBEN, G. O que é um dispositivo? In: **O que é o contemporâneo e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Honesko. Chapecó: Argos, 2009.
- AGAMBEN, G. **O tempo que resta: um comentário à Carta aos Romanos**. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- AGAMBEN, G. **O uso dos corpos**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017b.
- AGAMBEN, G. **Profanações**. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BLANCHOT, M. **La communauté inavouable**. Paris: Éditions de Minuit, 1983.
- NANCY, Jean-Luc. **La communauté désouvrée**. Paris: Christian Bourgois, 1986.

WOODCOCK, G. **História das ideias e movimentos anarquistas**. Tradução de Júlia Tettamanzy. Porto Alegre: L&PM, 2014.

DA LIBERAÇÃO DO DESEJO AO LIVRE DESEJAR

Elisa Souza de Oliveira*

Resumo: O presente artigo pretende discutir o problema da liberdade do desejo na filosofia de Nietzsche a partir da oposição entre “liberdade de” e “liberdade para”, presente na sua obra trágica *Assim falava Zaratustra*. Buscaremos contrapor a tradição ocidental em seu pensamento de liberdade de caráter transitivo a uma proposição de liberdade intransitiva, conjugada a possibilidade humana criadora e afirmativa. Como forma de explicitar a tradição ocidental do conceito de liberdade como liberação, traremos elementos da psicanálise freudiana como paradigma para pensar a contemporaneidade, em especial a idéia de desejo associada a técnicas psíquicas de repreensão e de liberdade do desejo pelo relaxamento desse aprisionamento. O contraponto nietzschiano mostra que o desejo precisa ser desculpabilizado.

Palavras-chave: Desejo; Liberdade; Nietzsche; Freud.

FROM THE LIBERATION OF DESIRE TO DESIRE FREE

Abstract: This article aims to discuss the problem of freedom in Nietzsche's philosophy from the opposition between “freedom from” and “freedom to” present in his tragic work. Thus spoke Zarathustra. The problem posed by the German philosopher seeks, from his diagnosis of the death of God, to expose the Western tradition in his thought of freedom in its character of transitivity to a proposition of intransitive freedom, combined with the creative and affirmative possibility. As a way of explaining the western traditionality of the concept of freedom as liberation, we will bring elements of Freudian psychoanalysis as paradigmatic to think about contemporaneity, especially the idea of desire associated with psychic techniques of rebuke. The Nietzschean counterpoint shows that desire must be excused, that is, free of debt in order to be able to conjugate upwardly with the idea of creation.

Key-words: Freedom; Desire; Nietzsche; Freud.

Introdução

Buscamos aqui a possibilidade de discutir o tema do desejo conjugado ao problema da liberdade na filosofia. Ambos têm amplo valor semântico em nossa tradição ocidental e foram tema de diversos pensadores e filósofos.

A relação entre esses termos é de tal intensidade que pensar um desejo que não seja livre parece ser uma contradição de termos, de tal forma que nossa capacidade

* Possui graduação e mestrado em psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e atualmente é aluna do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ. Rio de Janeiro, RJ, Brasil. Bolsista CAPES. E-mail: oliveiraelisa@gmail.com

desiderativa não seria ela mesma se não estivesse sob nosso poder. Por estar em nosso poder, é livre, como pressuponha pensadores como Descartes.

De forma geral, podemos contrapor duas concepções clássicas: uma liberdade positiva e uma negativa. A primeira diz respeito à possibilidade de ação em direção a um propósito, pressupondo um certo controle ou autodeterminação⁷⁹; a segunda se relaciona com a ausência de barreiras ou constrangimentos externos, isto é, liberdade é ausência (negativa no sentido de suprimir algo) ou presença (positiva no sentido da ação necessária)⁸⁰. Essa divisão, em geral se aplica às discussões de filosofia política e social na medida em que tem implicações no âmbito individual e coletivo.

Diferentemente desse pensamento tradicional que pensa a liberdade em seu caráter de liberação, ou seja, uma liberdade debitária de seu caráter transitivo, na medida em que sempre se vincula a um objeto do qual se liberou, Nietzsche apresenta a ideia de uma liberdade para, que, como veremos, se conjuga com a criação, um elemento teórico que se apresenta de modo particular no pensamento do alemão.

Como forma de explicitar essa diferença, buscaremos trabalhar a ideia de 'liberdade de' contida na psicanálise que propõe a liberação do desejo dos mecanismos de repressão (sexualidade) e a partir disso, conquistar a liberdade, findando a patologia neurótica. Em oposição a isso, veremos a expressão de uma liberdade contida no desejo inocente no profeta Zaratustra de Nietzsche no sentido de uma vida ascensional e criadora.

Assim, a psicanálise, como um saber que potencialmente encarna os elementos próprios à nossa contemporaneidade, pressupõe mecanismos internos que corroboram a ideia de desejo reprimido (e sua contraposição seria o desejo livre, no sentido de liberado, da repressão). Por outro lado, pela filosofia de Nietzsche, podemos chegar a uma liberdade que não é retirar algo que esta sob julgo, não é um mero liberar o desejo das teias repressivas, mas sim o contraponto de uma liberdade para desejar fora dos moldes objetuais.

⁷⁹ Hobbes, por exemplo, afirma que liberdade é "a ausência de todos os impedimentos à ação que não estão contidos na natureza e na qualidade intrínseca do agente" (Hobbes, Thomas, 1654 [1999], p. 38)

A proposta desse artigo é, portanto, pensar a crítica de Nietzsche à idéia de liberdade como liberação, usando a psicanálise como prática libertadora da sexualidade e do desejo, como exemplo da tradicional forma de pensar a liberdade como liberação e contrapor a isso seu conceito ampliado de liberdade do desejo conjugado a noção de criação.

1. A liberdade na tradição ocidental

Necessário, de início, é entender, ainda que de maneira breve, a semântica da liberdade na nossa tradição ocidental. A experiência de liberdade na Grécia clássica, por exemplo, tinha íntima relação com a autodeterminação e na ausência de condições limitantes. Livre é aquele que causa a si mesmo, tal como o exercício da virtude que depende de nós mesmos para exercê-las. A liberdade como autodeterminação, sem perder de vista a métrica da boa medida, é o horizonte grego no qual essa idéia floresce.

Dessa maneira, na filosofia de Platão, os elementos próprios ao homem, como, por exemplo, os apetites, juntos da alma e da razão, realizam um trabalho em prol da vida justa, em seus papéis específicos, em direção a vida justa. Caso a vida não tenha esse sentido orientador da justiça, as paixões não serão subjulgadas pela razão e o homem será escravizado pelos afetos. Liberdade nesse contexto é, portanto, autodomínio promovido pelo cultivo das virtudes a partir da libertação das tiranias das paixões.

No *Górgias* platônico, encontramos a discussão acerca do melhor bem do qual o homem pode dispor. Este bem se relaciona diretamente com a liberdade. Nesse diálogo, o discurso persuasivo encarna a possibilidade de, a partir dele, realizar o bem supremo que é a liberdade.⁸¹

Já para Aristóteles, apesar de seguir Platão acerca da importância do cultivo da vida virtuosa, a importância está nas escolhas individuais de modo que:

nas coisas em que a ação depende de nós, a não-ação também depende; e nas coisas em que podemos dizer não também podemos dizer sim. De tal forma que, se realizar uma boa ação depende de nós, também dependerá de nós não realizar má ação.⁸²

⁸¹ *Górg.*, 452d-e

⁸² *Ét. Nic.*, 1113 b 10

O homem é, portanto, a partir de deliberações sobre diferentes meios disponíveis, capaz de realizar escolhas baseadas em princípios racionais. Liberdade se relaciona a escolha entre o que tem o potencial de ser bom ou mal. Desse modo, está ao nosso alcance ser virtuoso ou cruel.

A tradição estóica e epicurista também se preocupou com o papel da liberdade na constituição da vida humana. Os estóicos e os epicuristas atribuíam o governo dos entes, inclusive a ação humana a leis ou princípios naturais. As escolhas e comportamentos humanos, apesar de sua determinação causal, possibilitavam ações autônomas, isto é, dependiam do homem. Na medida em que ocorrem através de homem, isto é, quando os fatores determinantes da ação não são circunstâncias externas que obrigam a agir de determinada forma, elas são escolhas fundamentadas na percepção das opções.

Portanto, para responsabilidade individual, a questão não é se as escolhas de alguém são determinadas (visto que elas são), mas de que maneira elas são determinadas. Os epicuristas acreditavam que poderia haver desvios nas determinações e a liberdade consistiria exatamente nesses desvios indeterminados. Uma vida considerada feliz conjuga saúde do corpo e a liberação das angústias. Dessa forma, libertar-se da dor é o caminho da liberdade de uma boa vida.

Essa breve pontuação sobre a relação dos antigos com o problema da liberdade acentua não apenas a experiência da liberdade, mas o próprio caráter existencial da encarnação do homem no mundo e suas relações constitutivas. No entanto, essa relação sofrerá ao longo do tempo profundas transformações. Enquanto classicamente o acento estava no caráter de possibilidade próprio do corpo, a partir dos medievos, o caráter se desloca para a consciência e a subjetividade. Liberdade na Grécia significava estar fora de impedimentos como a ordem de um senhor ou algum defeito físico como a paralisia e etc. Arendt (2014) assinala ainda que:

Segundo a etimologia grega, isto é, segundo a autointerpretação grega, a raiz da palavra liberdade, *eleutheia*, é *eleuthein hopós eró*, ir conforme se queira; e não resta dúvida de que a liberdade básica era entendida como liberdade de movimento. Uma pessoa era livre se

pudesse locomover-se como quisesse; o ‘eu - posso’, não o ‘eu quero’, era o critério.⁸³

Ora, com essa breve exposição, foi possível perceber que ao longo da apropriação histórica esse termo foi sofrendo transformações importantes. Podemos caracterizar a metamorfose do sentido de liberdade na forma como ela deixou de ser mero indicativo de um status político (do cidadão livre e não de escravo) e de uma experiência física (do homem saudável) e passou a ser uma palavra indicativa de uma disposição interior através da qual um homem podia sentir-se livre quando era, na verdade, um escravo.⁸⁴

Especialmente a partir de Santo Agostinho a liberdade passou a ser debitária de processos internos e conflituosos e se restringiu ao problema do livre-arbítrio. Dessa forma, liberdade e vontade se conjugaram de forma irremediável e a liberdade passou a se determinar pelas possibilidades de escolha na medida em que “querer é usar o livre-arbítrio, cuja definição sempre se confunde com a de vontade”⁸⁵

Na tradição agostiniana a vontade é, por sua natureza, um poder autodeterminante, isto é, nenhum poder externo a ela determina sua escolha, e que esse recurso é à base de sua liberdade. Posteriormente, a contribuição de Tomas de Aquino segue a tradição aristotélica de modo que, a vontade é o desejo racional de modo que não avançamos sobre o que o julgamento da razão determina como ruim. A liberdade aparece na deliberação em direção aos fins. Dessa forma, a liberdade não é qualificada com fixidez, mas se mostra dependente nos objetos e na satisfação dos fins e na avaliação interna desses elementos.

A partir da operacionalização desses elementos de uma liberdade subjetiva, a tradição sedimentou o sentido de uma liberdade que se conjuga com um objeto da qual, para se concretizar como livre é necessário livrar-se de algo, a partir do perfilamento de escolhas. Nesse sentido, o homem livre é aquele que, utilizando seu livre-arbítrio, é capaz de escolher do que deve se livrar e o que deve incorporar para que de fato se torne livre. Esse parece ser o legado tomado pelo nosso tempo.

⁸³ ARENDT, 2014, p.279-280

⁸⁴ ARENDT, 2014, p.266.

⁸⁵ GILSON, 2006, p.298

A psicanálise como paradigma da lógica da ‘liberdade de’

Vejamos o exemplo da operacionalização desse entendimento da liberdade, conforme expomos, na psicanálise, como forma de ilustrar o funcionamento desses mecanismos, a partir da problemática do desejo.

O ponto que nos interessa aqui é o processo de repressão do desejo sexual como fundador da neurose. No texto de 1908, *Moral sexual ‘civilizada’ e doença nervosa moderna*, encontramos a discussão do antagonismo entre as pulsões humanas e as exigências civilizatórias, temática muito cara à Freud e presente em muitos momentos da obra. Sua tentativa é de comprovar que a etiologia das doenças nervosas tem relação fundamental com a experiência cultural na medida em que ela opera uma “repressão nociva da vida sexual dos povos (ou classes) civilizados através da moral sexual ‘civilizada’ que os rege”⁸⁶

A hipótese da etiologia sexual das neuroses é à base da teoria psicanalítica de forma que se pode verificar “o fator sexual como o fator básico na causação das neuroses propriamente ditas”⁸⁷. A partir disso o eixo norteador do método psicanalítico será o discurso do e sobre o sexo que encarnará a verdade do desejo humano e o cerne dos conteúdos psicológicos que encarnarão os sintomas as quais Freud se debruçará.

O método psicanalítico possibilitou Freud relacionar os sintomas de distúrbios nervosos, como a histeria e a neurose obsessiva, por exemplo, à etiologia psicogênica. Dessa forma, as psicopatologias “derivam das necessidades sexuais de indivíduos insatisfeitos. (...). Portanto, todos os fatores que prejudicam a vida sexual, suprimem sua atividade ou distorcem seus fins devem também ser vistos como fatores patogênicos das psiconeuroses”⁸⁸

O viés profilático do método psicanalítico nunca esteve distante das pretensões de Freud, tanto que ele afirma: “Não podemos fugir a conclusão de que as neuroses poderiam ser evitadas se se poupasse ao ego infantil essa tarefa – isto é, se à vida sexual

⁸⁶ FREUD, vol. IX, p. 191

⁸⁷ FREUD, vol. IX p. 191.

⁸⁸ FREUD, vol. IX, p. 192

da criança fosse concedida liberdade de ação, como acontece em muitos povos primitivos.” (FREUD, vol. XXIII p.230). A liberdade aparece equacionada como uma necessidade de uma vida liberada de neuroses cuja causalidade reside nas repressões de uma vida sexual supostamente livre.

A própria psicanálise tem um compromisso com a ideia de liberação e sua prática parece se orientar para uma ideia de liberdade transitiva, isto é, que libera o homem de algo. Logo no começo de *Análise terminável e interminável*, Freud afirma que a experiência da terapia psicanalítica pode ser entendida como “a libertação de alguém de seus sintomas, inibições e anormalidades de caráter neurótico”.

A ênfase está nas vivências sexuais do passado e sua doutrina culminou na tese de que uma vida sexual experimentada sem repressões poderia representar certa inibição da condição neurótica. “Ainda hoje não considere essas teses incorretas” diz Freud em *Minhas teses sobre o papel da sexualidade na etiologia das neuroses* “a essência dessas doenças reside em distúrbios dos processos sexuais”⁸⁹

A profilaxia da vida sexual é, portanto, também a profilaxia das neuroses. Logo, liberar o desejo sexual para que se o exerça de forma livre, significa melhora da sintomatologia psíquica. O desejo está reprimido pela moral civilizada, logo, o desejo livre é o desejo saudável. Podemos assim afirmar que a psicanálise, em certa medida, defende a liberação do desejo reprimido, no sentido de um fluxo liberado que segue seu destino sem restrições, ou melhor, sem tantas restrições.

A psicanálise tem um compromisso com a liberação, seja do desejo reprimido, seja pela desocultação dos conteúdos inconscientes e diminuir assim, seu caráter de pressão que promove os adoecimentos psíquicos. Por isso, ela se presta a orientar a relação da liberdade transitiva na contemporaneidade contra qual Nietzsche erigirá sua argumentação filosófica.

A crítica de Nietzsche e a liberdade intransitiva

⁸⁹ FREUD, vol. VII, p.291

Nietzsche, a partir do seu diagnóstico da contemporaneidade após a morte de Deus como a detração dos esteios metafísicos, nos apresenta a liberdade como fruto dessa mesma experiência. A partir disso, situa com o profético Zaratustra que é preciso recolocar o elemento humano em sua *inocência*⁹⁰.

Com relação à liberdade, o filósofo alemão faz uma importante diferenciação. Há uma clara defesa do caráter intransitivo da liberdade na medida em que ela pode ser pensada como liberdade para e não liberdade de (referência a objeto). Nessa intransitividade da liberdade temos uma conjugação com a possibilidade de criação.

Onde um homem chega à convicção fundamental de que é preciso que mandem nele, ele se toma "crente"; inversamente, seria pensável um prazer e força da autodeterminação, uma liberdade da vontade, em que um espírito se despede de toda crença, de todo desejo de certeza, exercitado, como ele está, em poder manter-se sobre leves cordas e possibilidades, e mesmo diante de abismos dançar ainda. Um tal espírito seria o espírito livre *par excellence*.⁹¹

Esses elementos para pensar a liberdade, especialmente na perspectiva nietzschiana, se relacionam com a reconfiguração do humano e a necessidade de superar sua conjugação com a falta. No capítulo *Do imaculado conhecimento* afirma o profeta Zaratustra:

“Ó hipócritas sentimentais, ó lascivos! Falta-vos a inocência no desejo: e por isso caluniais agora o desejar! Onde está a inocência? Onde há vontade de gerar. E quem quer criar para além de si, tem para mim a vontade mais pura.”⁹²

Essa inocência pela qual clama Nietzsche tem relação com vários elementos da sua filosofia. De início é necessário marcar o vocábulo inocência que vem do alemão *unschuld* e que poderia ser traduzido por desculpabilizado ou mesmo sem débitos, sem falta. O desejo culpado, esse que Nietzsche acusa de caluniado, se dá dessa forma por conta de um diagnóstico feito por ele acerca do nosso tempo e o governo dele pelo ideal ascético.

O ideal ascético está assentado nas bases de uma vida dominada pelos ideais cristãos, que negam o caráter polimorfo das configurações conflitantes da vontade de

⁹⁰ Termo que será trabalhado mais a frente mais a frente.

⁹¹ NIETZSCHE, 2003, p. 188

⁹² NIETZSCHE, 2011 p.117

poder e produzem como consequência uma vida culpada. Na *Genealogia da Moral* Nietzsche define essa relação:

O ideal ascético significa precisamente isso: que algo faltava que uma monstruosa lacuna circulava o homem. [...] A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então não se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido.⁹³

Dessa forma, o ideal ascético promoveu na tradição ocidental a pulverização da interpretação do pecado como resultado de uma alma enferma, “sofrendo de si mesmo” e localiza sua causa: “deve buscá-la em si mesmo, em uma culpa, um pedaço de passado, ele deve entender seu sofrimento mesmo como uma punição.”⁹⁴ Nessa hermenêutica do sofrimento, se coadunam culpa, medo e castigo. A ausência de sofrimento, uma espécie de repouso é considerada um bem supremo para esse tipo de vida. A própria noção de uma vontade livre tal como se dá nos moldes ocidentais, não se dá fora do eixo culpa e castigo em que nos movemos como configurou a tradição cristã. Em contraste com a experiência grega que cuja causalidade do mal poderia ser divina, a tradição cristã torna o homem culpado.

Essa relação com a culpa coloca também a proposta de redimensionamento da relação com o tempo na medida em que há uma nova configuração com o passado, isto é, com o que já foi.

Se considerarmos que toda ação de um homem... de alguma maneira vai ocasionar outras ações, decisões e pensamentos, que tudo o que ocorre se liga indissolúvelmente ao que vai ocorrer, perceberemos a verdadeira eternidade que é a do movimento: o que uma vez se moveu está encerrado e eternizado na cadeia total do que existe.⁹⁵

Essa nova configuração pressupõe uma nova relação com o critério de necessidade que não seja mera submissão, tampouco o fluxo temporal seja confundido com necessidade do implacável destino que castiga o homem.

⁹³ NIETZSCHE, 2009, p. 139

⁹⁴ NIETZSCHE, 2009, p. 120

⁹⁵ NIETZSCHE, 2005, p.129

Esses elementos do destino que castigam as ações em tempo experimentado como linear e que precisa constantemente de (auto) acusação podem ser descritos como o:

ideal ascético [que] nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência. [...] a vida luta nele e através dele com a morte, contra a morte, o ideal ascético é um artifício para a preservação da vida.⁹⁶

O diagnóstico de Nietzsche se dá no valor que a vida tem no ideal ascético. Sendo o valor algo antinatural e forjado nos eixos históricos que o configuram, os valores ascéticos têm seu acento

na relação com uma existência inteiramente outra, a qual exclui e a qual se opõe, a menos que se volte contra si mesma, que negue a si mesmo: neste caso, o caso de uma vida ascética, a vida vale como uma ponte para outra existência. O asceta trata a vida como um caminho errado.⁹⁷

Vida se caracteriza como expressão de elementos perspectivistas denominados por Nietzsche de vontade de poder. A característica fundamental de sua filosofia é defender o caráter absolutamente desfundamentado dessa vontade de poder que só emerge como configuração possível sustentada por uma rede de antagonismos e pode se recolocar, assumindo novas configurações de maneira intermitente.

A partir da nossa tradição metafísica ocidental, o mundo foi assentado em bases transcendentais de forma que a vida, nascida da queda mítica cristã, passou a operacionalizar uma vida que o tempo inteiro precisa de retificação. Nesse sentido, o sentido último da existência passou a ser uma vida futura e encarnação terrena mera ponte para que se atinja a plenitude no azul celeste. Nesse sentido, a ascese é o método que, pela denegação da morte conjugada ao entendimento do sofrimento como expiação da culpa, conduz ao caminho consolidado historicamente como salvação. Mais do que isso, esse mecanismo conferiu valor tal como pensado pelo alemão, ou seja, “condições

⁹⁶ NIETSCHE, 2009, p. 101

⁹⁷ NIETSCHE, 2009, p.98

de conservação e intensificação para configurações complexas de duração relativa da vida no seio do vir-a-ser”⁹⁸

Nesses moldes, o cristianismo passou a operacionalizar um tipo vital que precisa de medidas corretivas e passa a dar sentido a vida apenas na medida em que ela precisa de assentos metafísicos estáveis e duradouros que são os atributos de deus.

Ao colocar a morte de Deus como correlato da modernidade, Nietzsche derruba os pilares que assentavam a vida humana em pilares estáveis e expõe o caráter múltiplo da vida que não tem elementos fixos e se configura e reconfigura a todo o momento.

O desejo, como elemento dessa experiência, também carrega as marcas de uma vida que nega o tempo todo a si e se culpa por isso. Por isso o desejar é culpado. Ao realizar tal acusação, Nietzsche aspira colocar o desejo em sua inocência, sua desculpabilização. Um desejo que exponha o caráter caótico da vida. Ressaltando, no entanto, que caos em Nietzsche dá conta da ideia de que nada se determina antes das relações, isto é, nada se determina antes da vontade de poder. Caos é indeterminação ontológica da vontade de poder. “a força de criar o homem sábio e inocente..., da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa _ que é não o oposto, mas o precursor necessário daquele.”⁹⁹. É preciso também, participar de uma certa inocência da necessidade.

Ora, a partir disso poderemos recolocar os termos: a tradição pensa as partes dadas a priori e depois a relação entre elas. A radicalidade em Nietzsche está na afirmação de que nada se de modo prévio as relações. Não há elementos prévios uma vez que os elementos só se dão na relação.

A vida enquanto vontade de poder coloca o caráter relacional como central, isto é, constituída por uma multiplicidade de elementos relacionais determinantes do modo de relação – marcados por um caráter interpretativo. Cada elemento tem poder de interferir na relação. Por isso são denominados perspectivísticos e a perspectiva diz respeito justamente, a cada elemento em seu poder de interferir no modo como uma relação foi constituída.

⁹⁸ NIETZSCHE, 2002, p. 123

⁹⁹ NIETZSCHE, 2005, p.107

Nesse sentido, a vida é feita originariamente de embates de elementos perspectivísticos – tal como a idéia de vetor em física. Não há lugar específico que seja anterior ao embate. A vida é o vetor que emerge das relações e que traz consigo uma vontade de poder. Isto é, a vida incessantemente se articula.

No capítulo denominado *Do caminho do criador* está explicitada essa possibilidade de estabelecer estatutos distintos da liberdade quando Nietzsche afirma pela boca de Zaratustra: “Livre de que? Que importa isso a Zaratustra! Mas teus olhos devem claramente dizer: livra para que?”¹⁰⁰

Essa diferença tão claramente explicitada nessa passagem coloca claramente a diferença no elemento objetal da liberdade. A conjugação tradicional da liberdade como eleição do afastamento do objeto foi explicitada anteriormente na experiência vitoriana, por exemplo, a experiência da repressão sexual predominante e a psicanálise seria a experiência da liberação. O substrato metafísico da psicanálise é aquele que diz que essencial está reprimido. Daí a equação *libertação = liberdade*.

A crítica que Nietzsche realiza seria a redução da liberdade à mera emancipação. Ou seja, a independência de algo como signo de liberdade. A liberdade para Nietzsche está na necessidade de ser quem se é e criar seu próprio caminho que permita realizar-se na sua inocência, na plenitude, sem débitos.

Criação em Nietzsche diz respeito ao modo como me torno quem eu sou. Criador é quem faz seu caminho, sendo que não há método para isso. O caminho não chega a nenhum lugar¹⁰¹, mas o próprio caminho já é a meta. O criador é quem experimenta a caminhada como método. “Quem chegou, ainda que apenas em certa medida, à liberdade da razão, não pode sentir-se sobre a Terra senão como andarilho - embora não como viajante em direção a um alvo último: pois este não há.”¹⁰²

Tradicionalmente, a criação é uma noção comparativa e se coloca na experiência que equipara o novo em relação ao novidadeiro através de uma avaliação qualitativa. A liberdade assim se dá no critério da contingência e não na necessidade. Com essa

¹⁰⁰ NIETZSCHE, 2011, p.61

¹⁰¹ Até pelo contexto da morte de Deus não há mais pólos a serem ligados. Após a morte, os eixos que sustentavam a metafísica tradicional e a dividia em dois mundos no binarismo tradicional perde a necessidade de filosófica. A partir dessa descentralização a vida tem que se expandir e a unidade só aparece como afirmação criativa do múltiplo.

¹⁰² NIETZSCHE, 2005, p. 271

estratégia filosófica, Nietzsche perverte os termos da tradição: é no devir que se dá o necessário, isto é, é necessidade do contingente. Nesses termos, a noção de liberdade possibilita a reabilitação da noção de necessidade (que tradicionalmente é pensada exclusivamente como o correlato negativo do contingente).

Necessidade é o termo definido pela tradição para aquilo que existe em si e por si e nos insere na rede causal, excluindo a possibilidade da contingência, isto é, o que não se determina causalmente e se coloca na imprevisibilidade.

A liberdade pressupõe, como exposto anteriormente, a possibilidade de escolha racional. Um mundo contingente, portanto, não pode ser um mundo de liberdade nesses termos, pois, não permite calcular as escolhas do que não se pode prever. A crítica de Nietzsche à ideia de que o homem seja livre para escolher o que faz ou o que é pressupõe a ideia de que ele é determinado pelo curso da necessidade.

Outrora se concedia ao homem a liberdade da vontade como seu dote de uma ordem superior; hoje lhe tiramos inclusive a vontade, no sentido de que sob esta palavra não se deve mais entender qualquer faculdade. A velha palavra “vontade” serve apenas para designar uma resultante, uma espécie de reação individual que se segue necessariamente a uma quantidade de estímulos em parte contraditórios, em parte concordantes; a “vontade” não “atua” mais, não “move” mais.¹⁰³

Por isso é necessário essa reabilitação na noção de liberdade por meio da perversão das noções de contingência e necessidade operada por Nietzsche para que esses termos possam ser conjugados. Se o mundo é contingência, a liberdade não pode mais se reduzir ao arbítrio das escolhas, mas, sim de uma liberdade que cria e não depende de um objeto para ser habilitada. Criar não é pensado na sua transitividade (criar algo), mas, é modo de ser, é produção de devir. Dessa forma, tornar-se livre não é conquista, mas é reapropriação. A liberdade é ser livre para criar-se, é conjugação de liberdade e criação. O próprio Zarathustra afirma: “criar liberdade para nova criação”¹⁰⁴

Nesses moldes podemos perceber a estratégia filosófica de Nietzsche que não é exatamente recusar a tradição, atacando-a de frente, mas sim de perverter os termos da

¹⁰³ NIETZSCHE, 1997, p.58

¹⁰⁴ NIETZSCHE, 2011, p.28

tradição realizando o que ele chamava de transvaloração. Essa parece ser sua estratégia e que torna sua obra potente.

Um espírito livre é aquele que não precisa de refúgio nas ideias teóricas, mas está contida nessa ideia a possibilidade de se relacionar de forma ascensional pela liberdade que se estabelece ao se dizer o sim criador. Como afirma Nietzsche:

O conhecimento, o dizer-sim à realidade, é para os fortes uma necessidade, tal como para os fracos, sob a inspiração da fraqueza, a covardia e a fuga da realidade - o "ideal"... Eles não têm a liberdade de conhecer: os *décadents* precisam da mentira - ela é uma de suas condições de conservação.¹⁰⁵

Conclusão:

A proposta de Nietzsche com a ideia de uma liberdade intransitiva se situa na proposta de, em um mundo reposicionado mediante a superação da dicotomia metafísica promovida pela morte de deus, a ação do homem não deve ser a experiência de um livramento de um jugo.

A liberdade tem relação com a criação de um caminho próprio, de uma reconfiguração de um mundo que esteve regido pelo “preconceito da razão” e que nos “obriga a estipular unidade, identidade, duração, substância, causa, materialidade, ser”¹⁰⁶

A filosofia de Nietzsche a marteladas nos força a nos posicionar, inclusive no filosofar, de uma forma a construir sob outras balizas, em chão movediço, deveniente, o caminho do criador. Um caminho traçado pela dor das transmutações.

Conforme exposto, portanto, a psicanálise deu coesão a uma série de elementos próprios à contemporaneidade que instalam no desejo uma necessidade de libertação como se, na medida em que liberarmos ele das amarras próprias aos mecanismos psíquicos inconscientes, ele estaria livre para se exercer e o homem teria aí, por conseguinte, uma experiência de vida livre também.

¹⁰⁵ NIETZSCHE, 1999, p. 46

¹⁰⁶ NIETZSCHE, 2017, p. 22

É preciso um tipo humano que corresponda a lógica do devir inocente e que, de alguma forma, resgate o tipo que ficou preso no cativo da culpa, do ressentimento e da vingança e que resultou no homem tal como conhecemos hoje.

A contraposição nietzschiana busca justamente mostrar que a liberdade não é simplesmente se tornar livre de um julgo mas, na verdade, está na conjugação de uma possibilidade criativa de romper com a metafísica tradicional e se relacionar de forma criadora com os elementos próprios à nossa experiência. Por isso, o desejo, escolhido como exemplo para o presente trabalho, não se mostra mais sob égide de mecanismos repressivos, mas, se abre à conjugação como verbo pleno de possibilidades: desejar.

Referências Bibliográficas:

ARENDDT, Hanna. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 2014.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco 2*. Ed. São Paulo: Forense, 2017.

CARTER, Ian. "Positive and Negative Liberty", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/liberty-positive-negative/).

Acessado em: 25 Jul. 2020.

FREUD, Sigmund. *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.

GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Paulus, 2006.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. 1654 [1999]. São Paul: Nova Cultural.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Lisboa, Guimarães Editores, 1997.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Cia das Letras, 2017.

NIETZSCHE, F. *Fragmentos Finais*. Brasília: Editora UNB, 2002

NIETZSCHE, F. *Gaia Ciência*. São Paulo: Martin Claret, 2003.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Cia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano Demasiado Humano I*. São Paulo: Cia das letras, 2005.

NIETZSCHE, F. *Nascimento da tragédia* in: *Obras Completas*. São Paulo: Editora Nova cultural, 1999.

DOS CRITÉRIOS NORMATIVOS DAS CRENÇAS LEGÍTIMAS

Rubens Sotero dos Santos *

Resumo: Nosso objetivo é mostrar os critérios normativos destinados a identificar crenças causais livres de dúvida – provas. Iniciaremos apresentando a tese de que todo e qualquer raciocínio causal é descoberto unicamente por meio da experiência. Depois, apresentaremos as regras gerais para nortear a experiência e, por conseguinte, as crenças e, com isso, identificar aquelas consideradas legítimas. Defenderemos isso a partir do seguinte argumento: para se obter uma prova é preciso uma experiência uniforme; para se ter certeza de uma experiência uniforme é preciso de algumas regras; logo para se obter uma prova é preciso de regras.

Palavras-chave: Regras Gerais. Crenças. Prova. Hume.

OF THE NORMATIVE CRITERIA OF LEGITIMATE BELIEFS

Abstract: Our goal is to show the normative criteria to identify causal beliefs free of doubt - proof. We begin by presenting the thesis that any causal reasoning is discovered only through experience. Then we will present the general rules for guiding experience, and therefore beliefs, and thereby identifying those considered legitimate. We will defend this from the following argument: to obtain proof you need a uniform experience; to be sure of a uniform experience you need some rules; then to obtain proof you need rules.

Keys word: General Rules. Beliefs. Proof. Hume.

I – Introdução

Ao que parece, fazer experimentos mentais seria uma boa forma de remediar a falta de experimentos empíricos na hora de se filosofar. Ademais, uma boa maneira de se construir uma filosofia consiste em ilustrar ideias com exemplos, assim como fizera Hume em suas obras. Tendo isso em vista, começaremos este artigo com um experimento mental.

Imaginemos o seguinte ambiente: uma farmácia abarrotada de remédios e nela encontra-se um Xamã com um ferimento infeccionado. Partindo do pressuposto de que

* Possui Bacharelado em Filosofia (2012), Licenciatura plena em Filosofia (2013) e Mestre em Filosofia (2015) ambos pela Universidade Federal da Paraíba. Doutorando em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN). Interesse nas áreas de epistemologia, empirismo, filosofia moderna e da ciência.

o Xamã não conhece os fármacos e de que ele não terá ajuda de outrem, como ele deve proceder? O que poderá debelar sua infecção?

Ora, que esse caso envolve raciocinar causalmente parece claro. Ademais, ele parece provar uma tese fundamental na epistemologia de Hume, qual seja: “nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele; nem pode nossa razão, sem o auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca... de um fato” (HUME, 1999, p.50). Dessa forma, como saber, *a priori*, que determinada embalagem, frasco ou comprimido contém o *poder* de combater a infecção? Pela aparência deles parece impossível, pois, segundo Hume, “não há nada em nenhum objeto, considerado em si mesmo, capaz de nos fornecer uma razão para extrair uma conclusão que o ultrapasse” (HUME, 2009, p.172). Por meio só de raciocínios lógico-matemáticos, isto é, demonstrativos, também não. Afinal, *a priori*, tudo que não implica contradição é possível. Raciocinar *a priori* nesse contexto significa tentar entender o mundo, nesse caso, os fármacos e suas relações, sem o concurso da experiência. Essa forma de colocar a questão, no entanto, já mostra o contrassenso que seria essa possibilidade: pensar as relações factuais sem recorrer-se aos próprios fatos (experiência). Deste modo, parece só há uma forma de resolver esse impasse: por meio da experiência. Sobre isto, diz Hume:

Ousarei afirmar, como proposição geral, que não admite exceção, que o conhecimento desta relação [causal] não se obtém, em nenhum caso, por raciocínios *a priori*, porém nasce inteiramente da experiência quando vemos que quaisquer objetos particulares estão constantemente conjuntados entre si (HUME, 1999, p.49-50).

É da experiência e da observação que se derivam as crenças causais, ou mais precisamente, é a conjunção constante entre dois fatos distintos que faz a mente, ao ter a percepção (ideias ou impressão) de um, inferir o outro como causa ou efeito. A base para todo raciocínio causal é a experiência, pois é a partir dela que se chega a crenças fundamentais, como aquelas que nos permitem identificar substâncias nutritivas, e também a crenças supérfluas, como no caso de proferir mantras, por exemplo. Em outras palavras, “a ideia de causa e efeito é derivada da experiência, que, ao nos apresentar certos objetos em conjunções constantes, habitua-nos a tal ponto a considerá-los nessa relação que só com uma sensível violência somos capazes de concebê-los em uma relação diferente” (HUME, 2009, p.158).

Quando um determinado objeto se revela completamente novo e estranho, é improvável descobrir, antes de observar seu efeito, qual será essa consequência (Cf. HUME, 1999, p.50). É certo que podemos, por meio de analogias, tentar inferir os prováveis efeitos, mas nenhum deles será mais plausível que os demais. Só após observá-lo é que podemos afirmar com alguma certeza o que ele é capaz de fazer. Se isso é verdade para um fato qualquer, não será menos verdade para todos os fatos que se comportam do mesmo modo: *causalmente*. É apenas a partir da experiência que podemos passar das percepções presentes em direção às ausentes. Sem a conjunção constante entre o remédio e a cura não poderíamos saber que haveria tal ligação. Eis por que o Xamã não consegue saber qual fármaco deve tomar, mesmo sabendo que entre os vários lá existentes, alguns poderiam debelar sua infecção. E, para ele, todos podem, *a priori*, servir, então como se daria a decisão?

II – A causalidade

Se for perguntado “qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões sobre essa relação[causal]? Pode-se replicar numa palavra: a experiência” (HUME, 1999, p.53). Sendo assim, não há questão que envolva causalidade que não deva ter uma base experimental e isto implica também que ela deve ser julgada a partir dessa experiência. Em outras palavras, “a experiência é, em última análise, o fundamento de nossa inferência e conclusão” (HUME, 1999, p.62 nota). Alguém que nunca operou um computador não saberá *conectar-se* à internet; alguém que nunca comeu um vatapá não conseguirá nem descobrir seu sabor nem como é *feito*; alguém que nunca viu um anti-inflamatório não saberá para que *serve* (isto tudo pressupondo que não se tenha qualquer informação extra sobre os casos, apenas eles em sua primeira aparição).

Sem a experiência não é possível determinar causas e efeitos. As consequências decorrentes disso são enormes, sobretudo, para algumas áreas como a superstição popular, a teologia e para grande parte da metafísica. Isso porque elas estão repletas de raciocínios causais que excedem a autoridade da experiência (Teologia utiliza raciocínios experimentais para questões não experimentais) ou são formados de forma frouxa (como na superstição). Se os raciocínios causais têm uma base na experiência, então deve ser a ela que devemos retornar para julgá-los. Com efeito, se se tem dúvidas

sobre se o fogo emite calor, deve-se retornar a ele para reforçar ou não a crença nesta união, pois, se não é possível descobrir *a priori* o poder do fogo, não será após experimentá-lo que a imaginação (ou a razão) excederá a autoridade da experiência sobre o caso.

Portanto, *a priori* não é possível raciocinar causalmente de forma legítima; logo, os raciocínios causais não são (não tem uma base) *a priori*. Os raciocínios causais são experimentais; logo, eles devem ser julgados com uma base experimental. Ao se exigir que todos os raciocínios causais tenham uma base experimental, torna-se possível estudá-los e, assim, saber se eles têm uma base firme, frouxa ou mesmo inexistente e, portanto, se são realmente legítimos.

Hume parece deixar essa tese bem clara na seguinte afirmação: “é unicamente a experiência que nos ensina a natureza e os limites da causa e do efeito e permite-nos inferir a existência de um objeto partindo de um outro” (HUME, 1999, p.154). Dessa forma, o fato de as crenças causais serem apenas aprendidas na experiência, isso a torna a única referência para se identificar a validade de tais raciocínios (crenças). Assim, se uma crença é causal, ela deve ser passível de testes empíricos (seja para justificá-la ou falseá-la).

O estatuto que buscamos para as crenças legítimas é o de *prova*, e sabemos que uma prova é um raciocínio causal livre de dúvidas e incertezas e que uma experiência uniforme equivale a uma prova (Cf. HUME, 1999, p.115). Portanto, devemos buscar experiências uniformes como fundamento das crenças legítimas. Isto porque “nas conclusões que se baseiam numa experiência infalível, espera[-se] o evento com o máximo grau de segurança e considera a experiência passada uma *prova* completa da existência futura deste evento” (HUME, 1999, p.111).

A pesar de parecer claro o significado de uma experiência uniforme ou infalível, podemos identificá-la de maneira equivocada e assim gerar crenças só aparentemente causais, legítima. Para o senso comum e até mesmo para muitos pensadores até um tempo atrás (séc. XV) não restava dúvida de que o sol *se movia* ao redor da Terra (geocentrismo), essa crença é, de alguma forma, “corroborada” por experiências diárias; alguns acreditam que, da mesma forma que os astros (estrelas e planetas) *influenciam* o

campo gravitacional uns dos outros, eles *influenciam* também no destino dos animais humanos, e esta crença seria “confirmada” diariamente pelos profissionais da área (astrólogos) e, sobretudo, pelos leitores de mapas astrais¹⁰⁷. Além disso, a crença acerca do uso e desuso e da *transmissão* de caracteres adquiridos defendido por Lamarck para explicar a evolução, pode ser aferida toda vez que um filhote de girafa, por exemplo, *nascer* com um pescoço levemente maior. Todas estas crenças podem, com algum esforço, ser confirmadas por experiências, mas, como diz Hume, “embora a experiência seja o nosso único guia no raciocínio sobre as questões de fato, deve-se reconhecer que este guia não é totalmente infalível e que, em alguns casos, pode conduzir-nos a erros” (HUME, 1999, p.110) Dessa forma, faz-se necessário algo mais do que a experiência, por assim dizer, bruta para se chegar a crenças confiáveis e legítimas. Assim, cabe-nos agora apresentar as regras gerais para se julgar sobre causa e efeito, isto é, para balizar a experiência e, assim, poder identificar de fato experiências uniformes, isto é, provas.

III – As regras que balizam os raciocínios causais

As três primeiras regras exigem contiguidade, anterioridade da causa e conjunção constante. Sem uma dessas regras é impossível estabelecer uma relação causal. A primeira regra diz: “a causa e o efeito têm de ser contíguos no espaço e no tempo” (HUME, 2009, p.207). Se a fumaça não se encontrasse contígua tanto no mesmo espaço quanto no tempo ao fogo, ela não seria associada a ele, o mesmo vale para os demais casos que envolve causalidade. A contiguidade é um elemento essencial à causalidade, pois ela indica uma primeira delimitação. Ela, por exemplo, evita que busquemos a causa de uma queda na rede elétrica na UFPB lá em Marte. Quanto mais próximos no espaço e tempo forem os fatos distintos, mais fácil será a identificação da união entre eles. Outra regra essencial, porém, não suficiente à causalidade é: “a causa tem de ser anterior ao efeito” (HUME, 2009, p.207). Essa regra estabelece uma posição temporal entre os fatos distintos e exige uma sequência temporal. Antes dela, tanto a fumaça poderia causar o fogo, como o contrário e, pior, poderiam permanecer alternando essa posição temporal a todo tempo. Uma vez estabelecida, podemos descartar algumas possibilidades na hora de estabelecer uma causalidade. Essas regras, no entanto, são insuficientes para conferir um mínimo de certeza aos raciocínios

¹⁰⁷ Um universo, aliás, demasiado simplório visto que, além de planetas e estrelas, ficam de lado cometas, asteroides, luas, galáxias, quasares, buracos negros, nebulosas, supernovas, matéria e energia escura etc.

causais, afinal, um fato pode ser contíguo e anterior a outro sem ser considerado sua causa. A terceira regra torna o problema mais interessante ao restringir esse tipo de raciocínio, diz ela: “tem de haver uma união constante entre a causa e o efeito. É, sobretudo, essa qualidade que constitui a relação” (HUME, 2009, p.207). Agora, não basta que os fatos sejam contíguos e um anterior ao outro, eles também têm que se apresentar de forma constante, isto é, um fato deve *sempre* acompanhar outro. Quando isso acontece, temos uma relação causal estabelecida. Um fato pode ser contíguo, anterior a outro e não ser sua causa. Além disso, fatos podem, além de obedecer às duas primeiras regras, se apresentar em conjunção (constante) e não ser considerados em causalidade (por alguns), a exemplo da mutação genética e da evolução. Apesar da conjunção constante ser uma regra necessária à causalidade, ela também não é tão fácil de ser, criteriosamente, estabelecida, pois se fosse, encontrar provas seria algo fácil, banal, o que não é o caso, pois podemos inferir erroneamente conjunções que não são constantes como sendo constantes ou que são constantes como não sendo, é o caso do exemplo acima da evolução.

A conjunção constante já foi identificada como a principal fonte de geração de crenças, pois sempre que se identifica uma união constante entre dois fatos, mesmo que erroneamente, uma crença se estabelece, exatamente pelo grau superior de experiências concordantes, como visto no tópico anterior. Dessa forma, tanto as crenças legítimas quanto as ilegítimas possuem uma base na experiência, sendo uma certa e a outra equivocada. Assim, o objetivo das demais regras consiste em oferecer critérios normativos para se identificar crenças comprovadamente justificadas, isto é, que há experiências criteriosas que confirmam a conjunção constante entre os fatos que se acredita estarem em união, em causalidade. Dessa forma, pressupõe-se que, havendo uma conjunção constante devidamente confirmada, tem-se aí uma crença legítima.

A quarta regra ou princípio apresentado por Hume, diz: “a mesma causa sempre produz o mesmo efeito, e o mesmo efeito jamais surge senão da mesma causa” (HUME, 2009, p.207). Essa é uma regra geral, ela não aponta para essa ou aquela causa particular, mas apenas diz que se são causais, são também necessárias (necessárias no

sentido físico)¹⁰⁸. Partindo dela, podemos eliminar os casos em que as mesmas causas produzem efeitos diversos, ou melhor, que ora produz um ora produz outro sem modificar-se. Podemos, com isso, eliminar o acaso. Se há realmente uma união entre o fogo e o calor, então o calor não pode ser produzido senão pelo fogo. No caso do Xamã, por exemplo, se ele conhecesse apenas um entre os inúmeros antibióticos presentes na farmácia, ele poderia tomá-lo e esperar o efeito desejado, sem hesitar. “Esse princípio nós derivamos da experiência, e é a fonte da maior parte de nossos raciocínios” (HUME, 2009, p.207), diz Hume. E apesar de não poder ser justificado racionalmente, a experiência nos autoriza a usá-lo como um verdadeiro critério desse tipo de raciocínio. Apesar dessa regra fazer algumas delimitações, ela é demasiada geral para garantir certezas particulares, até porque ela pode levar a erros, haja vista que muitos ao presenciarem um único caso isolado, o estendem aos demais jamais vistos e esperam deles o mesmo efeito, seja esse caso observado criteriosamente ou não. Dessa forma, devemos entendê-la de forma genérica e quando tivermos com um caso particular devemos analisá-lo cuidadosamente a fim de saber se ele emitiu de fato aquele efeito observado outrora ou foi apenas um engano. O que ela garante é: se um determinado objeto se resultou de outro, então ele sempre será causado por aquele, caso a experiência seja repetida e o resultado seja diferente, essa regra garante que a experiência passada na qual a crença se baseia foi feita de forma descuidada, frouxa. Mas caso o experimento seja feito de forma criteriosa, podemos afirmar, mesmo que com alguma

¹⁰⁸ O artigo *Epistemologia da modalidade em David Hume*, de Desidério Murcho, traz uma distinção interessante entre tipos de necessidades lógicas, física e metafísica. Diz ele sobre isso: “a necessidade lógica (...): uma proposição P é logicamente necessária se e somente se ou 1) é um teorema ou um axioma da lógica (clássica ou não), ou 2) é uma verdade analítica” por exemplo, $A \vee \neg A$ e Todos os objetos verdes têm cor. Sobre necessidade física ele diz: “uma proposição P é fisicamente necessária se e só se 1) é uma verdade física ou 2) é uma consequência lógica de uma verdade física. É fácil de ver que a noção de necessidade física não coincide com a noção de necessidade lógica. Por exemplo, a proposição expressa pela frase ‘nenhum objecto viaja mais depressa do que a luz’ não é logicamente necessária, mas é fisicamente necessária”. Por fim, a necessidade metafísica é contraposta à física, diz ele que: “a diferença entre necessidade física e metafísica compreende-se mais claramente se admitirmos a existência de situações contrafactuais com leis físicas diferentes das actuais; numa dessas situações a frase ‘nenhum objecto viaja mais depressa do que a luz’ seria falsa: alguns objectos viajariam mais depressa do que a luz, uma vez que as leis da física seriam diferentes. Admitida a possibilidade desta situação contrafactual, segue-se que a frase ‘todos os objectos viajam mais depressa do que a luz’ seria fisicamente necessária, mas metafisicamente contingente” (1997, p. 444). Em outras palavras, a diferença entre necessidade física e metafísica está em que uma advém do que a experiência oferece e a outra do que a experiência poderia oferecer. Dessa forma, quando falamos em relações causais necessárias, não é jamais no sentido lógico nem no metafísico, mas sim no sentido físico, como aqui apresentado. (Cf. Revista Filosófica de Coimbra - n° 12, 1997).

dúvida, que ele realmente tem determinado poder. Os erros, nesse caso, são causados pela semelhança, que será o principal ponto das duas próximas regras.

A quinta regra diz: “quando diversos objetos diferentes produzem o mesmo efeito, isso deve se dar por meio de alguma qualidade que descobrimos ser comum a todos eles” (HUME, 2009, p.207), isto é, algo semelhante a eles. Quando Hume fala em objetos diferentes, podemos entender tanto a diferença técnica quanto a superficial ou aparente. Assim, por exemplo, os diferentes tipos de analgésicos em comprimidos possuem uma diferença técnica, enquanto o mesmo em gotas e em comprimidos (sólido e líquidos) possuem, nesse aspecto, uma diferença superficial. Dessa forma, quando se observar vários objetos distintos produzindo o mesmo efeito devemos, ao invés de acreditar em causas diferentes para efeitos semelhantes, supor que eles são derivados de causas comuns. Dessa forma, sempre que for descoberta uma semelhança entre os inúmeros casos diferentes na produção de um efeito determinado, devemos atribuir essa semelhança à causalidade. Essa regra ajuda-nos a não multiplicar as causas além do necessário para se ter uma explicação razoável¹⁰⁹.

Essa regra, juntamente com a conjunção constante, torna a investigação um pouco menos embaraçada, pois quando se observar vários objetos produzindo o mesmo efeito constantemente, podemos seguramente acreditar que eles são derivados de algo em comum e, dessa forma, podemos até colocá-los em um grupo, por exemplo, dos alucinógenos, das estrelas, das bactérias etc. Mas se objetos distintos podem produzir

¹⁰⁹ Monteiro diz em seu artigo *Parcimônia e desígnio* que “para David Hume e sua filosofia (a sua ‘ciência do homem’), a simplicidade serve como um poderoso critério de escolha entre teorias” (1984, p.150). Uma teoria simples, nesse caso, é aquela que requer sempre um número menor de causas para explicar um fenômeno. Para tentar prová-la, ele mostra uma passagem do *Tratado* na qual Hume, ao discutir os princípios que constituem as causas dos sentimentos morais, diz: “é absurdo imaginar que, em cada caso particular, esses sentimentos se produzam por uma qualidade original e uma constituição primitiva. Pois, como o número de nossos deveres é, por assim dizer, infinito, é impossível que nossos instintos originais se estendam a cada um deles e, desde nossa primeira infância, imprimam na mente humana toda essa multiplicidade de preceitos contidos nos mais completos sistemas éticos”. Posto isso, Monteiro diz que essa rejeição se baseia no princípio da parcimônia, que pode ser resumindo com a continuação dessa mesma passagem do *Tratado*: “essa maneira de proceder não é conforme às máximas que normalmente conduzem a natureza, onde uns poucos princípios produzem toda aquela variedade que observamos no universo, e tudo é realizado da maneira mais fácil e simples”. E conclui ele dizendo que “é necessário, portanto, reduzir o número desses impulsos primários e encontrar alguns princípios mais gerais que fundamentem todas as nossas noções morais” (HUME, 2009, p.513). Monteiro conclui a partir daí que “na ciência da moral como na filosofia natural, na filosofia humeana como na ciência copernicana ou newtoniana, toda explicação que multiplicar as causas sem necessidade jamais pode ser considerada aceitáveis” (1984, p. 150).

efeitos semelhantes, o contrário não é menos verdade, isto é, que objetos semelhantes podem produzir efeitos diversos.

A sexta regra diz: “a diferença entre os efeitos de dois objetos semelhantes deve proceder da particularidade pela qual eles diferem” (HUME, 2009, p.207). Quando Hume fala em objetos semelhantes, podemos entender também essa assertiva de duas formas: uma superficial ou aparente, do tipo, baleias e tubarões são semelhantes; e outra forma mais técnica ou complexa, do tipo, sangues de humanos são semelhantes. Baleias e tubarões possuem tantas diferenças quanto morcegos e aves, e apenas uma análise superficial poderia colocá-los como semelhantes: as baleias têm ossos, são mamíferos, apresentam uma história evolutiva completamente diferente e são muito maiores do que os tubarões que possuem cartilagem e são peixes, por exemplo. Já o caso do sangue é muito mais complexo e apenas um exame mais cuidadoso pode revelar a diferença entre eles. Posto isso, a regra diz: se objetos semelhantes causam efeitos distintos, esses objetos se diferenciam exatamente por essa diferença, isto é, a semelhança acaba exatamente nesse ponto. Assim, ao se observar dois casos parecidos e os dois apresentarem efeitos diferentes, não devemos violar a quarta regra, que diz que o mesmo efeito não surge senão da mesma causa, mas devemos, seguindo a sexta regra, supor que os dois casos são semelhantes apenas aparentemente e que o efeito resultou de causas diferentes. Mas, como explicar quando os efeitos ora aumentam ora diminuem?

A sétima regra apresentada por Hume tenta explicar a questão acima, pois, diz ela: “quando um objeto aumenta ou diminui com o aumento ou a diminuição de sua causa, deve ser visto como um efeito composto, derivado da união dos diversos efeitos diferentes, resultantes das diversas partes diferentes da causa” (HUME, 2009, p.207). Sem fermento a massa do bolo não cresce, com cinco gramas quase nada muda, com vinte ter-se-á um crescimento mais significativo até colocar quarenta ou cinquenta gramas e ter-se um bom bolo. Esse tipo de caso, no qual há uma gradação do efeito, nos garante mais uma prova da quarta regra – mesmas causas, mesmos efeitos –, pois é possível observar, de forma criteriosa, desde os primeiros sinais do aparecimento do efeito até sua mais viva aparição. Essa regra nos ensina que, quando observarmos um caso que outrora produzia um efeito forte e visível e agora o produz de maneira pálidas,

devemos supor uma diminuição da força da causa e não que ela, sem motivos, pode deixar de produzir seu feito. A diminuição de um provoca uma diminuição no outro e vice-versa e, ao que parece, todas as questões causais obedecem essa regra, isto é, todas são compostas, são gradativas. Com efeito, da gravitação à nutrição, do eletromagnetismo à cosmética, todas são passíveis de variações, haja vista que, ao aumentar a causa, o efeito também sofre esse aumento. Devemos, no entanto, ter cuidado ao não levar essa regra à risca e supor, por exemplo, que tomando um antibiótico a cada seis horas durante uma semana os riscos de uma infecção diminuem, então se for tomado dois a cada três horas os riscos diminuem proporcionalmente. Algumas causas quando são maximizadas ou minimizadas até um certo grau, elas se modificam e, por conseguinte, o efeito também sofre essa mudança. No caso dos fármacos, o que os diferencia dos venenos é exatamente sua dosagem; ovos de jacarés expostos até uma certa temperatura gera jacarés fêmeas, acima disso, gera machos. Em linhas gerais, podemos afirmar: quando o efeito muda, em grau ou qualidade, é porque a causa mudou e vice e versa.

Mas, finalmente, os casos cumulativos, como exemplo, o excesso de exposição solar e o câncer de pele, podem ser explicados pela regra acima? Ao que parece, sim, porque quando Hume fala que o aumento ou diminuição da causa faz o efeito também sofrer essa variação podemos entender isto de três formas: seja aumentando a duração de tempo da causa ou a força dela ou mesmo as duas coisas. Sabemos que exposição ao sol todos os dias ao amanhecer por alguns minutos é até recomendável, já a exposição sem proteção prolongada ao meio-dia é algo nocivo. Algumas causas, por mais fortes que sejam, jamais produzirão seus efeitos se não houver tempo suficiente para tal, e, em alguns casos, quanto menor a força da causa mais tempo é necessário para ela produzir o efeito desejado, e vice e versa. Porém, há casos em que apenas a força certa no tempo correto pode gerar o efeito esperado, como exemplo, o colisor de partículas no CERN (Conseil Européen pour la Recherche Nucléaire). Nesse caso, se os ímãs não forem fortes o suficiente, as partículas subatômicas não atingirão a velocidade próxima à da luz, no entanto, se não houver tempo suficiente para a força dos ímãs fazer as partículas percorrerem todo o equipamento por algum tempo, o resultado não acontece, ou seja, não haverá colisões fortes o suficiente para o resultado esperado.

A oitava e última regra apresentada por Hume diz: “um objeto que existe durante algum tempo em toda sua perfeição sem produzir um efeito não será a única causa desse efeito, requerendo o auxílio de algum outro princípio que possa promover sua influência e operação” (HUME, 2009, p.208). Esta regra tem o objetivo de explicar os casos em que algo que não produzia um efeito, passou a produzi-lo. Se alguns ovos são colocados em um galpão por algum tempo e se uns derem origem a aves e outros, não, então devemos supor outras causas responsáveis pelas novas aves, no caso, que eles estavam fecundados e que foram chocados, por exemplo. Se duas espécies de animais convivem em harmonia durante décadas e uma hora essa relação se desfaz, deve haver outra ou outras causas responsáveis pelo ocorrido. Se um morto simplesmente voltasse à vida, este seria um efeito que necessitaria de uma causa (e as causas aceitáveis teriam que ser passíveis de verificação, afinal, é unicamente a partir da experiência que chegamos a esse tipo de raciocínio). Apesar de Hume não deixar claro, essa regra exige um controle das condições nas quais as experiências ocorrem. Se um objeto passou a produzir algo inesperado, então devemos, aplicando a quarta regra, identificar a causa e, para isso, é preciso ter o controle sobre as condições, para somente assim, tentar isolar a causa extra responsável pelo fato das que são supérfluas. Em outras palavras, essa regra diz que alguns efeitos necessitam de mais de uma causa. Não basta que os pulmões estejam lá para ser acometido por um câncer, é preciso haver também predisposições genéticas, alguns fatores ambientais juntamente com um comportamento pouco saudável¹¹⁰.

Antes de concluir este artigo, vale ressaltar como essas regras gerais são formadas. Diz Hume sobre isso que elas “se formam segundo a natureza de nosso entendimento, e conforme nossa experiência da operação deste nos juízos que formamos acerca dos objetos” (HUME, 2009, p.182). Isto é, formamo-las a partir da observação do funcionamento de nosso próprio entendimento quando ele está elaborando seus juízos, raciocínios causais, a partir da experiência dos objetos. Em outras palavras, a forma como nossos raciocínios experimentais são formados pelo entendimento é esquematizada e corrigida, eliminando algumas tendências naturais da mente que

¹¹⁰ Com algum esforço é possível derivar a lei da inércia dessa regra. Diz essa lei que todo corpo continua em seu estado de repouso ou de movimento uniforme em uma linha reta, a menos que seja forçado a mudar aquele estado por forças aplicadas sobre ele. Ora, se um corpo permanece inalterado (em movimento ou repouso) até ser atingido por alguma força estranha a ele, então ele não é a única causa dessa mudança, tal como a regra prevê. Vale notar, no entanto, que a regra apresentada por Hume é mais abrangente, não se limitando a movimentos retilíneos e uniformes de corpos como a lei o faz.

podem levar a erros, e, a partir disso, é possível elaborar regras gerais para guiar os raciocínios futuros. Por exemplo, a partir da experiência tanto do nosso entendimento e dos objetos

aprendemos a distinguir as circunstâncias acidentais das causas eficientes. Quando descobrimos que um efeito pode ser produzido sem a ocorrência de alguma circunstância particular, concluímos que essa circunstância não faz parte da causa eficiente, por mais frequente que seja sua conjunção com ela (HUME, 2009, p.182).

IV- Conclusão

São essas as oito regras apresentadas para se julgar a relação de causa e efeito. Ademais, se elas são de fato suficientes para bem guiar os raciocínios e, assim, garantir todo tipo de crenças legítimas, como Hume o supôs, não importa. O que realmente deve ser ressaltado aqui é: Hume não apenas mostrou que há meios de se chegar a crenças legítimas, e que essas regras podem garantir tais tipos de crença, mas também nos mostrou que são essas regras “pelas quais devemos regular nosso juízo sobre causa e efeito” (HUME, 2009, p.182). E antes disso, são elas que podem garantir experiências uniformes. Para tentar deixar tudo isso mais claro, iremos aplicar essas regras a um caso do qual ninguém pretende duvidar seriamente que não seja um bom exemplo de crença legítimas: gravitação.

Assim, suspenda um objeto qualquer, solte-o e deixe-o cair livremente. Aqui encontramos claramente uma *contiguidade* tanto no tempo quanto no espaço entre os fatos, além de uma *sucessão* entre eles, se o repetimos algumas vezes teremos uma *conjunção constante* provando que as causas são *necessárias*. Se se mudar de objeto e ele continuar a cair é porque há algo em *comum* entre eles, neste caso, a massa. Se caso algum objeto semelhante ao outro permanecer no ar após ser solto é porque há algo nele que o *difere* dos demais, por exemplo, possuir asas. Se a queda dos vários objetos varia (na velocidade), essa *variação* pode ser descoberta na causa: ou o objeto foi lançado ao invés de ser solto ou é porque possui mais massa. Por fim, se o objeto ao chegar ao chão lá *permanecer*, só outras causas podem explicar sua remoção. Dessa forma, as oito regras confirmam que a crença na gravitação é legítima, isto é, que há experiências uniformes garantindo-a. Todavia, se elas são suficientes para elaborar uma teoria como a gravitacional, ainda não sabemos, mas podemos afirmar que uma crença ilegítima

difícilmente poderia passar por todas elas, isto é, que elas permitam o assentimento de experiências irregulares como sendo regulares.

Hume ressalta ainda que

Todas as regras dessa natureza são muito fáceis de inventar, mas extremamente difíceis de aplicar. Na natureza, todo o fenômeno é composto e modificado por tantas circunstâncias diferentes que, para chegarmos ao ponto decisivo, devemos separar dele cuidadosamente tudo o que é supérfluo e investigar, por meio de novos experimentos, se cada circunstância particular do primeiro experimento lhe era essencial (HUME, 2009, p.208).

Finalmente, vimos que para se obter uma prova é preciso de uma experiência uniforme; para se ter certeza de uma experiência uniforme é preciso de algumas normas; logo para se obter uma prova é preciso de normas, isto é, regras gerais.

Referências bibliográficas:

CHIBENI, Silvio Seno. **Hume e as crenças causais**. Trabalho apresentado nas XVI Jornadas de Epistemología e Historia de la Ciencia, Córdoba, Argentina, 2005.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Lisboa, Portugal. Edições 70, 2005.

HUME, David. **Enquiries Concerning Human Understanding**. Oxford: Oxford Uni. Press. 1999.

HUME, David. **Investigação acerca do entendimento humano**. São Paulo. Nova Cultura, 1999.

HUME, David. **Tratado da natureza humana**. 2 ed. São Paulo. UNESP, 2009.

HUME, David. **Treatise of Human Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

MORRIS, W. E. “Belief, Probability, Normativity” SAUL Traiger. (Ed.) **The Blackwell Guide to Hume’s Treatise**. Blackwell Publishing Ltd, 2006, p.77-94.

MONTEIRO, J. P. **Hume e a epistemologia**. Imprensa nacional/casa da moeda, 1984.

MONTEIRO, J. P. **Novos estudos humeanos**. São Paulo. Discurso Editorial, 2003.

MURCHO, Desidério. Epistemologia da modalidade em David Hume. **Revista Filosófica de Coimbra** - n.º 12 (1997), p. 441-449.

SMITH, Norman Kemp. **The philosophy of David Hume**. Palgrave Macmillan. 2005

SOUSA, Claudiney José de. O problema da crença e da justificação nas epistemologias naturalizadas de David Hume e Alvin Goldman. **Revista eletrônica pro-docência**. UEL. Ed. Nº. 1, Vol. 1, Jan-Jun. 2012.

SENTIDO E TRANSCENDÊNCIA: O PROBLEMA DA ALTERIDADE EM EMMANUEL LÉVINAS

Thayla Magally Gevehr*

Resumo: O objetivo desse artigo é pensar, a partir da ética de Lévinas, a relação entre o *eu* e o *outro*. Embora tal relação não seja nova no horizonte filosófico, o pensador visou romper com as leituras propostas pelas filosofias da *mesmidade*, segundo as quais o *outro* seria constituído mediante uma projeção de sentido do *eu*. Para romper com esse quadro interpretativo, a proposta de Lévinas é a de considerar a distância entre o *eu* e o *outro*, segundo a qual a subjetividade é interpretada como fundada na *ideia de infinito*, como aquela que considera o *outro* como absolutamente transcendente.

Palavras-chave: Transcendência. Sentido. Infinito.

SENSE AND TRANSCENDENCE: THE PROBLEM OF ALTERITY IN EMMANUEL LÉVINAS

Abstract: The present article aims to describe, based on Emmanuel Lévinas' ethics, the relationship between the *self* and the *other*. Although such relation has not been considered new in the philosophical horizon, the thinker intended to break through the readings that had proposed a *sameness* principle, which had remarked that the *other* may be revealed through a projection of the *self*. Thus, in order to break this interpretive framework, Lévinas proposed to consider the distance between the *self* and the *other* in which subjectivity is interpreted as based in the *idea of infinity*, such as the one that has regarded the *other* as absolutely transcendent.

Key-words: Transcendence. Sense. Infinity.

1. Apresentação do Tema

Emmanuel Lévinas pensa o sentido do real desde a dimensão ética. Isto significa dizer que, diferente da proposta ontológica que marcou as filosofias da *mesmidade* (sobretudo as de Husserl e Heidegger), as que pensaram, a partir da noção de transcendência, o sentido do real desde uma unidade abarcadora ou desde a formação de uma totalidade finita, o filósofo propõe que essa unidade ou tendência à totalização seja questionada. Por totalidade devemos entender, aqui, a série de momentos, abertos e sustentados pelo *mesmo* (“eu”, “sujeito”, “consciência”, “si mesmidade”), que permite que a realidade seja apreendida em seu ser e constituída como tal. A projeção de sentido na qual o real se dá como real reduz, tal como defende Lévinas, tudo ao *mesmo*. A mais grave consequência dessa redução é o *esquecimento da alteridade absoluta do outro*.

* Professora substituta do IFPR, *campus* Cascavel. Aluna regular do programa de doutorado da UFG.

A fim de evitar o esquecimento da *alteridade*, a proposta do filósofo é a de que o *outro* seja visto não como mais um ente da totalidade, mas como aquele que ultrapassa toda e qualquer espontaneidade abarcante da realidade, uma espontaneidade característica da *mesmidade*. Esse ultrapassamento, a resistência do *outro* a ser mais um dos entes sustentados ou significados pelo *mesmo*, configuraria o que se entende, ao menos inicialmente, por ética: “Chama-se ética a esta impugnação da minha espontaneidade pela presença de Outrem” (LÉVINAS, 1980, p. 30). Para explicar melhor de que estamos falando, coloquemo-nos as seguintes questões: o que a questão pelo sentido do real tem a ver com a ética e com o *outro*? Por que tal proposta requer ou permite uma conversa com a ontologia?

De modo geral, a ontologia sustenta que a transcendência é a projeção desde a qual os entes podem aparecer como compreendidos, é o movimento pelo qual algo pode aparecer com sentido, como pensado. Dizer que algo aparece com sentido significa que o *mesmo*, a instância permanente, é capaz de assegurar, em si, todas as diferenças; significa dizer que o *mesmo* é já aquele que possibilita que algo apareça como diferente porque é abertura de sentido ou o horizonte desde o qual algo pode aparecer como pensado. No entanto, embora a ontologia marque a distinção entre a alteridade do objeto (ou do ente) e a *alteridade* do *outro*, acaba por tomá-las, igualmente, desde um mesmo fenômeno constitutivo, desde a transcendência realizada pelo *mesmo*. Ou seja, a ontologia pensa o sentido da realidade como uma série de momentos, na qual tanto o objeto quanto o *outro* são abarcados pelo *mesmo*. Por isso, Lévinas afirma que há a necessidade de que o *outro* seja abordado de um modo que escape aos ditames da ontologia:

os objetos usuais, os alimentos, o próprio mundo que habitamos, são outros em relação a nós. Mas a alteridade do eu e do mundo habitado é apenas formal, cai sob a alçada dos meus poderes num mundo onde permaneço. O outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é o simples inverso de uma identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo imperialismo do Mesmo. (LÉVINAS, 1980, p. 26).

Se a ontologia, tal como parece, pensou o sentido do real a partir de uma distinção indistinta, isto é, a partir de uma mesma tomada de posição em relação ao *outro* e ao objeto, isto ela o fez sem notar que a realidade expressa uma separação entre

o *mesmo* e o *outro* que não pode ser superada, ao menos não sem violentar o *outro*¹¹¹. Por este motivo, é importante notar que a separação na qual a realidade se assenta é *metafisicamente* anterior a toda e qualquer pretensão ontológica. Aliás, somente porque é anterior é que a ontologia pode apresentar uma explicação que aborde a *alteridade* como aquela que causa um estranhamento no *mesmo* ou como aquela que precisa ser pensada como junto com o *mesmo*. Porém, na base da tematização ontológica, há uma pretensão de superação da separação metafísica: ao compreender o *outro* como aquele que só tem sentido como e na esfera do *mesmo*, aquele perde a sua *alteridade* absoluta.

Contrariamente a pretensão de superação da separação, Lévinas mostra que, em se tratando do sentido do real, temos que pensar mais que uma diferença formal entre a alteridade do objeto e a *alteridade* do *outro*, pois enquanto o objeto não coloca em questão a liberdade do *mesmo*¹¹², porque não tem *rostro*, o *outro* a resiste¹¹³, a questiona e exige responsabilidade. Mais, então, do que resgatar a discussão sobre como o real se dá metafisicamente – como assentado numa separação intransponível –, Lévinas propõe que a relação entre o *mesmo* e *outro*, uma relação que escapa à dimensão ontológica, seja pensada eticamente, isto é, ele propõe que o sentido do real não seja a violência contra o *outro*, mas a paz¹¹⁴.

Diante disso, perguntamos: será que a proposta de Lévinas não seria uma mera inversão do que sustentamos por sentido, isto é, um inverter da descoberta da unidade que abarca e sustenta a multiplicidade como e na compreensão? Se sim, qual seria o sentido de sua ética? Se não, o que requer uma filosofia que coloca em seu centro o *outro* como necessário à tematização do real, do sentido e da transcendência? Como a separação pode ser admitida como algo que tenha sentido? Como, no fim das contas, é possível pensar sentido e transcendência desde a dimensão ética?

¹¹¹ Tal como afirma Korelc: “o poder sobre as coisas não é violento, na medida em que as coisas não têm identidade própria para opor à posse ao trabalho; o eu da fruição e da posse é apenas ingênuo, é o eu que não pensa. Mas Outro que sustenta a representação acusa esta ingenuidade como violência, quando o Mesmo visa captar o Outro como uma coisa entre as coisas, como objeto” (2017, p. 209).

¹¹² Lévinas afirma que “O objeto, como sabemos, integra-se na identidade do Mesmo. O Eu faz dele o seu tema e, desde logo, sua propriedade, seu espólio, sua presa ou vítima” (s/a, p. 210).

¹¹³ Não é preciso que o *outro* resista o *mesmo* para que ganhe *status* de *outro*. Ao contrário, é somente porque o *outro* é absolutamente *outro* que ele é já a expressão da resistência ao *mesmo*. Uma resistência, como veremos adiante, que é de ordem ética.

¹¹⁴ A paz, aqui, não deve ser vista como negação da violência ou da guerra, porque isto já seria um pressupor destas, mas como o modo pelo qual a realidade se dá como tal. “A guerra supõe a paz, a presença prévia e não-alérgica de Outrem; não assinala o primeiro acontecimento do encontro” (LÉVINAS, 1980, p. 178).

Para responder a essas questões, trataremos, brevemente, do que está suposto no conceito de transcendência da ontologia: a formação de uma totalidade de momentos que destitui o *outro* de sua *alteridade*. Mostraremos, então, como Lévinas se coloca frente a esse pensamento e como a sua proposta ética – que, como veremos, se assenta na consideração do *infinito*, do *rostro* – pretende romper com essa totalidade. Somente o rompimento desse sistema totalizante é que possibilitará ao filósofo pensar como a relação entre o *mesmo* e o *outro* pode estar resguardada da violência ou injustiça, até então inquestionada, que presidia o pensamento ontológico. Quanto à explicitação desta relação, a consideração do desejo metafísico, da resistência ética e da linguagem como expressão será de suma importância. O desenvolvimento e encadeamento de tais conceitos nos permitirão, por fim, voltar às questões aqui formuladas.

2. Transcendência como direção ao Infinito: a ruptura com a totalidade

Na base do conceito ontológico de transcendência está, como dissemos anteriormente, o processo abarcador do *mesmo*. Esse processo tem por fundamento a marcação de dois termos: um de partida e um de regresso, ou seja, o *mesmo* sai de si em direção ao ser de tudo o que há e retorna a si compreendendo seu ser e o ser dos demais. No entanto, ainda que se possa falar em dois termos, tanto a saída quanto a chegada tem o *si* da *mesmidade* como o lugar que possibilita essa ida e retorno; esse lugar condiciona o movimento da transcendência à formação de uma totalidade de momentos estruturais que pode ser vista em sua inteireza, que pode ser vista de fora. Nesse movimento do *mesmo*, não há nada que lhe possa escapar; não há nada que lhe seja exterior. A impossibilidade da exterioridade ou o condicionamento compreensivo da realidade ao lugar (ao horizonte) de possibilidade (o *si* da *mesmidade*) é chamado, na ontologia, de sentido. Embora Lévinas critique esse processo totalizador implícito na ontologia, ele não nega que o *mesmo*, a subjetividade, seja, de fato, o termo de partida.

Dizer que a *mesmidade* é o ponto de partida não significa que tudo deva ser reduzido a ela, não significa que tudo possa ser encontrado ou esteja restrito a sua interioridade ou ao seu modo de ser. Por isso, o filósofo afirma que seu objetivo é apresentar uma defesa da subjetividade que não a capta em seu nível egoísta, “mas como fundada na ideia de infinito” (LÉVINAS, 1980, p. 13). Antes de avançarmos os passos conceituais até a *ideia do infinito*, precisemos melhor o que aqui está em jogo.

Já ficou claro que Lévinas se ocupa em pensar como a relação entre o *mesmo* e o *outro* pode se dar sem que este seja privado de sua alteridade. Então, é importante notar que com o vocábulo “*mesmo*” o filósofo pretende estabelecer um dos termos absolutos da relação em questão. O *mesmo* indica a subjetividade, o *eu*, como o ponto de entrada de uma relação que deve se conservar como heterogênea – não porque essa relação não seja, de início, heterogênea, mas porque ela sempre está sob o perigo de sucumbir, como bem argumenta Lévinas, ao processo natural e egoísta do *eu*.

A preocupação em frisar que a subjetividade permanece como ponto de partida se dá porque toda e qualquer relação só pode ser pensada a partir de uma identidade que resiste às alterações. Isto acontece justamente porque se a identidade fosse perdida ou não se mantivesse, não teria como falar em relação. Embora partir da subjetividade e ressaltar a identidade não seja nenhuma novidade no âmbito filosófico, a necessidade de que a relação que se inicia e que conta com esse termo absoluto permaneça heterogênea conduz a uma reavaliação, direta ou indireta, das filosofias que requisitaram ou que consolidaram o sentido como dependente de algo que permaneça o *mesmo*, como dependente e só possível dentro da totalidade da *mesmidade*.

Em outros termos, as filosofias que partiram da subjetividade ou que chegaram na *mesmidade* como passo fundamental para explicar como o sentido se dá acabam por reduzir tudo, até a diferença entre o *mesmo* e o outro (sejam os objetos ou entes que são o outro de uma relação ou o *outro eu*”), a um *eu*, a uma *mesmidade* abarcadora. O problema implícito nesse movimento totalizador ou abarcador é a violência velada contra o *outro*, uma violência que o destitui de sua alteridade e que impede de ver que o originário não é o recurso ao *eu* como fundamentador do sentido, mas do *eu* como o termo do qual se parte para pensar a relação com o absolutamente *outro*. Isso significa, como argumenta Paula, que apesar de Lévinas não recusar que a subjetividade esteja situada no plano ontológico, uma vez que esta permanece como o termo desde o qual se parte, como aquela que resiste a todas as alterações (permanece a mesma), a alteridade está situada no nível metafísico (2005, p. 422). É esta retirada do *outro* da esfera ontológica, ou a interpretação metafísica da separação entre o *mesmo* e o *outro*, o que conduz o filósofo a uma reavaliação radical do conceito de transcendência. É esta retirada, também, o que permitirá que a subjetividade seja reinterpretada, ou pensada para além dos limites de sua condição natural.

Ao mostrar que há, naturalmente, no *eu*, uma necessidade de posse, traduzida pela ida compreensiva ou intencional em direção ao que lhe é diferente, Lévinas pensa o que está sob o fundo do que chamamos de transcendência. Vimos que, na ontologia, a transcendência é o movimento constitutivo do real, um movimento que diz respeito à existência ou ao modo de ser da consciência, um movimento de ida e regresso totalizantes. Nisso, segundo nosso autor, a transcendência, o ser em direção à *alteridade*, ao estranho, perde esse sentido porque o *mesmo* permanece o lugar desde onde a *alteridade* aparece como pensada, conceituada, com-preendida, ou seja, o lugar de anulação do *outro*, advindo pelo processo de identificação ou transformação do *outro* como aquele que só pode ser para e no *mesmo*. Esse pensamento, conceito ou compreensão é já o abolir da *alteridade*, do transcendente, porque o que deveria permanecer como *outro*, em si e por si, só pode ser *outro* enquanto pertencente ao mundo de posses do *mesmo*. No fim das contas, o caráter de ser *outro* é abolido na medida em que este tem a identidade reduzida ao *eu* (NODARI, 2002, p. 195).

Todavia, na metafísica, pelo menos tal como o filósofo pretende fundamentar, o que está em jogo não é o abarcar do diferente – marcado pela ida e pelo retorno que toma o ser de tudo o que há como condizente ao movimento constitutivo e constituidor do *mesmo* –, mas o *acolhimento* do que permanece, sempre, separado; e separação, ou a relação cujos termos permanecem separados, é bastante diferente da mera distinção presente na relação sustentada pela ontologia (NODARIA, 2009/10, p.116). Ou seja, a distinção ontológica permanece fundada no processo natural do *eu*, pois a relação é marcada pelo movimento captador do *mesmo*. A separação, por sua vez, exige que o sentido do *eu* seja já mostrado como e na relação com o *outro*. Essa relação, diferente daquela, exige que a *exterioridade* do *outro* se conserve, porque é anterior ou condição da instauração de toda e qualquer relação. Mas o que nos dá, porém, direito de argumentar em favor dessa separação? Como o *outro* pode aparecer para o *mesmo* conservando a sua transcendência?

É na relação do *eu* (finito) cartesiano com Deus (infinito) que Lévinas verá, formalmente, o sentido da separação a que mencionamos. Ao considerar a filosofia de Descartes, segundo nosso filósofo, temos que não é o *eu* quem cria a ideia do Infinito, também que tal ideia não é adquirida por uma negação da finitude (que caracteriza do *cogito*). A *ideia do infinito* é anterior ao *cogito* e, por este motivo, pode servir de limite ou de medida para que o próprio pensamento perceba suas imperfeições diante do que é

perfeito¹¹⁵. Assim, tendo presente a explícita separação entre finito e infinito, Lévinas afirma que

A relação do Mesmo com o Outro, sem que a transcendência da relação corte os laços que uma relação implica, mas sem que esses laços unam num Todo o Mesmo e o Outro, está de fato fixada na situação descrita por Descartes em que o “eu penso” mantém com o Infinito, que ele não pode de modo nenhum conter e de que está separado, uma relação chamada “ideia do infinito” (2010, pp.35-36).

Essa relação baseia-se no fato de que a *ideia do infinito* ultrapassa o ideado, ou seja, que há uma distância radical entre aquilo que o *cogito* concebe por infinito (o ideado) e o infinito mesmo (a ideia). Essa distância não revela apenas ao *eu* que tal ideia não é de sua autoria, mas que transcendente ao *cogito* há um ser que permanece exterior, que não pode ser abarcado (contido), que é absoluto e, portanto, infinito. Nesse sentido, parece certo, como afirma Ferretti, que “a Ideia do Infinito expressa a estrutura formal de uma relação do sujeito finito com o que não pode ser recuperado no horizonte do próprio sujeito” (2003, p. 315. Tradução nossa). A presença de algo que não pode ser recuperada – o *outro* – mostra que com a *ideia do infinito* o sujeito “pensa mais do que pensa” (LÉVINAS, s/a, p. 212). Pensar mais do que pensar é ter na subjetividade a presença daquele que *escapa* de seu horizonte, a presença do *outro*, do estrangeiro, como o que não é adequado à ideia que se tem dele.

É importante notar que o fato de o infinito permanecer exterior, ou não ter a sua exterioridade comprometida, não quer dizer, então, que o *eu* perca seu lugar de importância ou que o *eu* seja, agora, um dos termos esquecidos da relação, um dos termos cuja interioridade desvaneceria. Porque há distância, separação, ou determinação absoluta dos termos – o finito e o infinito –, a relação permanece heterogênea, inadequada e, na medida em que o infinito excede, ultrapassa ou transborda o ideado (a inadequação entre ideia e ideado), a totalidade tão presente na transcendência ontológica perde seu lugar como fonte de sentido inquestionável. Com a consideração de que o

¹¹⁵ Na terceira meditação, Descartes afirma que “é preciso necessariamente concluir [...] que Deus existe; pois ainda que a ideia de substância esteja em mim, pelo próprio fato de ser eu uma substância, eu não teria, todavia, a ideia de uma substância infinita, eu que sou um ser finito, se ela não tivesse sido colocada em mim por alguma substância que fosse verdadeiramente infinita. E não devo imaginar que não concebo o infinito por uma verdadeira ideia, mas somente pela negação do que é finito [...]; pois, ao contrário, vejo manifestamente que há mais realidade na substância infinita do que na substância finita e, portanto, que, de alguma maneira, tenho em mim a noção do infinito anteriormente à do finito, isto é, de Deus antes de mim. Pois, como seria possível que eu pudesse conhecer que duvido e que desejo, isto é, que me falta algo e que não sou inteiramente perfeito, se não tivesse em mim nenhuma ideia de um ser mais perfeito que o meu, em comparação ao qual eu conhecerias as carências de minha natureza?” (1983, pp. 107-108).

infinito permanece exterior ao *cogito* há uma ruptura com a totalidade e com a violência natural exercida pelo *mesmo*. Por isso, Lévinas afirma que

Para ter a ideia do Infinito, é preciso existir como separado. Esta separação não pode produzir-se como fazendo apenas eco à transcendência do Infinito. Senão, a separação manter-se-ia numa correlação que restauraria a totalidade e tornaria ilusória a transcendência. Ora, a ideia do Infinito é a própria transcendência, o transbordamento de uma ideia adequada. Se a totalidade não pode constituir-se é porque o Infinito não se deixa integrar. Não é a insuficiência do Eu que impede a totalização, mas o Infinito de Outrem. (1980, p. 66).

O infinito não surge do *eu*, no *eu* e para o *eu*. Ele já existe como separado, como *outro*, como aquele que não pode se adequar ou ser restrito à ideia ou ao movimento do *mesmo*. Se o infinito não fosse já a concretude da separação, a totalização não seria rompida porque qualquer separação advinda sob o comando do *eu* seria ainda parte ou pressuposto de uma totalidade. O infinito é por si *alteridade* absoluta e isto quer dizer que a separação ou a distância, como já destacamos, não pode ser preenchida; ela permanece, como dirá Lévinas, como *desejo*. Por outras palavras, a *ideia do infinito* revela que o *outro* não é tal como o objeto da intenção ou compreensão e também não é um *outro eu* que poderia fazer número com o *eu*. O *outro* exige um novo movimento, contrário à totalização, ele exige a saída de si que não aspira o retorno. Essa saída sem retorno é o que nosso filósofo denomina de “Desejo metafísico” (1980, p. 21).

Diferente da necessidade (de alimento, de carícia, moral, religiosa, etc) que pode ser satisfeita, o *desejo* permanece como aquele que abre a dimensão da altura, como aquele que não pode aspirar à formação de um mundo de posses, porque o transcender em direção ao *outro* é já o *entendimento* do afastamento, da distância. O *desejo metafísico* aspira o *outro*, que não pode completar o *eu*, mas que, enquanto alteridade absoluta, lhe abre o apetite. Tal como afirma Korelc:

Somente um ser satisfeito, feliz, que já possui tudo de que necessita – com um ser que frui e que habita o mundo a seu dispor a partir da morada – pode desejar ainda o que não lhe falta, mas que é melhor que qualquer posse: a exterioridade, o Infinito. O desejo como movimento suscitado pelo Outro num Eu satisfeito provoca na interioridade uma incomparável abertura à exterioridade, para além da relação com as coisas, uma ruptura da satisfação ingênua e irrefletida com as próprias posses. O desejo do Outro escava no Mesmo uma insaciável fome e sede que nenhuma fruição ou posse pode saciar. (2017, p. 215).

O *desejo metafísico* abre a distância entre o *mesmo* e o *outro*; uma distância que não pode eliminar o intervalo infinito que a constitui porque é já, em si mesma, a expressão da impossibilidade do regresso a si do *mesmo*, a impossibilidade da formação de um conceito do *outro*, de uma captação totalizante. A relação entre o *mesmo* e o *outro*, com a consideração do infinito e do *desejo*, é uma relação do face a face, do frente a frente. O *outro* faz frente ao *eu*, e, na concretude desse fazer frente, está o sentido da exterioridade, porque “a verdadeira exterioridade está nesse olhar que proíbe ao Eu qualquer conquista” (LÉVINAS, s/a, p. 210).

Nisso, vemos que a situação descrita, aqui, é muito diferente da que propõe a ontologia. Se na ontologia o *mesmo* não se põe em questão quando, naturalmente, vai em direção ao mundo ou aos seres do mundo, se ele simplesmente os capta, os conceitua, os abriga em sua morada, na proposta ético-metafísica de Lévinas, vemos que o *outro* é aquele que põe em questão a liberdade de possuir do *mesmo*. É no *rosto*, no fato de exprimir-se¹¹⁶, que o filósofo marca como o *outro* abre no seio do *mesmo* a dimensão da recusa, da resistência, pois o *rosto* revela ao *eu* que sobre o *outro* ele *não pode poder*.

O rosto de Outrem não é a revelação do arbitrário da vontade, mas da sua injustiça. A consciência de minha injustiça produz-se quando me inclino, não perante o fato, mas perante o Outrem. O rosto de Outrem não me surge como obstáculo ou como ameaça que avalio, mas como aquilo que me compara. Para me sentir injusto, é preciso que eu me compare com o infinito. É preciso ter a ideia do infinito, que é igualmente a ideia do perfeito, como Descartes sabe, para conhecer a minha própria imperfeição. (LÉVINAS, s/a, p. 214).

O *rosto* perturba o mundo de posse do *eu*. Ele resiste a sua dominação. Resiste a ser conteúdo. Porque é expressão, porque é nudez, extravasa a forma na qual aparece, extravasa a sensibilidade, o tato. Isto significa que, embora o *rosto* possa aparecer, em alguma medida, na dimensão sensível, não é definida por ela, porque não se deixa captar, porque ultrapassa essa dimensão e abre a dimensão do além, do infinito (KORELC, 2017, p. 222). Na expressão, na fala do *rosto*, há a exigência da

¹¹⁶ Lévinas define o *rosto* como expressão. Para entender essa definição é significativo acompanhar a distinção entre manifestação e expressão ressaltada por Korelc. Enquanto a expressão equivale ao significar, a manifestação tem a ver com o fenômeno que aparece no horizonte de sentido da consciência. Se a manifestação do fenômeno é passível de conceituação (advento do sentido), o *rosto*, que não é um fenômeno, porque não se manifesta, se expõe, se expressa. O fato dele se expressar é já a revelação da recusa ou da resistência à conceituação, à posse. “A relação com o *outro* como Rosto não é compreensão; é a relação com o ente em si, ente que vem absolutamente de si mesmo” (2017, p. 219).

responsabilidade; porque ele (o *rostos*) é a medida que vem de fora, a medida perfeita, é capaz de revelar ao *eu* a injustiça presente em sua liberdade, capaz de tirar o *eu* da sua condição de dominador e, com isso, abrir, no *eu*, aquilo que o faz se ver como responsável, como aquele que dispõe de seus recursos em favor do próximo, como aquele que acolhe e, porque acolhe, mantém a pluralidade.

É somente no sentido de que o *rostos*, onde se apresenta *outro*, paralisa o poder do *eu*, somente porque ele é absolutamente *outro*, é que sua fala, seu *lógos* primeiro, o “não matarás” ou “não cometerás assassinio”, pode ser acolhido ou negligenciado.

A epifania do rosto suscita a possibilidade de medir o infinito da tentação do assassinio, não como uma tentação de destruição total, mas como impossibilidade – puramente ética – dessa tentação e tentativa. Se a resistência ao assassinio não fosse ética, mas real, teríamos uma *percepção* dela com tudo aquilo que na percepção redundava de subjetivo. [...] A epifania do rosto é ética. A luta de que o rosto pode ser a ameaça pressupõe a transcendência da expressão. O rosto ameaça de luta como de uma eventualidade, sem que tal ameaça esgote a epifania do infinito, sem que dela formule a primeira palavra. (LÉVINAS, 1980, p. 178).

A palavra de ordem, a recusa ou a resistência à morte, vem do *rostos*. É ele quem revela a tentativa e a intenção natural de matar, de possuir. Mas essa resistência, a que Lévinas chama de ética, não deve ser entendida como um conjunto de valores que determinariam ou garantiriam a relação entre o *eu* e o *outro*. A ética, aqui, tem a ver com a resistência, não violenta, com a recusa de que o *outro* seja morto e isto não primeiramente como um fato, mas como o princípio ético-metafísico que revela a realidade como a relação entre infinito e finito, como o mais no menos, como uma relação de inadequação e de assimetria por excelência. Que o *outro* possa morrer, de fato, que a palavra de ordem, o “não matarás”, seja negligenciada, já não é mais resultado da naturalidade do *eu*, incapaz de reconhecer, sem o fazer frente, a exterioridade absoluta do *outro*. A negligência só pode ser enquanto tal se disser respeito, agora, a livre decisão de não ouvir ou atentar para a fala daquele ser que já se apresentou como independente do *eu*, daquele que já foi acolhido como separado, daquele ser que está em sua frente¹¹⁷. Se o *outro*, de algum modo, então, ameaça o *eu*, essa ameaça só ganha *status* de ser na transcendência da qual o *rostos* é expressão. Isto porque a transcendência do *rostos*, o infinito, é anterior a qualquer sentimento (de

¹¹⁷ Matar o *outro* é já o reconhecimento de que ele é absolutamente *outro* e já a transformação da paz (a pluralidade do *mesmo* e do *outro*) em guerra, em aniquilação.

ameaça, por exemplo) e atitudes circunstanciais. O *rosto* já se mostrou como o que ultrapassa infinitamente os poderes do *eu*, como o que questiona o seu poder de poder. O *rosto* já foi acolhido, isto é, a sua expressão e a sua fala já apareceram como sentido e é esse aparecimento que exige resposta.

3. Sentido e Discurso

Quando falamos sobre expressão, fala e sentido, convocamos, ainda que não diretamente, a temática da linguagem ou do discurso em Lévinas. A linguagem ou discurso, para ele, é o processo pelo qual o *mesmo* sai de si para acolher o *outro* como interlocutor. No discurso, o *outro* é sempre convocado como *outro*, ele estando ou não presente faticamente¹¹⁸.

Ora, na função de expressão, a linguagem mantém precisamente o outro a quem se dirige, que interpela ou invoca. É verdade que a linguagem não consiste em invoca-lo como um ser representado ou pensado. Mas é por isso que a linguagem instaura uma relação irreduzível à relação sujeito-objeto: a *revelação* do Outro. [...] O outro interpelado não é um representado, não é um dado, não é um particular, por outro lado já aberto à generalização. A linguagem supõe interlocutores, uma pluralidade. (LÉVINAS, pp. 59-60).

A perspectiva de que o *outro* permanece sempre separado impede que a linguagem seja tomada como aquela que marca uma representação da *alteridade* num conceito, isto é, a linguagem, na proposta de Lévinas, expressa a relação entre dois seres que dialogam, porque ocupam posições reais num diálogo: o *outro* faz frente, é alguém com quem se conversa e não uma mera representação ou conceito com o qual o *eu* teria que contar para marcar uma diferença entre si e os iguais a si. Por isso, ainda que o *outro* seja tema para alguém, por exemplo, ele não está aprisionado no tema, no conceito que este alguém faz uso. O tema ou o conceito que parece reter momentaneamente o *outro* é “ultrapassado” quando se percebe que, antes que algo seja tematizado, é necessário que haja um interlocutor *com quem se conversa*. Mais: diante do interlocutor, do *outro*, vê-se que o tema ou o conceito não o pode abrigar¹¹⁹, porque, como dissemos, a apresentação do *rosto*, onde o *outro* aparece como o que faz frente,

¹¹⁸ Posso dirigir diretamente a palavra a outrem, mas posso escrever um livro em que o *outro* está suposto como possível leitor; o livro é uma conversa ou um diálogo aberto com e para o *outro*.

¹¹⁹ “No discurso, a distância que inevitavelmente se nota entre Outrem como meu tema e Outrem como meu interlocutor, liberta do tema que parecia por momentos retê-lo, contesta de imediato o sentido que dispenso ao meu interlocutor. Assim, a estrutura formal da linguagem anuncia a inviolabilidade ética de Outrem e, sem qualquer bafio de “numinoso”, a sua “santidade””. (LÉVINAS, 1980, p. 174).

abre a dimensão do infinito, a impossibilidade de que este caiba ou se reduza a um mero conceito.

Não é estranho, tento em vista essa argumentação ou essa resistência do *outro* em ser conceito, que o tema da linguagem esteja inscrito justamente no capítulo que fala sobre o rosto¹²⁰. Neste, o *outro* é apresentado como *alteridade* absoluta, como aquele que rompe com o mundo silencioso do *eu*. Por meio do rompimento, por meio da distância entre dois seres absolutamente separados, a palavra pode emergir, a linguagem pode unir esses seres sem que um deles seja abolido.

A linguagem, assim, é a relação com um ser que permanece absolutamente *outro*. E isto não porque precisa de que o *eu* lhe fale para que seja, só então, o *outro* do e no discurso, mas porque aparece ao *eu* como aquele que está em relação consigo mesmo, como independente, como aquele que não pode ser classificado ou qualificado porque se apresenta em sua nudez, porque seu *rosto* é essa nudez. Tal nudez, segundo Lévinas, não pode ser desvelada pelo *eu*, não se oferece aos seus poderes, aos seus olhos ou a sua percepção. O *rosto* volta-se para o *eu* – “e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema” (LÉVINAS, 1980, p. 61). É esse voltar-se para o *eu*, essa recusa de ser parte de um sistema, a condição básica da relação a que a linguagem instaura. O *outro* que volta-se para o *eu* desde a sua transcendência fala-lhe, diz-lhe respeito; o *outro* é alguém a quem o *eu* responde, acolhe.

A fala do *outro* procede, pois, diretamente da sua infinitude não abarcável. Nessa revelação na qual assenta a linguagem, o *eu* descobre que o sentido fundamental do mundo está para além de si, além do seu conhecimento, além de sua compreensão ou intenção abarcadoras. Ou, então, segundo lê Reimão, “o discurso, que tem origem na exigência de dar sentido ao silêncio originário e, assim, garantir que esse seja convertido em palavra”, encontra-se desordenado por uma presença, não silenciosa, que não pode ser integrada (2000, p. 224).

A presença do infinito no finito, o mais no menos, retira a linguagem “do lugar de sentido do Eu”. A expressão ou fala do *outro*, uma fala que exige resposta, impede que o mundo silencioso e solitário do *eu* se erga como fato último. Mesmo que a resposta à presença do *outro* seja o “silêncio enquanto fato, este só o é desde o reconhecimento da *alteridade* que não pode ser abarcada, desde o já diálogo. Nisso está

¹²⁰ Presente na obra *Totalidade e Infinito*.

a relação ética instaurada pela linguagem: “o rosto abre o discurso original, cuja primeira palavra é obrigação que nenhuma “interioridade” permite evitar. Discurso que obriga a entrar no discurso [...]” (LÉVINAS, 1980, p. 179).

A primazia do sujeito, a sua liberdade completa, vê-se desmentida quando o *rostro* se apresenta, resiste e questiona seu poder. Quando o *rostro* se revela como o absolutamente *outro*, o silêncio do mundo subjetivo é rompido, e, com tal rompimento, a expressão, o encontro com *outro*, passam a configurar a realidade como aquela que tem sentido no diálogo, isto é, na acolhida da fala desse ser infinito que escapa do horizonte compreensivo, que escapa da intenção totalizante.

4. Considerações finais

A proposta metafísica de Lévinas, tal como vimos, é interpretada como *desejo*. Isto quer dizer que a atitude do *eu* diante do *outro* não pode ser a de compreensão ou a de posse, porque estas, em sua direção mesma, formam uma totalidade de momentos que anulam a *alteridade* absoluta do *outro*. O *desejo metafísico* é uma projeção em direção à *alteridade* (o desejável) que não visa obter uma representação ou um conceito. Este *desejo* não aspira o retorno e, por isso, não pode formar uma totalidade ou reduzir o *outro* às suas posses. Quando essa projeção sem retorno é tematizada o que se aviva é uma relação com o absolutamente *outro*. Por este motivo, com o *desejo metafísico*, o modo de conceber o *eu* muda: não se pode mais vê-lo apenas em seu silêncio e solidão constitutiva. Ser *eu* significa ser para outrem, ser em direção a outrem.

Pensar o *eu* de tal maneira não significa que ele teve a sua identidade negada ou abolida. Apenas que o modo tradicional de concebê-lo (tal como as filosofias da mesmidade o interpretaram) é incapaz, por conta de seus sistemas de referência, de constituição, de captar o seu sentido último ou seu sentido essencial. Esse sentido, todavia, não aparece no *eu* e para o *eu*. Somente quando o *outro* lhe faz frente é que a essência mesma do *eu* pode se dar. Quando o *outro* faz frente ao *eu*, aquilo que era considerado como seu modo mais próprio de ser – a atitude representativa, constitutiva, conceitual, compreensiva, etc. – é questionado. Seu mundo de posses quase se desvanece e a única opção que lhe resta é oferecer àquele que lhe faz frente o que possui. Com isso, vê-se que o acontecimento de mundo ou o sentido do mundo não pode advir mais do que foi concebido como pertencendo à naturalidade do *eu*, seu horizonte captador, mas como aquilo que depende da *alteridade* absoluta. Mundo só

tem sentido de mundo quando o *eu* e o *outro* estão numa relação ética, isto é, quando o *outro*, que é *rostos*, questiona os poderes do *eu* e este acolhe a expressão da alteridade como a expressão de *alguém*.

Quando o *outro* aparece como *alguém*, como *rostos* que o apresenta, não em sua interioridade, mas em seu caráter de transcendente (infinito), fica claro, também, como afirma Lévinas, que “a transcendência é transcendência de um eu. Só um eu pode responder à imposição de um rosto” (1980, p. 285). Nisso vemos que a marcação dos termos da relação, o *eu* e o *outro*, repelem o isolamento e o silêncio, para que a linguagem, a palavra, proceda da distância absoluta que os separa. O *rostos*, onde o *outro* é apresentado, já é fala e essa fala é sempre a exigência aberta de uma resposta responsável que só o *eu* pode dar.

Assim, transcendência não pode mais ser vista como um movimento constitutivo e constituidor da *mesmidade*. É a realização do *eu* em favor de um *outro*, do exterior, do não abarcável. Sentido também não pode mais ser visto como aquilo que aparece no horizonte do *mesmo* como compreendido, constituído, pensado. Sentido é a apresentação do *outro* como *rostos*, é a apresentação do *outro* como transcendente.

Com isso, podemos dizer que pensar o real tem a ver com pensar a *alteridade* como absoluta. E o sentido não pode ser conduzido por uma unidade constitutiva que anula o *outro* ou por uma unidade impessoal que abrigaria, quase que indistintamente, tudo no *mesmo*. Existe no ser a produção de um além do ser. Uma produção que só se efetiva porque o *rostos*, a marca do infinito, se apresenta como transcendente, como o que não se reduz a uma atividade do *eu*, mas que marca a própria relação entre termos que não se unificam, entre termos que permanecem separados.

O sentido da realidade pode ser dito como paz, ou seja, como aquilo que reúne o *eu* e o *outro*, sem absolvê-los numa unidade qualquer; o sentido, na resistência ao egoísmo, reúne dois seres absolutamente separados através do discurso. Tal discurso procede da distância, sem eliminá-la, e sua finalidade é estabelecer a relação responsável entre os termos absolutos, que escapa de uma relação “dois” porque, no *rostos*, o que está aberto é a presença de toda a humanidade¹²¹.

¹²¹ “A presença do rosto – o infinito do Outro – é indigência, presença do terceiro (isto é, de toda a humanidade que nos observa) e ordem que ordena que manda. Por isso, a relação com outrem ou discurso não é apenas o pôr em questão da minha liberdade, o apelo que vem do Outro para me chamar à responsabilidade, não apenas a palavra pela qual me despojo da posse que me encerra, ao enunciar um mundo objetivo e comum, mas também a pregação, a exortação, a palavra profética. A palavra profética

BIBLIOGRAFIA

DESCARTES, René. “Meditações”. Em: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 3. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

FERRETTI, Giovanni. “L’intenzionalità metafisica del desiderio in Emmanuel Levinas”. Em: *Metafísica do Desiderio*. Milão: Vita e Pensiero, 2003, p. 303-326.

KORELC, Martina. O problema do ser na obra de E. Levinas. Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2017.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e Infinito*. Tradução de José Pinto Ribeiro. Portugal: Edição 70, 1980.

_____. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget.

NODARI, Francesca. *Il pensiero incarnato in Emmanuel Levinas*. Università di Trieste: XXIII Ciclo de Dottorato di Ricerca in Filosofia. Ano 2009/2010.

NODARI, Paulo. “O Rosto como apelo à responsabilidade e à justiça em Levinas”. Em: *Síntese*. Revista de Filosofia de Belo Horizonte, v. 29, n. 94 (2002), p. 191-220.

PAULA, Maria Bernadete Gonçalves. “Ética e metafísica no pensamento de Emmanuel Levinas”. Em: *Kairós: revista acadêmica da Prainha*. Ano II/2, julho/dezembro de 2005, p. 415-422.

REIMÃO, Cassiano. “Rosto, racionalidade e linguagem em Emmanuel Lévinas”. Em *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n. 13, Lisboa, Edições Colibri, 2000, p. 211-231.

reponde essencialmente à epifania do rosto, duplica o discurso, não como um discurso sobre temas morais, mas como momento irredutível do discurso suscitado essencialmente pela revelação do rosto enquanto ele atesta a presença do terceiro, de toda a humanidade, nos olhos que me observam” (LÉVINAS, 1980, p. 191).

DIALÉTICA DA LINGUAGEM E A QUEDA DA EXPRESSIVIDADE NA TEORIA DE THEODOR W. ADORNO

José Eronildo Gomes de Araujo Junior*

Resumo: O movimento histórico da dialética desenvolvida na linguagem produziu um apagamento da expressividade do sujeito. Desse modo, a finalidade do artigo se dá na investigação de cunho histórico-filosófico da tensão presente no desenvolvimento, entre particular e universal, dentro da linguagem. Para que seja possível essa análise, partiremos de dois textos adornianos que irão nos fundamentar nesse trabalho: *Fragmento sobre Música e Linguagem* e *Dialética do Esclarecimento*. Sedimentados nesses dois textos, precisaremos também de um aporte teórico da psicanálise freudiana, da economia política marxista e do estudo de alguns textos como *Teogonia* e a *Odisseia*.

Palavras-chave: Adorno. Linguagem. Dialética do Esclarecimento. Expressão.

DIALECTICS OF LANGUAGE AND THE FALL OF EXPRESSIVITY IN THEODOR W. ADORNO'S THEORY

Abstract: The historical movement of dialectics developed in language produced an erasure on the subject's expressiveness. Thereby, the present study aims at the investigation of the tension existing on the development, between particular and universal, within the language. For this analysis to be possible, we will support this work on two adornings texts: cFragments *About Music and Language* and *Dialectic of Enlightenment* . Based on these two texts, we will also need a theoretical contribution from freudian psychoanalysis, marxist political economy and the consultation of other texts, such as *Theogony* and *The Odyssey*.

Keywords: Adorno. Language. Dialectic of Enlightenment. Expression.

1. INTRODUÇÃO

Com a produção da obra *Dialética do Esclarecimento*, de Theodor W. Adorno (1903 – 1959) e Max Horkheimer (1895 – 1973), esses dois autores lançam a pergunta

* Graduando em licenciatura plena na Universidade Estadual do Ceará; bolsista da iniciação científica; com foco na pesquisa em linguagem, economia política e teoria do fascismo.

para o mundo: Por que a civilização, com um avanço tecnológico tão grande, e supostamente racional, invés de elevar-se cada vez mais a um estado maior de humanidade cai no seu radical oposto? Enfrentando coisas como a Segunda Guerra mundial, movimentos de massas autoritárias e um capitalismo brutal. Sem desculpas, a linguagem possui um papel fundamental de enclausuramento e não de emancipação do sujeito. A produção de um pensamento mercantilizado se manifesta na linguagem neutralizada, sem expressividade. Para podermos identificar lá onde a língua se neutraliza é necessário o estudo histórico e dialético da produção da própria linguagem e sua necessidade objetiva no mundo. Para onde o pensamento olha, se vê enredado no mecanismo de opressão e reificação de si. A cultura do pensamento crítico sucumbe à censura não mais somente do externo, pela natureza e/ou meio social, mas também por si mesmo que não mais consegue superar o estado atual das coisas. A linguagem agora se baseia pelos grandes números seja do mercado, as contas matemáticas na ciência ou no cotidiano por sua ligação ideológica com a classe dominante.

A metodologia que se utilizou para essa investigação é de cunho hermenêutico das obras selecionadas, principalmente dos textos *Fragmento sobre Música e Linguagem* e *Dialética do Esclarecimento*, de Theodor W. Adorno. Prosseguindo, dessa maneira, numa investigação dos textos aqui apresentados. Contudo, é necessário entender que no limite dessa hermenêutica, para nos mantermos fiéis ao que foi proposto, principalmente pelo autor aqui trabalhado, é necessário que também adotemos seu próprio método dialético nos observados textos anteriormente citados. Pois entendemos, assim, como Adorno, que o objeto de estudo tal qual o sujeito se medeiam dialeticamente dentro de um espaço histórico. Sabendo disso, compreendemos que um sujeito, por mais que seja singular na sua leitura, é perpassado por suas condições objetivas de vida. Seguindo esse raciocínio, se mostrou também necessário o estudo de alguns outros textos que se mostraram proveitosos para a pesquisa. Esses outros textos são *Totem e Tabu*, *O Mal-Estar na Civilização*, ambas de Sigmund Freud (1856 – 1939); *O Capital* de Karl Marx (1818 – 1883). Também foi observado que nessa dialética, a hermenêutica de alguns textos clássicos como a *Teogonia*, de Hesíodo (entre 750 e 650 a.C.) e a *Odisseia*, de Homero (928 a.C. – 898 a.C.) se tornou de muita importância.

2. AUTOCONSERVAÇÃO

Adorno e Horkheimer começam o livro *Dialética do Esclarecimento* mostrando o “entrelaçamento da racionalidade e da realidade social, bem como o entrelaçamento, inseparável do primeiro, da natureza e da dominação da natureza” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 15). Isto é, esses filósofos alemães procuram mostrar o processo que o ser humano se submeteu para uma dominação sempre mais forte da natureza, interna e externa, em nome de uma sobrevivência.

Desta forma podemos ver no intento a demonstração de um jogo de poder entre particular e universal. Assim, eles prosseguem, “[...] o esclarecimento tem perseguido o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 17). Portanto, o Esclarecimento é o intento de desmistificação da natureza, ou seja, de conhecimento. Pois, aquilo do qual eu não conheço me é perigoso – pode significar morte. Quando lemos na citação anterior “posição de senhores” isso não está colocado a revelia, mas representa seu sentido mais forte e exato. O que os autores possuem em mente é de que conhecer é dominar, nessa perspectiva.

A dominação é a técnica. “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 capital.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18). Esse conhecimento fundado no medo e na sobrevivência teve que se desenvolver dentro de um processo do “método”, i.e., na instrumentalização do que estava perto, na manipulação de elementos dispostos. Assim, descreve Ricardo Corrêa Barbosa (1961 –) sobre o desenvolvimento do Esclarecimento:

A face terrível da natureza se manifesta como uma constante ameaça à sobrevivência da espécie. Contra isso, o homem reage mediante o trabalho: à medida em que aumenta o domínio técnico sobre a natureza, ele também a desencanta, despojando-a de toda magia. (Barbosa, 1996, p. 41)

O próprio Sujeito nasce nessa relação de dominação da natureza. Pois, existia uma necessidade prática de sujeitamento do mundo para a sobrevivência. A criação de mitos, filosofias e ciências não são por puro deleite, mas para aspectos práticos da vida.

Com a ajuda de Freud, podemos começar entrever esse processo. Quando a dominação da natureza ainda possuía uma relação animista¹²² com o mundo:

A necessidade prática de sujeitar o mundo teve, certamente, participação nesse esforço. Por isso não nos surpreende ao saber que, de mãos dadas com o animismo, há instruções de como proceder para assenhorar-se de homens, coisas e animais, isto é, de seus espíritos.” (FREUD, 2019, p. 76).

A manipulação de objetos naturais para influenciar a própria natureza são os primeiros passos do espírito dominador. Podemos entender os ritos já como a tentativa de saída do ser humano da tutela da natureza, i.e., o mito já é Esclarecimento. Todo resto da natureza está sob o comando do espírito ordenador, que repousa na lógica unitária. E assim ele vai conhecendo o mundo a partir das coisas que pode manipular. É interessante como o sujeito desde cedo já vê na ordem um elemento de progresso. A ordem é o pressuposto da administração. Uma sociedade em ordem – do comando – é uma sociedade de homens em progresso. Assim, observamos conjuntamente a Freud, em sua obra *O mal-estar na civilização*:

A ordem é uma espécie de compulsão de repetição que, uma vez estabelecida, resolve quando, onde e como algo deve ser feito, de modo a evitar oscilações e hesitações em cada caso idêntico. O benefício da ordem é inegável; ela permite ao ser humano o melhor aproveitamento de espaço e tempo [...]. (FREUD, 2010, p.54)

Contudo, a dialética do Esclarecimento em cada passo que dava em direção à dominação da natureza externa, exigia do ser humano uma dominação cada vez maior da natureza interna. A dominação que o Sujeito teve que fazer para se afastar da natureza, no intento de subjugar-la, fazia esquecer que ele próprio é natureza. “Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 18). O fator de neurose dentro do Esclarecimento pelo conhecimento totalitário gera o pensamento cada vez mais obtuso. Somente na distância cada vez maior diante do objeto e, desta forma, uma maior abstração é que posso controlá-lo. Essa incapacidade de se vê enquanto natureza condiciona o Esclarecimento a esquecer de refletir sobre si mesmo. Pois, na gradual abstração dos conceitos perde-se as distinções qualitativas do objeto. Desta maneira, a produção de um sistema se torna possível. As qualidades são

122 Para o Esclarecimento, o animismo é apenas uma projeção do sujeito na natureza. Sendo que já em Freud vemos que não. O animismo é uma forma de explicação objetiva com intuítos práticos. “O animismo é um sistema de pensamentos, ele não só explica um fenômeno particular, mas permite compreender o mundo como unidade, a partir de um ponto.” (FREUD, 2013, p. 76)

vistas pelo Esclarecimento ainda como resquícios do desconhecido – das entidades mágicas que ele julga superá-la.

3. ESCLARECIMENTO E LINGUAGEM: DIALÉTICA DA LINGUAGEM COMO DIALÉTICA DA DOMINAÇÃO

No processo de esclarecimento dentro da história, veremos que a reificação do ser humano está intrinsecamente ligado também ao decaimento da expressividade humana dentro do campo da linguagem. A cientifização – lê-se: desmistificação – da civilização levou não um (pelo menos ao todo) alargamento das potencialidades do sujeito, mas uma repressão cada vez maior do particular. Isso, pois, se reflete na linguagem como médio entre pensamento, ser humano e natureza. Para dominação da última. Veremos, no decorrer do exposto, como aquela perseguição do Esclarecimento por autoconservação produz um afastamento cada vez maior do Sujeito diante sua relação com o Objeto. Pois, depurar qualquer subjetividade da linguagem foi um trabalho empanhado pela Dialética do Esclarecimento de forma a garantir que nenhuma variante dentro do sistema seja desconhecida. Pois qualquer subjetividade que se apresente ante ao sistema é perigoso, não é administrável.

Adorno, no texto *Fragmento sobre Música e Linguagem*, faz uma relação entre esses dois mostrando suas similitudes e diferenças. Em alemão, pela força do verbo *sprachen* (falar, dizer, comunicar), não fica esquisito falar de linguagem musical. Para Adorno “A música assemelha-se com a linguagem na qualidade de sequência temporal de sons articulados, que são mais do que meros sons. Eles dizem algo, frequentemente algo humano.” (ADORNO, 2008, p. 167). Nisso se assemelham música e linguagem dos homens. Os dois carregam aquilo que é expressivo na humanidade. No que foi dito acima, não só o todo possui similitude, mas o particular também. Ambos possuem “oração, frase, período, pontuação; interrogação, exclamação, parênteses; orações subordinadas são encontradas por toda parte, vozes ascendem e descendem [...]” (ADORNO, 2008, p. 167/168). Assim, os particulares, entre ambos, vão se montando ao ponto de formar um todo. Mas, aqui, aparecem as divergências. Esse autor, ao comparar o processo de evolução da linguagem com a música chega a concluir que existem diferenças enquanto forma [*Gestalt*]. A música pretende, em si, dizer o todo. A grande

aspiração da música é a impossibilidade de dizer o nome de Deus. Pra isso ela se determina e se oculta ao mesmo tempo, mesmo não usando conceitos universais, e tendo para com a intencionalidade uma atitude dialética, ela não a vê como principal da obra, mas não abandona: uma vez que uma música sem intenção geraria um arranjo aleatório de sons e se permeada demais de intencionalidade ela tentaria se converter em linguagem convencional – nos dois casos perdemos a arte da música. A linguagem intencional precisa de uma denotação no mundo para que haja alguma interpretação da frase dita. Pois a frase intencionada deve produzir juízos sobre ele: afirmativas que podemos dizer se são verdadeiros ou falsos. É a pura determinação do objeto ao fato, a linguagem perdeu sua capacidade de superar o estado atual das coisas. A partir de agora, observaremos, ainda através do livro *Dialética do Esclarecimento* o movimento que gerou o mais alto grau técnico na linguagem e o menos expressivo.

3.1 LINGUAGEM MIMÉTICA

A magia, enquanto técnica da mímese, é uma das primeiras técnicas que a Razão desenvolveu para o ser humano como tentativa de dominação da natureza. Nela, a natureza era dominada pela assimilação consciente da mesma. A saber, imagem e coisa, na magia, partilhavam de uma mesma substância, isto é, cada objeto possuía uma qualidade intrínseca passível de ser evocada através de sua representação exata.¹²³ Na magia, eu enfrentava o horror com a imagem do horror. Assim confirma o antropólogo Robert H. Lowie (1883 – 1957), quando fala sobre a religião e a magia dos antigos:

Uma das noções difundidas é a crença em ser capaz de realizar seu desejo por imitação do evento que você deseja. [Quando] um australiano quer que chova, ele enche sua boca com água e espirra em diferentes direções; e um Hopi, pela mesma razão, desenha uma imagem de nuvens e chuva caindo. (Lowie, 1947, p. 298, tradução nossa)¹²⁴

Lowie segue dando mais exemplos, mas já é o suficiente. O momento mimético na magia é o primeiro passo do esclarecimento para a dominação da natureza. A

123 Podemos entender essa parte utilizando o termo grego συμβάλλω significa “reunir, juntar”. Nesse termo grego, até na ordem do discurso significa “vir por em acordo.” Ou seja, objetos distintos partilham de um mesmo algo.

124 “One of these widespread notions is the belief in being able to fulfil your wish by imitating the event you long for. An Australian wants rain to fall, só he fills his mouth with water and squirts it out in different directions; and a Hop for the same reason draws the picture of clouds and dropping rain.”

repetição era sua lei. A Razão que encontra na identidade uma substancialidade entre imagem e objeto, tende a imitar conscientemente, portanto, ordenadamente os elementos da natureza. A mesma natureza, permeada de espíritos e entidades, i.e., de qualidades próprias. No mundo das magias, ainda existiam qualidades próprias. O objeto, pois, mesmo em sonho, não era apenas uma representação impressa na mente, mas era ele mesmo o objeto. A substância garantia a ligação entre o objeto sonhado, o próprio objeto, e o nome deste. “Quando se afugenta um espírito com barulhos e gritos, isso é apenas um ato de feitiçaria; quando o coagimos, apoderando-nos de seu nome, utilizamos magia contra ele.” (FREUD, 2013, p.77). Era absurdo, nesse momento, pensar em certa diferenciação entre sentido e denotação. Que não ultrapassava o âmbito da existência mesma. “O feiticeiro torna-se semelhante aos demônios; para assustá-los ou suavizá-los, ele assume um ar assustadido ou suave.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21). A imagem era o que hoje a palavra é, a própria conjuração da coisa. Os sacerdotes, então, possuíam ritos no seu mais puro significado simbólico. O evento se efetiva eterno, uma vez que ao repetir seu símbolo, ele deverá ocorrer.

Contudo, para o feiticeiro que se faz igual ao terror para afastá-lo, ele não é o próprio terror. Dentro do círculo mágico ele se coloca como máscara para comandar melhor a natureza. Entendemos, já que a magia, como primeira forma racional de manipulação do mundo, se diferencia das outras formas mais a frente de dominação pelo fato de haver uma aproximação do objeto, não ao contrário, um afastamento cada vez mais progressivo. Naquele momento, não há somente controle bruto da natureza, mas uma expressão da mesma. Por isso, Ricardo Correa Barbosa disse:

[...] quando se fala de mimese, não se pensa no conceito *imitativo* ou de cópia. Embora o termo, às vezes, apareça denotando imitação e assimilação, ele significa, em sentido enfático, comportamentos afetivos, expressivos, comunicativos e receptivos. (Barbosa, 1996, p. 25)

Pois, para os primitivos, a natureza não era vivida como apenas substrato de dominação. Existia o mana. Ele vive aquilo entre a fronteira do conhecido e do desconhecido. Isto é sentido por aqueles povos como aquilo que transborda os objetos - “Primário, indiferenciado, ele é tudo o que é desconhecido, estranho [...]” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21) – É a reverberação da coisa e daquilo que sobra dela, onde ela não se encerra na sua materialidade. Nesse momento, não existe linguagem

propriamente dita entre os homens, pois: “O grito de terror com que é vivido o insólito torna-se seu nome.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 21). Isso significa, que por enquanto, só existe tautologia: no que toca uma relação única entre o nome da coisa e a sua referência no mundo. Soa até impossível pensar, nesses tempos, que um mesmo nome possa designar objetos diferentes na realidade. E linguagem precisa dar um passo além do tautológico para que de fato se constitua com maior força de dominação. Mas, no grito de terror, esse que acaba por virar nome da coisa, o primitivo, no ato de nomeação, traz o objeto, antes completamente obscuro, ao âmbito da ordem. Esse mesmo objeto que me era desconhecido dentro da natureza, ao dar nome, capturo sua substância e coloco na ordem do conhecido. Partindo disso posso organizar tal objeto dentro do jogo da sobrevivência. Inclusive, comunicar para outros sobre a chegada da coisa. Mesmo que gerado pelo grito. Lembremos, por exemplo, dos primeiros deuses que se exprimiam linguisticamente como sendo o próprio objeto. A deusa Gaia não representava algo, mas era a própria terra. Essa mesma no qual pisamos diariamente. Uranos é o próprio céu, que cobre Gaia. Póntos, é o próprio mar. O *mana* é justamente esse além da coisa, que pode ser entendida como natureza, ressoando dentro do próprio indivíduo.

Contudo, há uma inversão durante o curso da história. A linguagem é um instrumento de dominação, por isso que seus mestres, nesse tempo, são os sacerdotes e feiticeiros. Amarrados pela autoconservação, os símbolos agora são ferramentas de coesão social. Todo aquele que o fura, está sujeito aos intempéries das entidades e dos demônios. E, claro, das autoridades da aldeia, também. Aquilo que era visto como um emaranhado difuso sob o nome de *mana* e que representava a relação sagrada entre o indivíduo e a natureza, agora torna-se consistente e materializado à força. Nesse momento, o que antes era sentido como algo cheio de qualidade em si, tornam-se qualidades forçadas pelos feiticeiros que povoam todos os lugares de entidades, espíritos e ritos. E relacionam esse último com os domínios sagrados – coerção da natureza e do indivíduo é perceptível nesse momento. “A essência sagrada transfere-se para os feiticeiros que lidam com ela.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 30). A inversão que ocorre atesta a manipulação como mote dessa nova relação para com o *mana*.

[...] o curso da natureza enquanto eflúvio do mana já está erigido em norma, que exige a submissão. Mas, se o selvagem nômade, apesar de toda a submissão, ainda participava da magia que limitava e se

disfarçava no animal caçado para surpreendê-lo, em períodos posteriores o comércio com os espíritos e a submissão foram divididos pelas diferentes classes da humanidade: o poder está de um lado, a obediência de outro. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 30)

A partir de agora, se justifica a repetição como verdade. Nesse momento, a natureza repetida, na expressão do símbolo, acaba por justificar as relações naturais e sociais. Esse símbolo que se repete, é visto não só como o feitiço do feiticeiro ante os espíritos, mas como efetivação do feiticeiro como feiticeiro, coletor como coletor, o caçador como caçador etc. A repetição como sobrevivência – dominação – é a consolidação dos privilégios.

O que podemos ver na dialética do Esclarecimento é essa tenção entre indivíduo e sociedade. Essa tensão é calcada na ideia de autoconservação. Mas, a mímese e o *mana* operada nessa dominação sacerdotal é a perversão das mesmas. Nesse momento, a mímese como pura conservação de si é a efetivação da morte. Enquanto aquela mímese se apresentava como expressão de mais vida, e, portanto de mais sujeito, a mímese enredada no controle significa a sujeição de todo que é vivo à morte. Inclusive a do indivíduo, que, para sobreviver, se mimetiza a si mesmo dentro da sociedade. Perde, portanto, seu caráter de mais indivíduo. A mímese calcada na pura dominação se confunde naquilo que ela não é, assim: mimetismo. Nessa condição, o que existe é a queda do particular ante as potências do universal. A tensão que existem na psiquê do homem entre si e a coletividade acaba por fazê-lo imitar o que está morto, ou seja, aquilo que está erigido na repetição: o sempre igual. Para se proteger das coesões, ele se dilui ao meio social. Camufla-se ao ponto de não saber mais se distinguir.

3.2. LINGUAGEM METAFÍSICA-RELIGIOSA

Podemos observar que no progresso das formas de manipulação do meio, a linguagem também sofre alterações para que ela possa servir de ferramenta de dominação. No movimento que ocorre nesse campo, vemos a mudança de uma linguagem antes puramente mimética, i.e., simbólica para uma linguagem agora com um grau de abstração maior. As entidades que antes emanavam da própria natureza, agora, sobem aos céus. O que temos aqui? Um descolamento entre palavra e coisa. Uma fundamentação histórica entre dominação e linguagem. Nas palavras de Adorno e Horkheimer:

O lugar dos espíritos e demônios locais foi tomado pelo céu e sua hierarquia: o lugar das práticas de conjuração do feiticeiro e da tribo, pelo sacrifício bem dosado e pelo trabalho servil mediado pelo comando. As deidades olímpicas não se identificam mais diretamente aos elementos, mas passam a significá-los. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 30)

Portanto, percebemos que o que antes era expresso tautologicamente como imagem e coisa, como que dividissem uma mesma substância, agora entra de fato na linguagem. Os mitos gregos expressam essa relação. “Os cantos de Homero e os hinos do *Rigveda* datam da época da dominação territorial e dos lugares fortificados, quando uma belicosa nação de senhores se estabeleceu sobre a massa de autóctones vencidos.” (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 24) Adorno e Horkheimer indicam a relação da dominação e da linguagem. Para que os escritos de Homero pudessem existir, é necessário pressupor um certo grau de universalidade da linguagem. Os deuses enquanto representantes da natureza nascem num período onde a linguagem já se descolou do mundo. E se põe em um momento de maior divisão entre os senhores e os vencidos.

Antes de Gaia, existia o Caos. A personificação do medo e da morte. Jaa Torrano (1946 –) (1995) explica que o Caos seria a personificação da negatividade, mas a negatividade no seu sentido mesmo do anti-ôntico, como Não-Ser. A teogonia já mostra o que a natureza é para o primitivo que ainda não instalou meios efetivos de dominação da vida. Gaia é a segunda a ser formada após o Caos, o que podemos entender disso? Ora, Gaia é a própria Terra, não é uma representante dela, mas a coisa mesma. Aqui, vemos a palavra expressar, segundo, novamente, Jaa Torrado (1995), a segurança e certeza.

Ela é a garantia da vida, pois, é a primeira a entrar na ordem dos sentidos. Expressando o desejo de autoconservação do primitivo que tenta fugir do Caos – que por mais que se tenha uma palavra para falá-lo, não se pode pensar diretamente o caos – pela ordem. Por aquilo que é sólido. E deve ser a primeira dominada.

A natureza imperou sobre os homens materialmente e enquanto símbolo até a chegada de Zeus. Pois, ao confrontar Chronos, o pai de todos os deuses venceu:

E livrou das perdidas prisões os tios paternos
Trovão, Relâmpago e Arges de violento ânimo,
filhos de Céu a quem o pai em desvario prendeu;

e eles lembrados da graça benéfica
deram-lhe o trovão e o raio flamante
e o relâmpago que antes Terra prodigiosa recobria.
Neles confiante reina sobre mortais e imortais. (Hesíodo, 1995, p. 103)

Aqui vemos uma diferença quanto ao tratamento das palavras e da realidade. Zeus não é símbolo de nada além dele mesmo. Quero dizer, ao libertar seus tios ciclopes que eram respectivamente o próprio Trovão, Relâmpago e Arges, da barriga de Cronos, agora, como agradecimento, Zeus controla esses fenômenos da natureza – e, pois, assim, reina sobre mortais e imortais. O deus aqui em questão nos mostra a mudança de pensamento que ocorre no mundo grego. Na civilização o mundo não deve ser mais controlado pela assimilação do objeto, uma aproximação de suas qualidades, mas ao contrário. A mudança de um deus simbólico para um deus representativo é a expressão de que agora o mundo deve ser controlado pelo comando.

A tentativa globalizadora de sinopse dos mitos com a qual a Teogonia se esforça por organizá-los em torno da figura e da soberania de Zeus é de fato o primeiro (ou um dos primeiros) alvor da atividade unificante, totalizante e subordinante do pensamento racional. (TORRADO, 1995, p. 12/13).

Como isso vem a demonstrar o pensamento unificado num passo a mais da linguagem mimética? O que vemos na Teogonia é a saga de Zeus e sua ascese ao comando da totalidade. Temos que lembrar, também, que as palavras são divindades nascidas de Zeus e da Memória. E que elas mesmas possuem um valor que encanta e influenciam os homens e o mundo. O esforço contido na Teogonia é, pela prisão das palavras em escrita, e através da ascensão de Zeus ao poder, subordinar a natureza com sua plurivocidade a unidade do comando do próprio deus. Uma vez feito isso, honrando e jubilando ele, possamos controlar de forma mais eficaz o que está em nosso redor. O que temos aqui é o reforço da dominação: vemos nesse exemplo o reforço da autoconservação, da verdade enquanto repetição, e do logro sobre a natureza. Pois tudo que existe está submetido aos deuses – sejam homens ou animais. E os deuses, por suas características antropomórficas, podem ser influenciados. No começo da Odisseia, Ulisses começa seu regresso por uma piedade dos deuses. Temos vários exemplos disso no próprio texto: através de libações, Hecatombes e, claro, pela palavra. A própria Atena, disfarçada, ao acompanhar Telêmaco, na procura de seu pai Ulisses, nos mostra.

Ao chegarem a ilha de Pilos, os homens de lá estão festejando o deus Poseidon. Na reunião, ao invocar o deus, Atena faz a seguinte prece:

Escuta, Poseidon que abalas a terra, e não te recuses
a levar a bom termo estes assuntos, para nós que te invocamos.
Em primeiro lugar, confere glória a Nestor e seus filhos,
e depois dá justa recompensa aos outros,
aos homens de Pilos, por esta louvável hecatombe.
Concede que Telêmaco e eu próprio regressemos, com tudo
para o que viemos cumprido, na escura nau veloz. (HOMERO, 2011,
p. 151)

O que vemos aqui é justamente o que se vem mostrado nesse texto. A natureza ainda se apresenta enorme perante o sujeito, mas agora, após um afastamento visto como mais seguro diante da própria, posso melhor administrá-la, controlá-la. Agora, a natureza deve ser capturada pela palavra – que deve fixar a natureza que se repete no nome de Destino. Mas, essa separação entre Homem e Deus é uma distinção fácil de se destruir. Pois o que une os dois é uma única e mesma substância: o comando do mundo.

Ulisses já sabe dessa distinção entre palavra e mundo. Inclusive, sabendo dessa diferença, ele se utiliza de forma clara para garantir sua autoconservação. Adorno e Horkheimer utilizam como exemplo o acontecimento da chegada do próprio Ulisses e seus companheiros na ilha dos Ciclopes. Aqui vemos a esperteza e a tola curiosidade do herói helênico. Pois, tendo aportado numa ilha perto da ilha dos Ciclopes, Ulisses insiste em ir verificar na ilha próxima quem ali morava – encontrando depois essas enormes criaturas. Ulisses havia bem se abastecido com uma boa caçada assim que aportou na primeira ilha. Mas, a tola curiosidade o impelia. Então, lá encontram Polifemo. “Gigantes sem lei” é assim que Ulisses se refere a Polifemo e os outros Ciclopes que viviam ali perto. Isso significa a ausência de leis dos deuses e dos homens, o desdenho pela palavra e comando, portanto. Adorno explica-nos que sem leis porque não eram uma civilização. Os Ciclopes, pois, representam um estágio da natureza mais anterior: uma era pré-histórica onde já se dominava o rebanho e a caça. Os Ciclopes trazem ainda um traço importante para a diferenciação da *ratio* de Ulisses e a animalidade dos monstros sem lei: o único olho, segundo Adorno, é uma referência a um momento onde o nariz e a boca eram os sentidos que predominavam. O que se quer dizer com isso? Temos aqui, pois, nessas duas personagens um conflito claro entre a

natureza que se apresenta muito maior que o navegante imperando fisicamente sobre ele, e a *ratio* de Ulisses que tenta triunfar a natureza *sem leis*, i.e., sem comandos.

A natureza não se deixa dominar pela razão: “Nós, os Ciclopes, não queremos saber de Zeus detentor da égide,/ nem dos outros bem-aventurados, pois somos melhores que eles.” (HOMERO, 2011, p. 266) Como já afirmamos aqui, Zeus é a representação do comando pela palavra. Nessa passagem, proferida por Polifemo, fica claro o desdenho da natureza ante a razão que tenta subordiná-la.¹²⁵

Mas, Ulisses possui a lei, isto é, a Razão. Assim, nosso herói helênico, pela astúcia, cria uma assimilação de si ao meio, i.e., se moldou a uma consciência mais fraca e não regida pela lei, para superá-la. Ulisses, portanto, ao ser interrogado pelo gigante de um olho só sobre seu nome, ele se intitula como Ninguém.¹²⁶ Isso causa uma confusão na cabeça de Polifemo, pois, ele pertence ainda a um estágio que não sabe a diferença entre palavra e coisa. Contudo, nosso herói já entende que realidade e discurso não são homônimos. Ora, assim, se denominando como Ninguém, quando Ulisses e seus companheiros furam olho do gigante e ele, assim, clamando por seus colegas, diz “Ó amigos, Ninguém me mata pelo dolo e pela violência!” (HOMERO, 2011, p. 271) Isso causa confusão na cabeça dos monstruosos ciclopes. Ora, isso só se torna possível uma vez que haja de fato um distanciamento entre palavra e coisa. Onde a palavra pode subsumir dentro dela coisas distintas e ser manipulada dependendo da intencionalidade de quem fala. Fica evidente pelo texto de Homero e Hesíodo que a linguagem no tempo da religião olímpica implica numa abstração maior do pensamento em relação a natureza. Contudo, o pensamento divino não é suficiente para a dominação dela. Pois, nele, ainda reside o *mana*. A natureza ainda se apresenta muito superior ao sujeito. A experiência atesta essa superioridade no nome das divindades.

125 Polifemo nos parece não apenas um estágio anterior da natureza, mas um algo que recusa a lei patriarcal. Na máscara da unidade do espírito. Entendemos melhor com essa passagem da *Dialética do Esclarecimento*: “O comportamento do gigante ainda não se objetivou em caráter. Ele responde às súplicas de Ulisses não simplesmente com a expressão de ódio selvagem, mas apenas com a recusa da lei que ainda não o alcançou realmente: ele não quer poupar Ulisses e os seus companheiros: ‘se meu coração não mandar’, e não é certo se ele realmente, como afirma Ulisses em sua narrativa, fala com malícia.” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 62).

126 “Ninguém é como me chamo. Ninguém chamam-me/ a minha mãe, o meu pai, e todos os meus companheiros.” (HOMERO, 2011, p. 266)

3.3. LINGUAGEM FILOSÓFICA

O Esclarecimento que encontra na mímese sua primeira tentativa de controle, também identifica nela o seu conteúdo de inverdade no que tange a um controle mais eficaz da natureza. Era preciso se afastar do objeto para poder controlá-lo. Tanto a mímese quanto a linguagem mítica ainda permaneciam muito próximas ao objeto, identificando qualidades ocultas – mesmo que o descolamento entre linguagem e coisa, realizada nos mitos, seja de fundamental importância para o que se segue. Era necessário uma abstração mais forte que acabasse com essa mágica – se continuarmos seguindo esse pensamento. Então, temos na filosofia essa tentativa de uma progressão maior para a abstração. As categorias na qual a filosofia se originou pode ser claramente enxergadas como um avanço da intuição mítica. “As categorias, nas quais a filosofia ocidental determina sua ordem natural eterna, marcavam os lugares outrora ocupados por Ocnos e Perséfone, Ariadne e Nereu.” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 62). Nos primeiros filósofos, os *filósofos da physis (ou pré-socráticos)*, isso já é visível. Utilizemos, pois, o próprio Tales de Mileto como exemplo.

Quando Tales identifica que o princípio de todas as coisas (*ἀρχή*) está na água, podemos retirar três coisas dessa afirmação: 1 – vemos nesse filósofo grego ainda algo de qualidade oculta nos objetos, advindas do pensamento mítico. 2 – Podemos ver que a força de racionalização do mundo atinge um outro patamar. Agora, existe um distanciamento maior quanto ao objeto, em relação ao sujeito. Se por um lado, ainda vejo no objeto algo de mimético, não é por ele que vou entendê-lo. É pela abstração do pensamento ante ao que se pretende conhecer. Longe de representações míticas ou de fábulas para se expressar o mundo. Entre mim e a coisa será necessário um mediador: o conceito 3 – A lógica unitária também dá um salto significativo. Agora, tudo se resume no Uno, que em Tales se apresenta na fluidez da água.¹²⁷

A lógica da identidade continua. Pois, agora, pela razão, minha tentativa é de descobrir aquilo que há de idêntico em tudo o que há de variável e mais diverso no

127 Aristóteles (385 a.C. – 323 a.C.) em sua *Metafísica* já percebe essa relação dos primeiros filósofos com o pensamento identificante. Diz, ele, pois: “De fato, eles afirmam que aquilo de que todos os seres são constituídos e aquilo de que originalmente derivam e aquilo em que por último se dissolvem é elemento e princípio dos seres, na medida em que é uma realidade que permanece idêntica mesmo na mudança de suas afecções.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 15) Procurar aquilo a equivalência, aquilo no qual posso igualar todas as coisas, esse é o nascedouro da filosofia.

mundo e, pela força do conceito, subsumir todas essas coisas ao seu princípio fundador. Há um distanciamento das certezas sensíveis. A água não é pura e simplesmente sua aparição singular. É a tentativa de alcançar o universal, o todo verdadeiro, naquilo de se repete como aparições singulares na realidade.

Mas, na filosofia da *physis*, é Parmênides de Eléia quem vai dar o salto mais fundo na relação do conhecimento. Pois, nele, existe uma concreta unidade formal, que ele identifica como Ser. O que significa, para o eleata, que tudo se envolve na unidade do ser. Afinal, para ele, é impossível pensar o não-Ser. Percebamos a força desse pensamento. O que está em jogo aqui é o conhecimento. Para Parmênides, o que está fora do ser é um não-ser. Portanto, não é. O que temos que considerar é o ser, pois, se o não-Ser não é, tudo participa do Ser. O Esclarecimento trabalha na posituação do mundo, aquilo que aparece como negativo, deve sair da fórmula. Parmênides, então, se vê tomado num problema de princípios: a unidade formal do pensamento e a plurivocidade dos sentidos. Mesmo ele não abandonando por completo os sentidos, pois ainda tenta uma relação ali entre o quente e o frio como organizadores da matéria, a Verdade só se alcança pelo Logos. A Verdade não está enredada pelo que capítamos pelos olhos, tato, olfato etc., pois eles escondem, assim, o próprio Ser. Geração e corrupção, são enganos dos sentidos. As sensações nos levam à múltiplas opiniões. Inclusive, opiniões contraditórias, o que é absurdo para a razão. Somente a ela – a *ratio* –, pensamento, é capaz de alçar-se até a verdade. E a Verdade é Una e esférica, como o raciocínio dentro do sistema que não deixa nada escapar. A Identidade, e necessidade, de tudo com tudo é ressaltada dentro do Ser afastado dos sentidos do eleata. O pensamento, portanto, deve tentar exprimir-se na palavra longe de contradições. Pois aqui, a Filosofia segue adiante na procura do uno, indivisível, eterno e imutável.

Não menos eleata – digo, participante do pensamento unificador – foi Platão (428/427 a.C. – 348/347 a.C.). “Com efeito, um homem deve compreender o que é de acordo com uma forma, indo das múltiplas percepções à unidade reunida pelo raciocínio [...]” (PLATÃO, 2016, p. 102). Não menos hostil ao múltiplo ele foi do que seu mestre Parmênides. É evidente a sequência que o segundo dá ao primeiro. Nada deve escapar a Razão. Que organiza, dentro do abstrato, tudo aquilo que são diferentes entre si, mas partilham de alguma identidade. Pois, essa citação retirada do livro *Fedro*, está circunscrita dentro de algumas discussões, ao qual, uma delas é sobre a retórica e

conhecimento. Discutem aí duas personagens: Fedro e Sócrates. Aqui, Sócrates interpela o outro na argumentação de que o belo discurso não é aquele que aparenta ser belo, mas aquele que captura com as palavras o próprio Belo lembrado pela alma. Mais a frente, então, os sujeitos da conversa chegam a conclusão de que a retórica longe de ser uma arte reservada ao tribunal, auxilia, pois na busca pela Verdade. Desta forma, eles entendem que pela palavra seja possível uma pessoa assemelhar tudo e, também, denunciar o procedimento alheio de fazer tal coisa. Em *Fedro*, Sócrates compara a retórica, aqui entendida não como separada da Filosofia, com a medicina. Ambas as artes trabalham na manipulação de um objeto. A disputa que Platão trava com os sofistas é, nisso, uma disputa pela palavra. A boa retórica só pode ser vista como bela se conter a Verdade, isto é, através do discurso conseguir desmembrar o objeto para que os interlocutores possam analisar se, por exemplo a alma, é una ou dividida em partes. Só se alcança a alma através do *Logos*, não mais pela mimese da singularidade, mas pelo discurso universalizante.

Percebemos, dessa maneira, a força organizadora das palavras, identificada por Platão nessa obra. Pois, pela palavra, seguindo esse raciocínio, é possível discernir das coisas as suas semelhanças e dessemelhanças. Percebemos o caráter profundamente manipulatório diante da realidade que as palavras, na percepção da filosofia, assume diante da realidade. Inclusive, nesse texto, pela relação de semelhança entre os objetos, Platão denuncia que no discurso seja possível a manipulação dos ouvintes, pelo jogo de palavras. As coisas devem ser organizadas pelo conceito, que medeia a relação entre sujeito e objeto.

A universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real. É a substituição da herança mágica, isto é, das antigas representações difusas, pela unidade conceptual que exprime a nova forma de vida, organizada com base no comando determinada pelos homens livres. (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 25)

O conceito que subsume várias particularidades dentro de si, desta forma, toma o objeto pela sua igualdade com os outros. Já não tomamos o objeto por sua singularidade, como na magia, mas pelo que ele tem de igual aos outros. Assim, a filosofia ordena o mundo em categorias abstratas. Essa dominação da natureza pelo conceito se dá somente numa relação de dominação material entre os homens. O conceito se comporta com a natureza marcando-a a ferro quente dentro de si, igual ao

ritmo dos lemes no qual os companheiros de Ulisses devem seguir dentro do trabalho para fugirem das desventuras. Ali, pela sobrevivência, cadenciam-se pela abstração da unidade do trabalho – sem singularidade alguma. “A distância do sujeito com relação ao objeto, que é o pressuposto da abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado.” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 25) Nesse momento do Esclarecimento, a linguagem abstrativa é encarada pelos filósofos como a Verdade. Naquilo que é eterno, imutável e uno residia a expressão de uma sociedade hierarquizada. Essa universalidade pretendida pela metafísica segue à mesma lógica do assenhoreamento do homem grego sobre os escravos, mulheres e crianças. Segue, pois, a mesma pureza na lei da dominação. O modelo intransigente que a filosofia assumiu na forma de hipostasiamento de leis e normas eternas é a mesma que o senhor deve assumir diante do objeto dominado. “É essa unidade de coletividade e dominação e não a universalidade social imediata, a solidariedade, que se sedimenta nas formas de pensamento.” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 31) A defesa aristotélica da diferença entre o homem escravo e o cidadão helênico em contraposição a defesa que ele faz do cidadão livre contra um governo despótico segue o mesmo raciocínio com qual ele pensava a hierarquia dos conceitos metafísicos e da alma.

3.4. LINGUAGEM TÉCNICO-CIENTÍFICA

Nesse momento, entendemos que a linguagem está longe de ser uma ferramenta neutra. Ela está intrínseca no processo de dominação da natureza. Esse processo, como vimos é um processo de racionalização do mundo, i.e., uma captura dos objetos dentro da ordem e do sentido. O que isso se traduziu, e pode ser verificado anteriormente no texto, na queda de toda ordem expressiva da linguagem: vista pelo esclarecimento como qualidades ocultas e animismos. Essas manifestações do inefável não cabem no controle. Dessa maneira, a filosofia ainda se apresentava, para o Esclarecimento, como pouco eficaz para o a sistematização da realidade. “Na autoridade dos conceitos universais ele crê enxergar ainda o medo pelos demônios, cujas imagens eram o meio, de que se serviam os homens, no ritual mágico para tentar influenciar a natureza.”(ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 19) O Senhor não deve reconhecer qualidades que não sejam encontradas na própria matéria bruta. Nada para além da matéria deve servir ao cálculo. Pois, o que não pode ser calculado, não se mostra em sua utilidade prática. O que acaba sendo descartável para o Esclarecimento. Porque o que

não se mostra em sua utilidade, i.e., dentro de uma pragmática, não pode se ajustar dentro da matemática do sistema. Inclusive, a própria relação entre os homens se inserem nesse pensamento coisificado. Pois, “A sociedade burguesa está dominada pelo equivalente. Ela torna o heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas.” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 20) O que se encontra na natureza, pelo olhar do cientista, é a natureza objetificada. Perde-se, aqui, a plurivocidade das qualidades encontradas na magia – que é recalcada nas relações reificadas¹²⁸ –, aqui a unidade da matéria – diga-se: do *factum* – se instala como medição da relação sujeito-objeto. Pois, a realidade desprovida de qualidades próprias e nivelada ao âmbito da matéria bruta serve ao sujeito dotador de sentido apenas como classificação. Se no momento mimético cada elemento possuía uma substitutividade específica, nesse momento do Esclarecimento, isso se perde.

Seria necessário uma linguagem que garantisse mais esse distanciamento perante o mundo. Então, a linguagem tecno-científica, que se desenvolve na modernidade, encontra sua maior força de abstração. A linguagem aqui não fala mais do objeto em si. Afinal, já não importa mais. O que deve imperar é o sentido que o sujeito coloca na coisa. A abstração eleva-se ao grau maior, já não há mais ponto de contato com a natureza, senão, mediado pela técnica. “Para substituir as práticas localizadas do curandeiro pela técnica industrial universal foi preciso, primeiro, que os pensamentos se tornassem autônomos em face dos objetos [...]” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 23) Pois, a relação abstrata trabalha com o objeto como sendo reproduzível. Nesse momento do Esclarecimento, a coisa é nivelada a um abstrato tão grande que perde qualquer qualidade própria. Portanto, se consegue reproduzir a técnica em grande escala. A linguagem tecno-científica encontrou na matemática sua melhor expressão.

Podemos ver o exemplo na crítica da Indústria Cultural, de Adorno e Horkheimer:

Reduzidos a um simples material estatístico, os consumidores são distribuídos nos mapas dos institutos de pesquisa (que não se distinguem mais dos de propaganda) em grupos de rendimentos assinalados por zonas

128 Percebamos que a palavra recalcada não é utilizada aqui de forma leviana. O que Adorno tem mente quando vê o processo da dialética da história não é uma passagem fixa de um momento para o outro. A mudança qualitativa não exclui o momento anterior, mas recalca dentro de si. Por exemplo, não é porque atingimos, hoje, ao nível da linguagem tecno-científica que as outras formas deixaram de existir na realidade.

vermelhas, verdes e azuis. (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 102)

O ser humano não possui nenhuma singularidade, ele é um mero exemplar de sua classe. Representa apenas um número dentro da estatística.

Na matematização da natureza não tenho nada da própria natureza. O objeto some em face do número. É sensível o embaciamento que a natureza é envolta dentro dessa relação quantificável. O objeto assume o sentido que dou a ele, sem nenhuma expressividade. O *operation* que o cientista produz no laboratório funciona como vivisseção da coisa – o pensamento é já reduzido a uma calculadora, i.e., a um instrumento. Pois, a razão que opera aqui funciona somente numa relação com coisas mortas. Dentro da matemática do mundo não existe isso de desconhecido: radicalização do medo mítico como Esclarecimento se efetiva.

Natureza e matemática agora se confundem dentro do pensamento. Esta se coloca como em comunhão com o Senhor abstrato e puro, afastado da natureza. A matematização acontece, dentro da modernidade, como condição necessária para se pensar o mundo e seus objetos. Na linguagem técnico-científica, a possibilidade de pensar sobre o próprio pensamento se perde. Esse órgão reduzido a instrumento só pode trabalhar dentro da égide da autopreservação, o que significa que a perspectiva de pensar sobre o pensar é ridícula perante o Esclarecimento mais avançado. É, para ele, apenas a perda do controle.

As inúmeras agências da produção em massa e da cultura por ela criada servem para inculcar no indivíduo os comportamentos normalizados como únicos naturais, decentes, racionais. De agora em diante, ele só se determina como coisa, como elemento estatístico, como *success or failure*. (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 35)

O que isso significa dentro das relações interpessoais? Significa que esse processo de racionalização é o processo de submissão dos seres humanos ao abstrato dentro do sistema. Aqui podemos ver o problema do fetichismo da mercadoria. Nesse momento, por exemplo, a mercadoria, que “se transforma numa coisa sensível-suprassensível” (MARX, 2017, p. 146), aparece para os homens como uma coisa natural e determinada. Quando o trabalho perde, nas relações sociais, seu caráter específico, é, desta forma, encarado como trabalho abstrato que ele ganha contornos de objetividade e uma naturalização de suas formas. O trabalho se abstrai tal qual a abstração que se faz na relação entre mercadorias. O que deveria ser visto como a

relação entre homens com os objetos de seus trabalhos, ganha tal generalidade que os objetos desse trabalho aparecem como que dotados naturalmente dessas características. Para que haja a troca, é necessário que as mercadorias se confrontem como que se estivessem resumidas a um terceiro, que nesse caso é o valor. Assim sendo, disse Marx:

A igualdade *toto coelo* [plena] dos diferentes trabalhos só pode consistir numa abstração de sua desigualdade real, na redução desses trabalhos ao seu caráter comum como dispêndio de força humana de trabalho, como trabalho humano abstrato. (MARX, 2017, p. 146)

O que isso expressa? A forma mercadoria só é possível numa sociedade onde a abstração já se efetivou em todas as esferas humanas. Só quando a forma mercadoria penetra no seio social, e isso significa penetrar na raiz do homem, é que esse tipo de relação abstrativa pode se estruturar. Pois, as relações sociais devem se remodelar para que a forma mercadoria possa se efetivar de vez. Pois na sociedade da técnica, como já vimos, o trabalho humano aparece como abstração dos trabalhos específicos. Somente assim o homem pode vender seu trabalho como mercadoria dentre todas as outras mercadorias. E, portanto, seu trabalho deve estar submetido aquela objetividade fantasmagórica que é a lei social do mercado. Leis tão duras quanto as leis naturais eternas. Intransponíveis.¹²⁹ Isso é a efetivação da Razão no mundo. O menor, particular, sucumbe ao todo racionalizado e administrado. Quanto mais crescem as forças técnicas e especificação do trabalho, menor é a força do particular ante ao universal racional.

Dessa maneira, o pensamento abstrato que se afasta da natureza para dominá-la, que converteu os meios em fins e que, por isso, se orienta sempre na defesa da autoconservação, agora não enxerga motivos válidos para validar uma relação ética entre os homens. Aliás, o próprio estatuto da ética e da moral é vista pelo Esclarecimento como superstição, sentimentalismo, metafísica etc. “O burguês que deixasse escapar um lucro pelo motivo kantiano do respeito à mera forma da lei não seria esclarecido, mas supersticioso – um tolo.” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 74) O Esclarecimento não se vê mais preso em amarras exteriores que obstruam a dominação sempre mais crescente. Todos os grandes sistemas filosóficos que tentaram

129 Nisso o filósofo húngaro Georg Lukács (1885 – 1971) pode nos dar suporte: “[...] a objetivação de sua força de trabalho em relação a sua personalidade – que já era realizada pela venda dessa força de trabalho como mercadoria –, é transformada em realidade cotidiana durável e intransponível, de modo que, também nesse caso, a personalidade torna-se o espectador impotente de tudo o que ocorre com sua existência, parcela isolada e integrada a um sistema estranho.” (LUKÁCS, 2003, p. 205)

engendrar uma moral dos seus sistemas racionalizantes, caíram dando mais armas ao Esclarecimento para atacar.

O homem da ciência reconhece pela identidade os outros homens. Aqui, se justifica os testes laboratoriais feitos nos campos de concentração alemães. “Em oposição ao imperativo categórico e em harmonia tanto mais profunda com a razão pura, ele [o fascismo] trata os homens como coisas, centros de comportamentos” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 74) Isso é a pura razão científica. A lógica que comanda o pensamento do cientista durante os testes em animais, como costurar a pata dianteira, ombros e cabeça de um cachorro em outro, é a mesma lógica que Josef Mengele (1911 – 1979)¹³⁰ usava para costurar dois irmãos um no outro para tentar reproduzir irmãos siameses artificiais. A relação entre cientista e cobaia está como que mediatizada pelo recalque da natureza pelo número. Mengele não enxergava ali outros seres humanos que partilhavam de uma vida. O que o médico nazista enxergava eram potenciais experimentos genéticos medidos pelo seu grau de sucesso. A natureza abstrata do número nivela homem e matéria. Assim pensa Mengele, o capitalismo e o Estado, que rebaixam toda a natureza ao abstrato controle do Eu-puro – sem natureza.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O que se pode, então, pensar a partir dessa queda da expressividade do particular no campo da linguagem? O que vemos aqui é que essa dialética multifacetada entre linguagem, Razão e mundo, pela exigência da abstração e da urgência da sobrevivência, vem sofrendo uma uniformização silenciadora do sujeito. A linguagem que teve que se separar radicalmente do objeto para que pudesse controlá-lo e mesmo comunicá-lo, agora perde o objeto de vista ao ponto de não mais conseguir escutá-lo. Assim, invés de entregarmo-nos ao objeto e entendê-lo em seus momentos, tacitamente, em um movimento onde as coisas se apresentam e se confundem, até mesmo entendermos o limite do próprio conhecimento, nós preenchemos a coisa com nossa intencionalidade de dominação. Essa opacidade entre os particulares subsumidos no sistema é a introdução de um cerceamento da individualidade. Então, os indivíduos não mais veem

130 Josef Mengele foi um médico-militar nazista conhecido por realizar experiências genética com prisioneiros, nos campos de concentração.

uns aos outros, ou a si mesmos, como individualidades com potência de expressar-se. Mas, ao contrário, se encaram no abstrato dos nichos divididos pela classe dominante. A liberdade é cerceada lá onde ela tem sua maior potência: no pensamento. Contudo, Adorno não pensava em qualquer tipo de volta ao passado. Porque é claro os avanços que a tecnologia nos proporciona. E assim, a funcionalidade da linguagem abstrata. O que se critica aqui, em conjunto com esse autor alemão, é a entrega não refletida ao abstrato. Mas, com isso, é nítido o impulso de perguntar: como proceder um trabalho dentro dessa tenção? Essa pergunta é fundamental para o pensamento adorniano. Contudo, ela não cabe ser respondida nesse presente artigo. O que se apresenta no exposto até o momento é exatamente o desenrolar do problema que leva a essa pergunta. E portanto, a tendência sempre maior do sumiço do indivíduo no meio da sociedade mercantilizada.

BIBLIOGRAFIA:

ADORNO, Theodor W. Fragmento sobre música e linguagem. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v.31, n.2, p. 167-171, 2008.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ARISTÓTELES. Livro A (primeiro). In: ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BARBOSA, Ricardo Correa. **Dialética da Reconciliação**: estudo sobre Habermas e Adorno. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**: algumas concordâncias entre a vida psíquica dos homens primitivos e a dos neuróticos. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

MARX, Karl. Capítulo 1: A mercadoria. In: MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2017.

WELLMER, Albrecht. **Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad**: La crítica de la razón después de Adorno. Madrid: A. Machado Libros S.A., 2004.

HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMERO. **Odisseia**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

LOWIE, Robert H. XVII Religion and Magic. In: LOWIE, Robert H. **An Introduction to Cultural Anthropology**. New York: Rinehart & Company INC., 1947.

LUKÁCS, György. A reificação do proletariado. In: LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**: estudo sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

PLATÃO. **Fedro**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

TORRANO, Jaa. O mundo como função de Musas. In: HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.