

Revista DIAPHONÍA

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE
Programa de Educação Tutorial – PET

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 2	Número 2	2016	e-ISSN 2446-7413
----------	----------	------	------------------

A Revista DIAPHONÍA constitui um periódico promovido pelo PET [Programa de Educação Tutorial] do Curso de Filosofia da UNIOESTE em que se privilegia a produção de textos escritos por estudantes de graduação, acadêmicos bolsistas, egressos, tutores ou demais pesquisadores afetos às atividades do Programa tanto em nível local quanto nacional. Sua principal peculiaridade é o fomento e a difusão de textos que espelhem o processo de formação de seus autores, tendo como meta estimular a interlocução entre pares, numa perspectiva indissolúvel entre o ensino, a pesquisa e a extensão na área de filosofia.

Apoio:



Grupo PET Filosofia 2016/2º Semestre

Ester Maria Dreher Heuser (tutora)

Caroline de Paula Bueno

Charles Eriberto Wengrat Pichler

Cristiele Rhoden

Douglas Alves de Macedo

Elvio Camilo Crestani

Guilherme Gonçalves Ribeiro

Katyana Martins Weyh

Kimberly Dinnebier Bandeca

Nilson Rodrigo da Silva

Paloma Fernandes de Oliveira

Suellen Dantas Godoi

Tiago Chioquetta Nogueira

Conselho Editorial

Célia Machado Benvenho (UNIOESTE), César Augusto Battisti (UNIOESTE), Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE), Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE), Libanio Cardoso (UNIOESTE), Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE), Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE), Paulo César Konzen (UNIOESTE), Pedro Gambim (UNIOESTE), Roberto Saraiva Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE), Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE).

Conselho Científico

Cristiano Perius (UEM); Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR); Ernildo Jacob Stein (PUC/RS); Evanildo Costeski (UFC); José Fernandes Weber (UEL); Marcos José Müller (UFSC); Mirian Donat (UEL); Sirio Lopez Velasco (FURG); Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA).

Apresentação

O quarto número da DIAPHONÍA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais uma edição primada pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Nessa direção, no âmbito de seu formato, o número inicia com a edição da secção de Entrevistas, cujo convidado, nessa ocasião, é o primeiro tutor fundador do Programa PET, Prof. Dr. Marcos José Müller. O docente reconstitui seu próprio percurso intelectual na Filosofia, seu pioneiro trabalho na UNIOESTE, sua experiência com o Grupo PET em sua fase inicial, e, ademais, a perspectiva que se abre, em termos de política de pós-graduação, na Universidade.

A segunda seção é composta de doze colaborações no formato de artigos. Assim, como é do perfil da Revista, a edição é prestigiada com a contribuição resultante de pesquisas desenvolvidas por acadêmicos em diferentes níveis de formação vinculados a Unioeste e a outras instituições. O primeiro artigo, “Sócrates e os *palaioí lógoi* no *Fédon* de Platão”, **Yasmin Tamara Jucksch** ilustra como Sócrates dos relatos antigos (*palaioí lógoi*) no *Fédon* leva-nos a questionar o real papel de suas convicções tendo em pauta a temática do risco (*kíndunos*). Já **André Luiz Braga da Silva** em “Os dois ‘caminhos’ da *República* de Platão” menciona que o personagem Sócrates se refere a um outro caminho, mais longo, alternativo e que não é tomado por ele e seus interlocutores na presente discussão: trata-se de contemplar as coisas mais belas e de alcançar o fim do maior e mais importante estudo. Em “A necessidade de uma compatibilização entre moral e direito no sistema filosófico kantiano”, **Beatrís da Silva Seus** disserta sobre a diferença entre ações livres e ações determinadas em Kant, buscando compreender o papel da Razão e assim, a necessidade de uma *Doutrina do Direito*. **Giovani Luiz Zimmermann Junior**, em seu texto, “A vontade geral e o papel do legislador em Rousseau”, reconstitui, a partir do *Contrato Social* do pensador genebrino, o ideal de um novo homem político, que daria origem a uma nova política, capaz de substituir os fundamentos injustos sobre os quais a sociedade foi construída tendo como pressuposto conceitual a noção de vontade geral. **José João Neves**

Barbosa Vicente e **Edvandro Jesus de Oliveira** em “Sociedade civil e injustiça” retratam, a partir de Rousseau, como o homem vivia no estado natural de natureza e de que forma ele constituiu a sociedade civil ao longo do tempo, construindo assim, as diferentes desigualdades sociais. **Maria Iratelma Pereira** reflete em “As identidades, as relações com os sujeitos e suas práticas sociais”, sobre identidades e suas práticas no processo de transformação social e histórica do sujeito. **João Batista Mulato Santos** em “A religião como contraponto à natureza e ao mundo da sensibilidade em Ludwig Feubarch” expõe como a relação não recíproca entre o homem e a natureza faz surgir a religião na vida humana segundo a concepção feuerbachiana. Em “Notas sobre filosofia, linguagem e antropologia em *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein”, **Leandro Sousa Costa** e **Leonardo Nunes Camargo** discutem tanto o *Tractatus Logico-Philosophicus* quanto as *Investigações Filosóficas* do pensador austríaco, advogando a partir dessa segunda obra a tese de uma abordagem antropológica no âmbito do projeto de uma pragmática da linguagem. Em “Conversando (informalmente) sobre o Ensino do Cálculo I”, **Raquel A. Sapunaru**, **Bárbara A. F. Costa**, **Cleiton A. Andrade** e **Talita L. Durães** trazem para esse texto, uma rica reflexão em torno do alto índice de reprovação nas disciplinas de cálculo, além de situar o processo sobre o ensino e o aprendizado dessa disciplina, a partir das ideias de Wallon e Brousseau. No artigo “Tecnologia: dominação e princípio de libertação em Herbert Marcuse”, **Renê Ivo** debate a concepção marcusiana sobre a organização e direção da tecnologia nas sociedades industriais avançadas. No artigo “Considerações sobre o caráter antipolítico de Nietzsche: a primazia da cultura em oposição à política moderna” **Wagner Soares França** tematiza a questão política no pensamento nietzschiano à luz de uma diferenciação entre “pequena política” e “grande política”. Fechando a seção, no artigo “O que devemos aprender com os artistas? Notas sobre a docência em arte”, **Kelly Cristine Sabino** parte da questão postulada por Nietzsche: “O que devemos aprender com os artistas?”, para refletir sobre a docência em arte. A autora traz à baila pensadores contemporâneos como Michel Foucault e Gilles Deleuze para pensar a arte como experimentação de si e do pensamento, respectivamente.

A Revista passa a incorporar, a partir deste número, uma nova Seção, a qual leva o título “Escritos com prazer” que se propõe a ser espaço para publicação de

textos produzidos por escritores-leitores ou leitores-escritores que escrevem a partir de diferentes matérias, sejam elas advindas da arte, da filosofia ou da ciência. Importa, acima de tudo, que sejam escritas com prazer que aumentam a potência de pensar e de existir. Para esse número inaugural **Eduardo Pellejero** dá a ler um jogo que se movimenta entre a solidão e a comunidade. Trata-se de um “texto falado” em um dos muitos movimentos de mobilização e resistência de estudantes que aconteceram este ano no Brasil, em defesa da educação pública e da invenção de espaços comuns que, na visão do autor, são os próprios acontecimentos. **Manoela de Carvalho** em “A arte de içar velas...” e **Junior Cunha** com “O operário”, após lerem muitos contos de Kafka na disciplina de “Propedêutica para a leitura e escrita filosóficas”, do Curso de Filosofia da Unioeste, aceitaram o desafio de arriscarem-se a “escrever kafkianamente” contra aquilo que os oprime alcançando, assim, barthesianamente, o desejo de escrever. Já **Abraão Lincoln Ferreira da Costa** se ocupa do curta-metragem nacional *Meu amigo Nietzsche* (2012), do diretor Fáuston da Silva em “Os perigos da inocência: a possibilidade de um olhar filosófico sobre o filme *Meu Amigo Nietzsche*”, o texto é decorrente de um trabalho realizado com estudantes do Curso de Filosofia da Unioeste no qual aproximou o filme à filosofia de Nietzsche, bem como à atual situação da educação brasileira.

Por fim, a Revista edita a “Secção de Tradução”, com o texto clássico Ensaio VII – Sobre o Raciocínio, Capítulos 3 e 4 (*Ensaio sobre as faculdades intelectuais dos seres humanos*) do filósofo escocês **Thomas Reid** (1710-1796) – os dois primeiros capítulos foram traduzidos e publicados na edição anterior. Cabe ressaltar que esse projeto é oriundo de uma das atividades de planejamento do Grupo PET, qual seja, a “Oficina de Tradução” que fora tutorada pelo Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte, docente do Curso, a quem, agradecemos, desde já, pela acolhida, disposição e competência com a qual conduziu esse trabalho.

Dito isso, com esse segundo número de 2016, a Revista alavanca, mais uma vez, seu espírito formador, plural e dialógico. Que todos sejam bem-vindos! Ótima experiência de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Prof^ª Dr^ª Ester Maria Dreher Heuser
(Editores)

SUMÁRIO

Entrevistas:

Entrevista com o professor Marcos José Müller – p. 11
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

Sócrates e os *palaioí lógoi* no *Fédon* de Platão – p. 15
YASMIM TAMARA JUCKSCH

Os dois “caminhos” da *República* de Platão – p. 26
ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA

A necessidade de uma compatibilização entre Moral e Direito no sistema filosófico kantiano – p. 35
BEATRÍS DA SILVA SEUS

A vontade geral e o papel do legislador em Rousseau – p. 47
GIOVANI LUIZ ZIMMERMANN JUNIOR

Sociedade Civil e Injustiça – p. 62
JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE e EDVANDRO JESUS DE OLIVEIRA

As identidades, as relações com os sujeitos e suas práticas sociais – p. 72
MARIA IRATELMA PEREIRA

A religião como contraponto à Natureza e ao mundo da sensibilidade em Ludwig Feuerbach – p. 83
JOÃO BATISTA MULATO SANTOS

Notas sobre Filosofia, Linguagem e Antropologia em *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein – p. 100
LEANDRO SOUSA COSTA e LEONARDO NUNES CAMARGO

Conversando (Informalmente) sobre o Ensino do Cálculo I – p. 109
RAQUEL ANNA SAPUNARU, BÁRBARA ALANA FONSECA DA COSTA, CLEITON AGUIAR ANDRADE e TALITA LÍVIA DURÃES

Tecnologia: dominação e princípio de libertação em Herbert Marcuse – p. 121
RENÊ IVO

Considerações sobre a antipolítica de Nietzsche: a primazia da cultura em oposição a política moderna – p. 133
WAGNER SOARES FRANÇA

O que devemos aprender com os artistas? Notas sobre a docência em Arte – p. 146
KELLY CRISTINE SABINO

Escritos com prazer:

Da solidão à comunidade – p. 158

EDUARDO PELLEJERO

A arte de içar velas... – p. 165

MANOELA DE CARVALHO

O operário – p. 167

JUNIOR CUNHA

Os perigos da inocência: a possibilidade de um olhar filosófico sobre o filme

***Meu Amigo Nietzsche* – p. 169**

ABRAÃO LINCOLN FERREIRA COSTA

Traduções:

Ensaio VII – Sobre o Raciocínio, Capítulos 3 e 4

(*Ensaio sobre as faculdades intelectuais dos seres humanos*):

Capítulo 1: Do Raciocínio provável – p. 172

Capítulo 2: Do ceticismo de Hume no que se refere à razão – p. 178

THOMAS REID

Nesse número, a *Diaphonía* entrevista o primeiro tutor e fundador do PET, o Professor Doutor Marcos José Müller, a quem, desde já, agradecemos e registramos, aqui, especialmente, pelo inestimável aceite do convite.

D [Diaphonía]

M [Marcos José Müller]

D¹ – O senhor poderia retratar um pouco acerca de sua biografia, formação, e que, em especial, motivou tanto o interesse pela Filosofia quanto pela Psicologia?

M¹ – É um prazer conceder a vocês esta entrevista comemorativa aos 15 anos de criação do PET. Tenho muito estima pela UNIOESTE, pelos profissionais que nela trabalham, especialmente pelos docentes do Departamento de Filosofia, dentre os quais encontram-se grandes amigos, que não canso de admirar. Agradeço a pergunta, muito embora, verdadeiramente, não sei até que ponto consigo responde-la brevemente. Talvez uma anedota pessoal possa ilustrar os motivos que, de todo, escapam-me. Quando tinha por volta de 4 anos, em decorrência de um acidente doméstico, fiquei alguns meses sem conseguir falar. Não lembro exatamente, mas tenho em conta os relatos dos familiares que naquela época acompanhavam-me. Ficaram muito preocupados e levaram-me a um psiquiatra que me diagnosticou como autista. Preocupada, minha mãe recorreu a uma antiga professora, por quem tinha muita admiração. Tratava-se de uma freira italiana, formada em Psicologia em sua terra natal (naquela época ainda não tínhamos psicólogos formados no Brasil) - e com quem minha mãe havia estudado. Ao que foi aconselhada a não levar a sério o diagnóstico. Com certeza tratava-se de um equívoco. Pois, em sua avaliação, o meu silêncio não era outra coisa senão uma capacidade precoce para pensar. Nas palavras dela: “(é) só um filósofo, mamãe!”. E não é sem espanto que constato o quanto a gratidão sempre acompanhou minhas escolhas, inclusive profissionais: fiz uma formação em Filosofia, mas também em Psicologia. E é claro que minhas experiências com o teatro na adolescência – que me levaram à peça *Huis Clos* de Jean-Paul Sartre – acabaram descortinando o universo da fenomenologia francesa. E eis que me deparo com os comentários de Merleau-Ponty sobre a psicanálise, que nunca mais consegui abandonar, como prova minha produção bibliográfica. Um belo sintoma, que sustenta meu desejo – e minha infinita análise!

D₂ – Desse percurso, a sua passagem, aqui, pela UNIOESTE. Como nasceu a ideia de criação do PET, numa época, que a Universidade e, em particular, o Curso de Filosofia passava por um novo processo de renovação e mudanças?

M² – Era o ano de 1991. A Unioeste – que à época ainda chamávamos de Facitol – não tinha vínculo algum com as agências de fomento à pesquisa. O edital do PET

seria minha primeira tentativa para alcançar financiamento a um projeto de ensino e pesquisa, bem como o primeiro convênio da instituição com a Capes. Estudei o edital, compreendi seu espírito e reconheci nele uma ocasião para aprofundar duas atividades das quais muito gostava: pesquisar e ensinar. Os gestores da instituição deram-me apoio integral. Dos meus colegas recebi muitas sugestões que foram fundamentais para a integralização da proposta. E quando soubemos que a mesma havia sido aprovada, comemoramos muito. Afinal, sabíamos que havíamos inaugurado ali um espaço formal de investigação filosófica que daria visibilidade ao empenho daquele jovem departamento, à qualidade de seus docentes e à diligência dos acadêmicos selecionados. É com muito orgulho que hoje posso dizer que os três acadêmicos que começaram seus estudos no PET em Filosofia da Unioeste são hoje docentes de Filosofia em instituições de ensino superior.

D³ – Nos últimos anos, o professor tem se dedicado a inúmeros projetos e iniciativas. Parte significativa disso está embasada também em seu interesse pela clínica. Qual a sua avaliação desse trabalho? Quais outros projetos futuros nessa perspectiva?

M³ – Sempre chamou minha atenção a forma como Merleau-Ponty referia-se à Psicanálise e à Psicologia da Gestalt. Se, por um lado, conforme a avaliação do filósofo, a metapsicologia freudiana - pelos conceitos de que se servia - corria o risco de limitar-se a uma antropologia naturalista; por outro, a prática analítica - pelo protagonismo que reconhecia para o analisando - ensaiava uma nova ontologia, cuja nota característica era justamente a cidadania que reconhecia para a ambiguidade na comunicação entre a sexualidade e a existência. Na via inversa, se a Psicologia da Gestalt era censurada por limitar sua leitura da existência aos experimentos em laboratório, por outro lado, a utilização que fazia da noção de Gestalt prometia uma ontologia ampliada, não regida por um princípio ou finalidade, mas solidária à forma sempre inacabada segundo a qual a linguagem e a percepção exprimem-se mutuamente. O que me levou a buscar, mais além da experiência analítica, o que significa dizer, a partir dela, uma maneira de dizê-la que tivesse aplicabilidade na própria filosofia, na forma como a ontologia poderia pensar a irreducibilidade entre os diferentes registros da experiência, doravante descritos como uma Gestalt, como um todo inacabado entre o real, o simbólico e o imaginário. E essa matriz prática e especulativa acabou por orientar minhas pesquisas, bem como minhas diversas inserções no campo da saúde mental e das políticas públicas de produção de saúde. Daí resultaram vários projetos sociais, boa parte deles desenvolvidos junto a Centros de Atenção Psicossocial a sujeitos que protagonizam formações psicóticas, bem como neuroses graves. Minha ideia era desenvolver, além de uma reflexão filosófica, tecnologias de intervenção que favorecessem o trabalho dos profissionais em saúde mental. O que me levou a publicar algumas obras, em que incorporo essas experiências, as quais agora integram uma linha de pesquisa junto ao Programa de

Pós-Graduação em Filosofia da UFSC e que se denomina: ontologia, mente e metapsicologia.

D⁴ – Você também é membro de várias sociedades e associações científicas ou filosóficas. Dentre elas, tem sido uma presença marcante e significativamente decisiva no Colóquio Nacional Merleau-Ponty, cuja terceira edição foi promovida na UFSC sob sua organização, em 2014. Que balanço, o professor faz hoje, de mais esse projeto?

M⁴ – Tenho acompanhado, desde seu começo, os colóquios Merleau-Ponty e tive o privilégio de poder organizar, com apoio da Capes, a terceira edição do evento na bela Florianópolis. Naquela ocasião, nossa proposta foi pensarmos menos a importância da psicanálise, das artes, da política, dentre outros temas, para a construção da filosofia de Merleau-Ponty e, mais, os efeitos das reflexões de Merleau-Ponty junto a essas áreas na contemporaneidade. Penso que a proposta foi muito exitosa, não só pela interessada recepção por parte da diversificada anuência, mas, especialmente, pela qualidade das produções – que também envolveram apresentações artísticas muito apreciadas por todos. Depois da realização do evento, como extensão dos canais de divulgação que criamos (blog, publicação dos anais), tenho verificado, junto aos colegas, o fortalecimento de uma comunidade de interlocutores, que agora inclui outros profissionais, vindos de outras áreas do conhecimento, o que muito me satisfaz. Penso que devemos dar continuidade a essa atividade, empenhando-nos na realização do quarto colóquio, sempre abertos às diferentes participações e leituras que a obra de Merleau-Ponty tem merecido nas diferentes áreas de saber em nosso País e exterior.

D⁵ – Conte-nos sobre a sua experiência na UFSC como instituição tendo em vista, hoje, o cenário político das universidades federais.

M⁵ – Sou docente em instituições de ensino superior há 26 anos. E gostaria de destacar a grande transformação pela qual passou a universidade federal nos últimos 15 anos. Por mérito das políticas educacionais promulgadas pela esquerda brasileira, mas, especialmente, por conta da excelência dos docentes, pesquisadores e discentes envolvidos, acompanhei uma grande expansão da pós-graduação em nosso País, não obstante estarmos muito aquém do que poderíamos estar. De todo modo, em nosso País, pagamos bolsas a pesquisadores, pós-doutorandos, doutorandos, mestrandos, graduandos em iniciação científica, como não se vê em parte alguma no resto do mundo. Os investimentos, por menores que tenham sido, promoveram uma inclusão qualificada de pesquisadores, cujos efeitos benéficos a sociedade como um todo vai desfrutar. Ademais, as políticas de cotas mudaram a cara da universidade federal brasileira. Se, antes, tais instituições limitavam-se a centros de transmissão de saberes para as classes melhor posicionadas no cenário econômico, hoje, vemos representantes de todas as classes, o que exigiu de nós, docentes, uma outra forma de produzir e transmitir. Fico muito feliz de perceber que recebo alunos de todas as

classes e que a universidade hoje não é mais um reduto de privilegiados.

D⁶ – Qual sua opinião sobre a disciplina Filosofia no ensino médio e sobre a formação filosófica na universidade? Qual a relação com políticas públicas?

M⁶ – No Estado de Santa Catarina, há muitos anos, o ensino da Filosofia no ensino Médio é obrigatório. Trata-se de uma experiência muito exitosa, que acompanhamos parcialmente por meio do Núcleo de Estudos em Filosofia no Ensino Médio, o qual têm apoiado não apenas os graduandos em Filosofia da UFSC, mas os egressos que hoje trabalham como docentes na rede de ensino. Da mesma forma, para adequar nossos cursos às novas legislações, reformamos o currículo da licenciatura, de sorte a favorecer a melhor preparação desses importantes e heroicos profissionais, lamentavelmente muito mal remunerados. Ainda assim, é característico dos que se ocupam da docência em ensino médio que pleiteiem a continuidade de suas formações em nível de pós-graduação. Por isso, sempre estão perto da universidade. Penso que devemos incrementar e engrossar os movimentos nacionais promovidos pelos docentes do ensino técnico, médio e fundamental e que buscam a valorização dos profissionais professores, os quais encontram-se numa situação crítica, no limiar do descaso dos governos estaduais e da indiferença da sociedade, servindo de amortecedores da violência doméstica, social e institucional que nos afeta a todos.

D⁷ – Qual a sua perspectiva para a filosofia no país? Que desafios, a área tem, pela frente?

M⁷ – Não são muitos os lugares em que podemos verdadeiramente resistir contra os dispositivos de controle das populações, os quais todos os dias buscam a normalização das nossas condutas e saberes. Especialmente a cumplicidade da mídia em relação aos grupos econômicos que dominam o cenário político e econômico em nosso País e no Mundo, tem um efeito devastador sobre a autonomia dos sujeitos para pensarem o que querem fazer de suas próprias vidas e das instituições a que pertencem ou pelas quais se interessam. É nesse sentido que costumo reconhecer, por exemplo, nas práticas clínicas que dão ao sujeito a possibilidade de praticarem o livre discurso, o discurso livre, espaços de produção de resistência contra as configurações totalitárias no manejo dos saberes. E estimo que a Filosofia possa oferecer, da mesma forma, espaços de crítica e resistência, desde que se comprometa com a salvaguarda do livre discurso. O principal desafio que nos toca, nesse sentido, é denunciar o uso totalitário do saber pelas diferentes instituições, instituições essas que incluem desde os hospitais psiquiátricos às cortes que se arvoram no direito suprimir a reflexão pelo cumprimento irrestrito de leis, as quais, todavia, não mais representam o interesse coletivo.

Sócrates e os *palaioí lógoi* no *Fédon* de Platão
Socrates and the *palaioí lógoi* in the *Plato's Phaedo*

YASMIM TAMARA JUCKSCH¹

Resumo: A defesa de Sócrates dos relatos antigos (*palaioí lógoi*) no *Fédon* leva-nos a questionar o real papel de suas convicções. Seriam elas arbitrárias e instrumentais (isto é, teriam como finalidade apenas a realização de determinados padrões éticos de conduta)? Ou, ao contrário, estariam fundamentadas em razões que não podem, todavia, ser acessadas por qualquer um que não tenha realizado o processo filosófico, isto é, a purgação dos elementos corporais que constituem um óbice para o acesso a tais razões? Valer-nos-emos da análise da temática do risco (*kíndunos*) neste diálogo para argumentar em favor da segunda destas alternativas.

Palavras-chave: Fédon. Risco. Convicção.

Abstract: The defense of Socrates in ancient reports (*palaioí lógoi*) in the *Phaedo* leads to a questioning on the actual role of his convictions. Would they be arbitrary and instrumental (that is, would they have the achievement of certain ethical standards of conduct as sole purpose)? Or, instead, would they be grounded in reasons that cannot be accessed by anyone that has not accomplished the philosophical process, that is, the purification of the corporal elements that constitute a hurdle to that reasons? The analysis of the theme of risk (*kíndunos*) in this dialogue will be used to argue in favor of the second alternative.

Keywords: Phaedo. Risk. Conviction.

A leitura do *Fédon* de Platão pode ser deveras impactante se o leitor for capaz de imaginar-se na pele de Sócrates, acorrentado, banido e condenado a pagar uma pena cujo preço é morrer. Esta iminência da morte esperada em poucas horas poderia causar no leitor imaginativo ao menos dois tipos de emoções (ou um misto de ambas): de um lado, o sofrimento causado pelo medo, com extensivos sentimentos de tristeza, impotência ou angústia, e, de outro lado, o prazer de uma certa excitação nervosa, oriunda da curiosidade sobre o que sempre esteve oculto. Mas Sócrates, surpreendentemente, não demonstra padecer de nenhuma dessas emoções: “(...) me parece *natural* que um homem, que toda a sua vida consagrou à filosofia, se sinta *tranquilo* à hora da morte e *plenamente confiante* de que além, terminados os seus dias, logrará o melhor dos destinos” (*Fédon*, 63e-64a).

As emoções de Sócrates são elementos importantes para a compreensão dos temas do diálogo, já que os elementos dramáticos executam uma narrativa própria; é notável que o filósofo não esteja nem excitado pela curiosidade ou pelo nervosismo, nem temeroso ou angustiado. A sua condição emocional e psicológica é muito clara; a

¹ Possui graduação com licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (2012); é mestranda na área de Filosofia Antiga na Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: yasminjucksch@hotmail.com

serenidade prepondera e não há emoções nem comoção. Ele não teme a morte porque não vai alcançá-la com a curiosidade ingênua daqueles “que não sabem para onde vão” (*Fédon*, 82d). Esta situação leva a concluir que há certas razões que deixam Sócrates *convencido*, e que a sua “escolha” pela ideia de que “a morte não é o fim de tudo” – e de que, portanto, “a filosofia deve ser praticada” – não nasce da dúvida ou da arbitrariedade, mas de uma convicção apoiada em razões que Sócrates considera satisfatórias e plausíveis.

O fato, Símiias e Cebes (...), é que se eu não acreditasse, primeiro, que vou para junto de outros deuses, sábios e bons, e, depois, para o lugar de homens falecidos muito melhores do que os daqui, cometeria um grande erro por não me insurgir contra a morte. Porém, podes fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre esse ponto não me manifesto com muita segurança; mas no que entende com minha transferência para junto de deuses que são excelentes amos: *se há o que eu defenda com convicção é isso, precisamente* (PLATÃO. *Fédon*, 63b).

O tema da convicção reaparece novamente no passo 66b:

(...) é natural nascer no espírito dos filósofos autênticos certa convicção que os leva a discorrer entre eles mais ou menos nos seguintes termos: “Há de haver para nós outros algum atalho direto, quando o raciocínio nos acompanha na pesquisa; porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade.(...) Puros, assim, e livres da insanidade do corpo, com toda a probabilidade nos uniremos a seres iguais a nós, e reconheceremos por nós mesmo o que for estreme de impurezas. É nisso, provavelmente, que consiste a verdade. Não é permitido ao impuro entrar em contato com o puro” (PLATÃO, *Fédon*, 66b- 67b).

A afirmação é a de que é absolutamente “natural” que no “filósofo autêntico” nasça uma “convicção”, a saber: a de que a verdade pode ser encontrada além da “fome, das doenças, receios, banalidades e guerras” suscitadas pelo corpo, com o único objetivo de saciar a si mesmo. Estas afirmações calcadas na convicção propugnada por Sócrates redundam na conclusão de que “(...) se isto é exato, (...) há boas razões para confiar que, chegando ao meu destino, ali, com mais fortes probabilidades, me será dado alcançar o fruto de tantos esforços despendidos ao longo da vida” (*Fédon*, 67b).

A convicção do Sócrates do *Fédon* não é arbitrária, mas está em consonância com toda a sua filosofia da forma como foi exposta no *corpus* platônico, no que concerne à justiça, às Ideias, ao problema dos apetites e às escolhas morais. A questão da retribuição como atributo da justiça universal, a lei de *Adrasteia* – “a filha de

Justiça, famosíssima Retribuição”² – é reverenciada e defendida em diversos diálogos, tanto nas discussões argumentativas quanto nos mitos escatológicos. Pode-se considerar com base nisso que a justiça divina é um pressuposto “seguro”³ ao qual Sócrates se reporta em suas escolhas éticas. Mas dizer que esse pressuposto, por ser calcado nos *palaioí lógoi* (relatos antigos), torna as escolhas de Sócrates arbitrárias e de caráter meramente conjectural, seria uma distorção, porque i) só sob a forma de “convicção” esse tipo de assunto poderia ser expressado por um filósofo que se pretenda não doutrinário e ii) a convicção de Sócrates está, pelo que se depreende das qualidades da personagem, arraigada no exame minucioso da assertiva da qual está convicto. Mas o exame de assuntos que são também centrais nos Mistérios gregos (cuja referência é constante no diálogo) – como a morte, a alma, a purgação, o destino e a origem dos males humanos – requer uma preparação muito pessoal, e, portanto, Sócrates se vê claramente impossibilitado de transmitir à coletividade o resultado de seus “exames”, isto é, um tipo conhecimento apenas acessível mediante o cultivo de uma condição especial que o propicie. Assim como a dialética é uma *áskesis*, um exercício que prepara para uma visão filosófica, também a purificação da alma nos moldes requeridos pela filosofia como exercício de morte (*Fédon*, 63e) é uma longa preparação para chegar a uma condição necessária a uma certa visão. Se não fosse assim, “os *bacos* seriam muitos, e não poucos” (*Fédon*, 69c).

Mesmo que se apresente como alguém que está “convicto”, isto é, que em última instância não possui a certeza definitiva sobre aquilo de que se convenceu, Sócrates insinua que tem boas razões para estar certo de que os *palaioí lógoi* “provavelmente estejam certos”: “tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição (*pálai légetai*), muito melhor para os bons (*agathói*) do que para os maus (*kakoí*)” (*Fédon*, 63c). O tema da probabilidade aparece no *Fédon* de forma recorrente, e é empregado muitas vezes como tradução de um termo grego que originalmente significa “correr um risco”. Na passagem 69c temos um desses exemplos: “é provável (*kai kinduneúousi kai*), pois, que os fundadores dos nossos ritos místéricos não fossem homens medíocres, antes pelo contrário, desde há muito nos sugerissem a verdade, ao asseverar que todo aquele que chega ao Hades sem ter sido iniciado há de jazer na lama” (*Fédon*, 69c). O termo *kinduneúousi* é derivado do verbo *kinduneúo*, que significa “correr um risco”⁴, de modo que a tradução mais literal da frase seria: “há o risco de que os fundadores dos

² Papiro de Bolonha, OF 717.124.

³ “Em cada caso particular, parto sempre do princípio que se afigura mais forte, considerando verdadeiro o que com ele concorda, ou se trate de causas ou do que for, e como falso o que não afina com ele” (*Fédon*, 100a). “Sou homem (...) que não dá seu assentimento a nenhuma regra de conduta que, quando aplico a ela meu raciocínio, não se revela a mim como sendo a melhor” (*Crítion*, 46b).

⁴ Ainda que o termo *kinduneúo* “tenha sofrido uma evolução semântica paralela ao francês “il risque”, e tenha passado a significar “é possível”, ainda assim esta possibilidade que será apresentada comporta um certo risco” (BERNABE PAJARES, A. (2016). *Fedón*, 69c: .por que los βάρχοι son los verdaderos filósofos?. *Archai*, n. 16, jan.-abr., p. 117-145; p.121. T. da A.).

nossos ritos místéricos não fossem medíocres”. Essa probabilidade, mais do que simplesmente estabelecer alternativas prováveis, comporta um risco: há o risco de que o que parece estúpido (os ditos dos Mistérios, verbalizados sob a forma de enigmas) não o seja. E se o que parece pura tolice seja, ao contrário, verdadeiro, o grande risco aí implicado é que essa verdade, sendo terrível como é (porque expressada por metáforas do tipo: “os não iniciados jazerão na lama no Hades” [*Fédon*, 69c], ou “é possível que estejamos mortos” [*Górgias*, 493a]), tenha funestas consequências para os que não a considerarem.

O tópico do “risco” é recorrente no *Fédon*, mas vemos que, nos diferentes contextos em que aparece, ele comporta matizes de significado que modulam entre perigoso/seguro e provável/improvável, enfatizando um desses aspectos em cada contexto e, portanto, sustentando um argumento diferente em cada um deles. Vejamos:

a) Na passagem 66b, Sócrates diz que há o “risco de que um caminho nos leve até o final”⁵, querendo com “caminho” referir-se à assunção do pressuposto de que o corpo é um obstáculo à verdade. Depois, no passo 114d, Sócrates considera “belo o risco” de aceitar a imortalidade da alma. Em ambas as passagens, “risco” é usado no sentido de que há grande probabilidade de que as proposições sejam verdadeiras e de que de fato “nos levem à verdade”: a convicção de que sejam verdadeiras, inclusive, “nasce naturalmente no espírito dos filósofos autênticos”, como vimos em 66b. Dessa forma, o risco, aqui, refere-se à grande plausibilidade de que algo seja verdadeiro no plano ontológico.

b) Já na passagem 90e, o risco aparece na seguinte exortação de Sócrates: “(...) não deixemos que penetre na alma a suspeita de que há risco de que não haja nada são nos argumentos”. A ênfase é contrária àquela dada no item (a), porque aqui Sócrates deseja que de forma nenhuma nós nos “deixemos levar” pela suspeita de que certo risco realmente exista, isto é, o risco de que a probabilidade que elegemos como verdadeira – a imortalidade da alma e o caráter negativo dos obstáculos corporais – seja, na verdade, falsa. Risco significa aqui, portanto, o perigo de descambar para o erro no plano epistemológico.

c) Um terceiro sentido de “risco” aparece na passagem 85d: a “embarcação” mais segura, resistente e com menos risco em que poderíamos atravessar a vida é a palavra divina (cf. *lógon theiou*). Na impossibilidade de tomá-la, a embarcação que tem, em segundo lugar, o menor risco, é um discurso humano (cf. *anthropínon lógon*), mas não qualquer um, e sim aquele que, dentre todos os demais, seja o mais difícil de refutar (*Fédon*, 85d). Note-se que aqui a intenção no uso do termo “risco” é enfatizar a “segurança” de um ensinamento/argumentação/relato (*lógos*). Em outra passagem mais à frente, Sócrates conclui que, “se alma é imortal (...), o risco pareceria ser

⁵ κινδυνεύει τοιῶσπερ ἀτραπὸς τις ἐκφείρειν ἡμᾶς.

terrível, se isso for mesmo verdade, de negligenciá-la em seus cuidados” (*Fédon*, 107c). Aqui o sentido de “risco” é “perigo”, e, como na passagem 85d, invoca a ideia de “segurança”. As duas passagens ilustram, no plano ético, o risco de não agir conforme a verdade.

Poderíamos reunir todas estas passagens do risco da seguinte forma: se a palavra divina não comporta perigo (85c) e o que comporta perigo é negligenciar a alma mesmo conhecendo a sua condição imortal (107c) ou então descreer dos argumentos que exortam a não negligenciá-la (90e), há a grande probabilidade de que os que instituíram os Mistérios estivessem certos (69c) e de que, portanto, a pista que nos guia – isto é, de que a verdade está além do corpo e do devir – nos leve até a sabedoria (66b); assim, só pode ser belo correr o risco (114d), isto é, crer no que os antigos já afirmavam há muito tempo.

Temos, portanto, (a) o risco (positivo, que devemos correr) de que o que dizem os *palaioí lógoi* seja provavelmente verdadeiro, (b) o risco (negativo, que não devemos correr) de pensar que os *palaioí lógoi* sejam falsos; (c) o risco (negativo, que não devemos correr) do perigo iminente de não agir de acordo com a assunção de que os *palaioí lógoi* sejam verdadeiros. Ora, esta aceitação de que os *palaioí lógoi*, ou *theoí lógoi* sejam verdadeiros não significa experimentar de fato a sua verdade; mas para os que não são capazes de experimentá-la por si mesmos, há um outro tipo de embarcação propícia para se atravessar a vida, isto é, o segundo tipo de *lógos* quase tão seguro quanto a palavra divina, ou seja, a nau da filosofia, cujo fim do percurso parece ser, em Platão, o encontro indubitável entre um discurso filosófico humano com a verdade dos *palaioí lógoi* divinos.

Está claro, portanto, que a expressão “correr um risco” não é unívoca em todos os contextos, mas que se desdobra com diferentes funções, e não só como probabilidade, mas como um perigo furtivo (o risco do fracasso, do erro, da dor, etc.). Dentre todos esses sentidos, a passagem em que Cebes se refere à “palavra divina” (*Fédon*, 85c) é a única em que o “risco” é empregado para falar da segurança completa: a palavra divina é a que menos risco tem. Ora, em que mais, além da palavra divina, Sócrates apoia a sua convicção? Note-se, em favor do argumento que aqui apresento, que em nenhuma das passagens “do risco”, acima enumeradas, Sócrates diz que pessoalmente está correndo qualquer perigo ético ou epistemológico: suas escolhas não são “arriscadas”, isto é, perigosas, porque não são desprovidas de razões e fundamentos que Sócrates possa conhecer e aceitar, e nem são escolhas arbitrárias entre alternativas meramente opostas com idêntica carga axiológica. Por esse motivo, Sócrates está convicto de que não se arrisca: “(...) meu empenho não será tanto convencer-vos, a vocês que escutam (...) de que digo a verdade (...), como dizer-vos aquilo que, em minha plena convicção, assim é de fato” (*Fédon*, 91a); e que “(...) *estão perfeitamente cientes (gignóskousi) os amigos da sabedoria* que (...) a alma se encontra (...) cimentada ao corpo (...), atolada na mais absoluta ignorância” (*Fédon*,

82d-e).

Mas o fato de aceitarmos que Sócrates, fortemente amparado pelos antigos, sintasse plenamente seguro ao embarcar nos *lógoi* divinos – com os quais o seu *lógos* humano concorda inteiramente – não significa que essa “segurança” se deva meramente ao poder da “crença” religiosa. Certamente, um indivíduo arguto como Sócrates não se deixaria levar por assuntos relacionados às iniciações que não fossem submetidos ao seu minucioso crivo. A sua convicção se distingue da crença precisamente porque ele tem razões para se convencer, e o Sócrates platônico, famoso pela maneira exigente e rigorosa com que trata os argumentos, não se convence facilmente com uma pura “crença” que não pudesse ser submetida ao moinho⁶ potente da sua dialética. Nesse caso, a pura crença não poderia apresentar nenhuma razão de si e por isso mesmo apelaria para uma dimensão não-racional, enquanto que uma forte convicção, no caso de Sócrates, depende sempre de plausibilidade, argumentação e racionalidade. Embarcar na palavra divina não significa desembarcar da razão, da análise, da força da argumentação e da sensatez da ação, e, de fato, Sócrates não pode ser acusado de nada disso; se fosse assim, não insistiria no poder e na urgência de submeter ao exame crítico tudo o que diz respeito à vida e à morte⁷, e nem deixaria de dizer o que pensa reforçando o fato de que isso mesmo que diz com grande convicção tenha toda a chance de ser falso, para que, justamente, o interlocutor possa vir a refutá-lo da melhor maneira possível.

Sócrates está seguro, por exemplo, ao afirmar peremptoriamente que é impossível que a morte seja um mal, a não ser para os injustos:

Consideremos também quantas razões temos para esperar que a morte seja um bem. (...) Se se tratar, de fato, da privação total da sensação, como no sono, quando quem dorme não é perturbado nem pelos sonhos: terá de ser a morte um ganho maravilhoso. (...) Por outro lado, se for a morte um trânsito daqui para um lugar diferente, sendo certo, como se diz, que todos os mortos lá se reúnem: que maior bem poderá haver, senhores juízes? Se chegar alguém ao Hades, livres dos que se dizem juízes, e lá encontrar os juízes verdadeiros, conforme contam, a distribuir justiça (...), ou passar a conviver com Orfeu, e Museu, e Hesíodo, e Homero: quanto não pagaríeis para alcançar tão grande ventura? Eu, pelo menos, desejo morrer mil vezes, se tudo isso for verdade (PLATÃO. *Apologia*, 40c-41b).

Ora, está claro que Sócrates sente-se seguro com os *palaioi lógoi*., embora o expresse sempre como uma excelente probabilidade. As palavras divinas veiculadas

⁶ Nas *Nuvens* de Aristófanes, Sócrates diz a Strepsíades: “Você passará por um moinho de palavras e sairá dele espertíssimo, fino como a flor da farinha de trigo” (ARISTÓFANES, *As Nuvens*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995, p. 30).

⁷ Como por exemplo no *Crátilo*: “(...) pois bem, Crátilo, quiçá as coisas sejam assim, quiçá não, de modo que deves examiná-lo com valentia e bem e não aceitá-lo facilmente – pois ainda és jovem e tens idade para isso – e, uma vez examinado, conta-me também se o descobrires” (*Crátilo*, 440d).

pelo oráculo não são objeto de dúvida para Sócrates, assim como os sinais do seu dáimon; o que Sócrates faz é submetê-las a um esforço racional de decifração⁸. A passagem 75d parece mesmo sugerir que Sócrates, filósofo que é, conhece a forma do “sagrado” (hósíon). Quem não está seguro e precisa arriscar-se são os não iniciados e os não filósofos, que precisam ser exortados a arriscarem-se a crer na probabilidade de que algo há de verdadeiro no *lógos* humano de Sócrates, *logos* que ao final Cebes e Símiias parecem, de fato, considerar um bom gato para quem não pode caçar com um cão (*Fédon*, 85c-d)⁹.

Ao contrário de Bernabé¹⁰, que acha que a temática recorrente do “risco” no *Fédon* se deve à preocupação de Sócrates por poder de fato estar equivocado no que diz e pelo risco de não lograr a salvação, penso por meu turno que a insistência no risco/possibilidade se deve a uma estratégia de discurso que visa a caracterizar a filosofia como o resultado prático da confiança na herança dos ensinamentos antigos. Sócrates está convicto – embora disso não possa oferecer razões últimas – de que a sua morte se avizinha como uma espécie de “coroamento” venturoso de uma vida inteira de esforços” (*Fédon*, 67b), conduzidos incansavelmente para a mesma direção na lida cotidiana e incansável com a filosofia. Mais do que parecer que Sócrates está inseguro e chafurdando em uma eterna incerteza, estas passagens exibem muito mais o cuidado do filósofo com o risco de ser doutrinário, abrindo espaço suficiente para que o seu interlocutor busque refutá-lo – justamente porque abdica da autoridade sobre quaisquer argumentos ou posições éticas que defenda.

Veja-se, portanto, que, a despeito do caráter probabilístico da convicção, como no posicionamento de duas afirmações aparentemente iguais hierarquicamente no passo 66e (“Com efeito, se associados ao corpo nada podemos conhecer com clareza, das duas uma: ou tal sabedoria não existe, ou apenas se concretiza após a morte”), Sócrates usa, logo em seguida, um forte critério para justificar o seu pendor pela segunda alternativa: “Se, com efeito, a morte fosse libertação de tudo, que belo achado não seria para os maus, quando morrerem, verem-se a um tempo livres do corpo e da sua própria maldade, juntamente com a alma!” (*Fédon*, 107c). Na primeira das passagens citadas (66e), vemos apenas um diagnóstico de alternativas disjuntivas (ou a sabedoria existe ou não existe), o que dá ocasião para pensar que as duas alternativas estão em pé de igualdade para Sócrates, que nada sabe. No entanto, na

⁸ “A docilidade de Sócrates em relação ao divino não é, portanto, uma atitude irracional; ao contrário, é uma maneira que a racionalidade humana usa para libertar-se temporariamente de seus limites e assim ter acesso, por um instante, à *sophia* divina” (DORION, A. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2ª Ed. 2004, p 61).

⁹ Sobre a imortalidade da alma, Símiias afirma que é preciso “(...) aprender e descobrir de que se trata, ou, no caso de não ser isso possível, adotar a melhor opinião e mais difícil de contestar, e, nela instalando-nos à guisa de jangada, procurar fazer a travessia da vida, na hipótese de não conseguir isso mesmo com mais facilidade e menos perigo numa embarcação mais firme, ou seja, com alguma palavra divina” (*Fédon*, 85d), o que equivale ao nosso provérbio: “quem não tem cão caça com gato”.

¹⁰ BERNABÉ, *op. cit.*

segunda passagem (107c), há um novo elemento; Sócrates usa o pressuposto da existência da justiça retributiva universal como critério para julgar hierarquicamente o valor de duas alternativas similares. Se na primeira passagem as alternativas têm o mesmo status de probabilidade, na segunda Sócrates expressa claramente seu desacordo com uma delas. O pressuposto que parece mais “seguro”¹¹ (100a) para Sócrates, e do qual ele parte (a existência do bem e da justiça que tudo rege, pressuposto básico assumido deliberadamente ao longo de todo *corpus*), não é compatível com as alternativas que figuram nas duas passagens (“a sabedoria não existe”, na primeira, e “a morte é a libertação de tudo”, na segunda).

A segunda passagem (107d) assim continua: “(...) desde o momento, porém, que se nos revela imortal (sc. a alma), nenhum outro escape dos males lhe resta que não seja adquirir, no mais alto grau possível, virtude e inteligência”. Essa convicção de Sócrates que nasce de uma certa compreensão de que o filósofo dispõe pessoalmente (quanto à imortalidade da alma, à justiça perfeitamente retributiva e à possibilidade do alcance pelo humano de uma sabedoria superior) parece incompatível com a imagem do filósofo que nada sabe, que está certo apenas da sua ignorância e que nunca ultrapassa a eterna dúvida. Essa imagem, que até hoje seduz muitos interpretes e é objeto de intensa discussão, parece-me por demais incompleta e empobrecida¹²; estes que negam uma doutrina positiva de Sócrates valem-se do caráter não doutrinário, modesto e nunca impositivo do Sócrates platônico, e também dos finais aporéticos de certos diálogos¹³, para tentar provar que Sócrates sabe apenas que é ignorante e nada mais, ou que, no máximo, sabe também como refutar e desmontar visões equivocadas dos seus contemporâneos com grande maestria. Penso, ao contrário, que as aporias podem ser vistas de outra maneira (o que não será possível desenvolver aqui), e que o uso das noções de aposta, probabilidade e risco é apenas uma maneira de manifestar proposições positivas sem arrogar o peso da autoridade nem para tais proposições e nem para si mesmo. Veja-se como as referências historiográficas e biográficas em Platão são deveras restritas, talvez com a intenção de chamar a atenção ao que é mais essencial. Nesse sentido, Sócrates repreende Fedro:

Os homens daquele tempo (...) contentavam-se em escutar a verdade das pedras e carvalhos. Para ti, porém, é de muito maior importância saber quem fala e de qual região provém; só com uma coisa não te

¹¹ Ver nota 10.

¹² Concordo com Burnet (*The Socratic Doctrine of Soul*, 1916, p. 11), com a sua argumentação de defesa de uma doutrina positiva do Sócrates platônico: “(...) it is surely hard to believe that he would have been ready to face death rather than relinquish his task. No doubt, Socrates held that the conviction of ignorance was the first step on the way of salvation, and that it was little use talking of anything else to people who had still this step to take, but even Xenophon, whom these same critics generally regard as an authority of “historical Socrates”, represents him as a teacher of positive doctrine”.

¹³ Neste ponto concordo com Szlezák (SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 26-27): terminar em aporia não significa ignorância de Sócrates sobre a questão.

preocupas: saber se tudo se passa realmente assim ou de outro modo (PLATÃO. *Fedro*, 275b-c).

Esse uso, portanto, não só é parte do caráter filosófico de um discurso que exorta a qualquer um a empreender o exame por si mesmo das proposições, mas, também, uma necessidade da própria racionalidade, justamente por que não há prova de caráter positivista que se possa fornecer acerca daquilo de que Sócrates está convicto. Isso se vê na distinção entre as ordens divina e humana (85c-d): a palavra divina não tem risco, mas a humana tem. É por isso que o *lógos* divino, quando vertido para a linguagem humana, exhibe fragilidade, falibilidade e incerteza, por conta das limitações próprias dessa linguagem, de um lado, e das limitações próprias do receptor, de outro. A palavra divina só é desvelada a partir de certas condições anímicas de que o humano não dispõe de forma inata, e que precisa alcançar mediante preparação, cultivo ou treino (*Fédon*, 63e). Quando a palavra divina é disseminada através da linguagem humana, nada mais há nela de luminoso e infalível – a visão embaça, como na saída da caverna, as pítias apenas balbuciam, e um corpo não aguentaria exprimi-lo em todo seu esplendor: “nem que eu tivesse dez línguas e um coração de aço”¹⁴, diz Homero. Síimias, no *Fédon*, declara esta sua impossibilidade: dada a dificuldade muito humana de compreender o divino, é preciso escolher dentre os discursos humanos o menos falível e claudicante dos relatos (*Fédon*, 85c-d). Como o *Fédon* nos possibilita inferir, há um abismo entre a linguagem racional e o conhecimento adquirido pelos *bacos*, e por isso mesmo o que é “visto” precisa ser ocultado ou poetizado pelo iniciado. Esse conhecimento recebido através de delírio e êxtase não pode ser facilmente descritível, já que sua inefabilidade torna difícil a sua abordagem. O hermetismo desse saber provém da sua sutileza e da sua incompreensibilidade pelas multidões; ele não pode ser vertido ou revelado a qualquer um que não seja um “recipiente” devidamente preparado, o que concorda com a necessidade de se manter em segredo os ensinamentos dos Mistérios. Esse hermetismo fica claro quando observamos as duas variantes de proclamações místicas que precedem os ensinamentos órfico-dionísio-eleusino e que impede os não iniciados de terem contato com certos ensinamentos ou assistir determinados ritos:

Orfeu fr. 1

- a. Cantarei para conhecedores; fechem as portas, profanos.
- b. Falarei a quem for lícito. Fechai as portas, profanos.

O objetivo é sem dúvida dissuadir os não iniciados à sua leitura, e, mais importante que isso, reclamar a “necessidade de certos conhecimentos prévios, servindo como ‘selo’ dos *Hieroi Lógoi* (relatos sagrados) órfico-pitagóricos” (BERNABÉ, 2012, p. 34). A ausência de tais conhecimentos prévios impede o acesso à

¹⁴ HOMERO, *Ilíada*, II, 489.

linguagem enigmática do vocabulário iniciático e sua consequente disseminação para as multidões¹⁵. No papiro de Derveni lê-se que

(...) ritos sagrados eram realizados pela poesia. E não é possível dizer dos nomes a solução, ainda que sejam falados. Pois a poesia é algo estranho e enigmático para os seres humanos. E Orfeu, com ela, não queria dizer enigmas disputados, mas em enigmas (dizer) coisas grandes. Então ele faz um discurso sagrado, sempre, desde a primeira, até a última palavra. Como é evidente também no verso bem escolhido: “pois tendo-lhes ordenado fechar as portas das orelhas, ele diz não legislar para os muitos (...)” (*Papiro de Derveni*, coluna VII).

Em Platão, essa questão fica evidenciada não só na aclamação que Sócrates faz no *Banquete*, dando um aviso aos “não-iniciados” para que interponham “(...) portas espessas nos ouvidos” (218b), mas de modo velado nos modos com que se refere “aos muitos”: “(...) o povo obra ao sabor do acaso” (*Crítion*, 44d-e); “(...) a multidão pode bem nos matar” (*Crítion*, 47e-48b). Dessa forma, evidencia-se a grande dificuldade da maioria para acessar as razões que podem fundamentar as convicções do Sócrates do *Fédon*, que, como tentamos argumentar aqui, fundam-se muito provavelmente em um conhecimento positivo e não em uma escolha meramente arbitrária. Isso pode ser corroborado pelo próprio filósofo quando afirma, muito enfaticamente, que “(...) o comum das pessoas está, provavelmente, longe de presumir qual o verdadeiro alvo da filosofia” (*Fédon*, 64a).

Referências bibliográficas

ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

BERNABÉ PAJARES, A. *Hieros logos*. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá. Madrid, 2003.

_____. *Fedón*, 69c: por que los βάρχοι son los verdaderos filósofos?. *Archai*, n. 16, jan.-apr., p. 117-145; 2016.

BURNET, J. *The Socratic Doctrine of Soul*. Proc. Brit. Ac VII, 1916.

COSTA, A. *Heráclito: Fragmentos contextualizados*. Tradução, notas e comentário: Alexandre Costa. São Paulo, SP: Editora Odysseus, 2012.

DORION, A. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2ª Ed. 2004

GAZZINELLI, G. *Fragmentos órficos*. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

HOMERO. *Iliada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002-2003. (2v.).

PLATÃO. *Obras Completas*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000. 13vols.

¹⁵ Também o hermetismo está presente no fragmento 107 de Heráclito: “Para os homens que têm almas bárbaras, olhos e ouvidos são más testemunhas”.

_____. *Fédon*. Tradução, introdução e notas: Maria Teresa Schiappa de Azevedo. 2ªed. Coimbra, Portugal: Livraria Minerva, 1988.

_____. *Phaedo*. Tradução, introdução e notas: David Gallop. Nova Iorque: Oxford University Press Inc., 2009 [1993].

_____. *Phaedo*. Tradução e notas: Bostock, D. Nova Iorque, Oxford University Press, 2002 [1986].

_____. *Phaedo*. Tradução e notas: Burnet, J. Inglaterra: Oxford University Press, 1925.

_____. *Phédon*. Tradução, apresentação e notas: Dixsaut, M. Paris: GF Flammarion, 1991.

SZLEZÁK, T. *Ler Platão*. São Paulo: Loyola, 2005.

Submissão: 29.10.2016 / Aceite: 25.11.2016

Os dois “caminhos” da *República* de Platão

The two “paths” of Plato’s *Republic*

ANDRÉ LUIZ BRAGA DA SILVA¹

Resumo: Em certas passagens da *República*, o personagem Sócrates se refere a um outro caminho, mais longo, alternativo e que não é tomado por ele e seus interlocutores na presente discussão (435c-d; 504b-505a). Este caminho seria aquele que possibilitaria alcançar os objetivos definidos no texto: i) contemplar as coisas mais belas [sc. as quatro virtudes, justiça, coragem, sabedoria e temperança], fazendo-as claramente vistas (504b1-3); e ii) alcançar o fim do maior e mais importante estudo (504d2-3), que é a Ideia do Bem (504e4-505a2). Mas o que seria esse caminho? O que teria que ser feito pelo filósofo para chegar a tais valiosas e imprescindíveis realizações? E, além disso, qual seria o *status* do outro caminho, o “mais curto”? Isto é, que valor possuiria o percurso analógico que é deveras atravessado pelos personagens no debate encenado na obra?

Palavras-chave: Caminho. República. Platão.

Abstract: At some moments of *Republic*'s discussion, character Socrates reports an other, longer and alternative way, which is not followed by him and his interlocutors at present (435c-d; 504b-505a). This would be the way needed to attain the aims pointed out in the text: i) to look on the most beautiful things [sc. the four cardinal virtues, justice, bravery, wisdom and temperance], making them clearly seen (504b1-3); and ii) to reach the goal of the major and most important study (504d2-3), the Idea of Good (504e4-505a2). So what could be this path? What would be necessary to be made by the philosopher to attain such as precious and indispensable achievements? Besides, what could be the *status* of the other way, the “shorter” one? That is, what value could have the analogical route through which dialogue's characters really undergo in their investigations?

Keywords: Path. Republic. Plato.

1 Do que falamos: um “alvo”, dois “caminhos” possíveis

Após a refutação de Trasímaco, o livro II da *República* inicia por larga exposição de Glauco e Adimanto para justificar porque esta refutação não foi satisfatória. Finda a exposição, os interlocutores fazem um pedido a Sócrates: para, valendo-se de todos os meios possíveis, não interromper a discussão, mas examinar o que é cada uma, a Justiça e a Injustiça (cf. *panti trópoi [...] mē aneînai tòn lógon, allà diereunésasthai ti té estin hekáteron*, 368c4-6²). Este é o ponto de partida, o declarado objetivo inicial de toda a subsequente “pesquisa” (*zētēsis*, (368c7; d2) na casa de Polemarco. Para acertar este alvo, o texto da *República* fará alusão a dois caminhos em tese possíveis de serem

¹ Possui Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, 2003), Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU, 2012) e é Doutorando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP, desde 2012). Tem experiência no magistério de Filosofia na Universidade Estadual do Rio de Janeiro. E-mail: andrebragart@yahoo.com.br

² Todas as referências minhas a passagens de diálogos platônicos, salvo determinação em contrário, são referências à *República*. Todas as traduções, salvo disposição contrária, são do autor do artigo.

percorridos: o caminho que de fato é seguido no diálogo (435d1-2; 504d7), e um outro caminho, maior e mais demorado, no qual os personagens não chegam a realizar uma incursão (435d3; 504b2; c9). Vejamos a caracterização de ambos, começando pelo mais longo.

2 O caminho mais longo

Este é chamado de o “outro caminho, maior e mais demorado” (*álle* [...] *makrotéra kai pleíon hodòs*, 435d3), e também de “a outra volta, maior” (*álle makrotéra* [...] *períodos*, 504b2; c9). Ao contrário do caminho mais curto, o mais longo não possui, nas alusões do livro IV e VI, uma explicitação do que ele de fato seja. Seus resultados, contudo, são expressamente estabelecidos. Ele alcançaria “rigorosamente” (*akribôs*, 435d1) o(s) objetivo(s) anunciado(s) no Livro VI: contemplar as coisas mais belas [sc. as quatro virtudes, justiça, coragem, sabedoria e temperança, 504a5-6], fazendo-as claramente vistas (504b1-3). Nisso obviamente pode ser considerado incluído aquele mencionado exame do que seja a justiça e a sua ausência, cuja necessidade de realização no Livro II foi o ponto de partida de tudo o que sobreveio. Além disso, o tal caminho “mais longo” também possibilitaria alcançar o fim do maior e mais importante estudo (504d2-3), que é a Ideia do Bem (504e4-505a2). Mas o que seria exatamente este caminho? Que percurso o filósofo precisaria percorrer para alcançar estes objetivos apresentados no Livro VI, as virtudes e o Bem, os quais o texto do diálogo estabelece como indissociáveis do verdadeiro exercício da filosofia e imprescindíveis para o governo da cidade (504a5-506b2)?

A questão de qual seria o “caminho mais longo” anunciado na *República* sempre moveu os trabalhos acadêmicos. Aparentemente seguindo a sugestão de Adam (2009, vol. II, p. 48), Mitchell Miller, em seu instigante estudo, defende que “como Sócrates apresenta isso em [*República* VI] 504c *et. seq.*, o “caminho maior” é o processo educacional que aperfeiçoará o guardião da cidade, elevando-o ao estatuto de rei-filósofo” (2007, p. 31), processo esse o qual está descrito ao menos parcialmente no Livro VII. Esta também é a posição de Vegetti (2003, p. 603 *et seq.*). A princípio, esta assunção parece problemática. Como mencionei acima, as duas expressas alusões ao “caminho mais longo” no diálogo (435d; 504b-d) tratam-no como um caminho em tese possível para o tipo de pesquisa levada a cabo entre aqueles personagens que ali debatem sobre a justiça. Portanto, se este caminho fosse um processo de formação para quase uma vida inteira, inciando-se na infância e encerrando-se por volta dos 50 anos, após duras décadas de testes, estudos e experiências práticas (536d-540b), então este percurso não poderia nunca ser percorrido por Sócrates, Glauco e Adimanto, os quais nem foram iniciados nessa educação através deste processo, nem vivem na “cidade bela” descrita na obra (*kallípolis*). Por outro lado, a atenção aos já mencionados resultados prometidos para o “caminho mais longo” - a “visão” ou pleno conhecimento das virtudes e da Forma de Bem (504b1-3; 504d2-3; 504e4-505a2) - indicam que, ainda que nos cause espécie, a posição de Vegetti e Miller pode mesmo

estar com razão. De fato, ao demorado percurso de formação descrito no livro VII, chamado de “jornada dialética” (532b4), é atribuído o poder de fazer com que aqueles que o atravessam:

a) sejam forçados a se voltarem para o maior estudo, a contemplação da Ideia de Bem, conhecendo-a suficientemente (519c-d);

b) contemplem a verdade das coisas belas, justas e boas (520c);

c) vejam mais facilmente a Ideia de Bem, por terem as almas forçadas a voltarem-se para o “lugar” desse ente inteligível (526e);

d) tenham as almas atraídas para a verdade e para as “alturas” dos entes inteligíveis, posto que a geometria e matemáticas (que fazem parte dessa educação) são conhecimentos desses entes eternos – ao contrário da discussão de Sócrates com Glauco e Adimanto, a qual, não tendo tomado o caminho “mais longo”, que é dita operar no nível “de baixo” (527b);

e) cheguem ao “limite” do inteligível, i.e., a Ideia de Bem (532a-534b);

Nesse sentido, quando Sócrates apresenta no Livro VII o alcance do processo educacional de formação do dialético, percebemos que estamos diante dos mesmos resultados anunciados, nos livros IV e VI, para aquilo que foi chamado de “caminho mais longo”. E, conforme eu já disse, dentro desses resultados obviamente podemos considerar incluído aquele objetivo-ponto-de-partida de toda a pesquisa, o conhecimento do que seja a justiça e a sua ausência (368b6; c4-6). Aqui, uma objeção poderia ser feita: contra a identificação proposta por Miller, poderia ser arguido que o fato de o “caminho mais longo” e o processo de formação do dialético possuírem os mesmos resultados finais não necessariamente implicaria que eles fossem o mesmo caminho. Afinal, o diálogo, em seus momentos diferentes, poderia estar se referindo a dois modos de chegar aos mesmos resultados. Entretanto, a atenção ao próprio texto da *República* elimina essa possível contestação. A alusão no livro IV ao “caminho mais longo” não menciona a possibilidade de se obter os seus anunciados resultados de outro meio (435c9-d5). Já a alusão no livro VI exclui abertamente essa possibilidade, tratando-o taxativamente como o único modo de obtenção do conhecimento da Ideia de Bem: “[...] é preciso àquele [sc. o candidato a dialético] seguir pela volta maior [...], ou *jamais* alcançará o fim do maior e mais importante estudo [...] a Ideia de Bem [...]” (*República*, 504c9-d3; 505a2 – grifos nossos).

Sobre este ponto, então, sou obrigado a reconhecer, Miller está certo: se é para se levar a sério este caráter de *exclusividade* concedido pelo personagem Sócrates, a longa “jornada dialética” do livro VII, o processo educacional de formação com décadas de duração, é mesmo o “caminho mais longo” anunciado nos livros IV e VI, que conduziria a uma “visão clara” do Bem e das virtudes. O Livro VII, de fato, deixará claro que o alcance desse fim do “estudo maior” de que se falou no Livro VI, por um lado, é o ápice supremo da longa jornada, e por outro, de modo algum vem a ser o

termo dela:

[SOC. (falando nos termos da imagem da caverna)] É nossa tarefa, portanto, forçar os de melhor natureza dentre os habitantes a voltarem-se para o estudo – aquele que anteriormente dissemos ser o [estudo] mais importante –, [forçando-os] a contemplar o Bem e a realizar aquela subida, e quando, estando no alto, já [o] tiverem contemplado suficientemente, devemos não lhes permitir o que agora estamos permitindo [...] permanecer lá e não querer descer de volta para junto daqueles prisioneiros [...] [posto que devem fazê-lo para serem] como os chefes e os reis dos enxames de abelhas, depois de [através de toda a formação recebida terem] contemplado a verdade a respeito das coisas belas, justas e boas (PLATÃO. *República* 519c8-d5; 520b5-c6).

Essa mesma relação, que une os objetivos do caminho mais longo do livro VI com a jornada do VII, novamente virá a ser formulada no final desse livro (539e-540b). Assumindo então a equiparação entre este processo de formação do livro VII e o “caminho mais longo” referido nos livros anteriores, o problema que o exegeta tem que encarar passa a ser outro: o que vem a ser e que valor tem o caminho efetivamente utilizado no diálogo por Sócrates e seus companheiros? Qual é o *status* do caminho seguido na *República*, o caminho mais curto, e quais as razões para ele ter sido a direção escolhida?

3 O caminho mais curto: o caso das virtudes

Na busca pelas virtudes, o caminho “agora utilizado” pelos debatedores na casa de Céfalo (435d1-2; 504d7) é o “mais fácil” (368e7-8) de ser percorrido, presumivelmente o mais curto (por oposição ao “mais longo”), e será “de importância crucial no diálogo como um todo” (BLÖSSNER, 2007, p. 345). Diante da caracterização que recebe no diálogo, eu vou chamar esse caminho (por falta de terminologia melhor) de “Método de Prova por Analogia Testada”. A noção de “método” ou “caminho” é textual (cf. *hodós*, 435a4; *methodoi*, d1), bem como a noção de “prova” (segundo o sentido pré-aristotélico para *apódeixis*, 504b4). A noção de “analogia” deve-se ao claro uso de um modelo imagético traçado para explicar algum(ns) aspecto(s) de um objeto de estudo, objeto este que precisa comportar alguma semelhança com seu modelo imagético no que tange ao(s) aspecto(s) estudado(s) (cf. 369a2; 435a7-b3). No caso deste caminho mais curto seguido no diálogo, ele se inicia com o problema de se saber como a justiça surge na alma individual. Com o argumento das letras grandes e pequenas, decide-se primeiro descobrir como a justiça surge num objeto análogo à alma, a cidade (368c-369a). Uma real semelhança entre a alma e a cidade, portanto, é absolutamente necessária para essa analogia “funcionar”, de modo que a necessidade de “provar” essa semelhança acaba por determinar precisamente a quarta característica do método: a noção de “teste”. Realmente, o percurso analógico da alma-cidade é perpassado pela ideia de

que se deve testar ou averiguar se a analogia é conveniente, i.e., se a imagem é apropriada ao original pela existência de semelhança entre ambos *no que tange ao aspecto que a analogia pretende explicar*³. Ora, o mero fato de haver essa noção de “teste” indica que os personagens consideram como real ao menos a possibilidade de essa semelhança não ocorrer:

[...] penso que seria muita sorte desse modo [poder] observar as [letras] pequenas depois de ter lido primeiro aquelas [sc. as letras grandes], *se ocorrer de elas serem as mesmas [letras]* (PLATÃO. *República* 368d7- grifos nossos).

[...] se assim quiserdes, pesquisaremos primeiro nas cidades o que isso é [sc. a justiça]; depois, do mesmo jeito, observaremos [isso] também em cada um [sc. indivíduo], observando a semelhança do maior na forma do menor (*Idem*, 369a3; - grifos nossos).

[...] mas se acaso isso [sc. a justiça] aparecer como alguma coisa diferente no indivíduo, tiramos a prova retornando à cidade [...] (*Idem*, 434e5-435a1 - grifos nossos).

Concorde a essa possibilidade de não haver semelhança, parece bem marcada no diálogo uma certa possibilidade de a analogia alma-cidade não contribuir no conhecimento buscado das virtudes (“talvez”, 368e7; “esperança”, 369a9; “tentar”, b2; “não o afirmemos com toda segurança”, 434d2; “talvez”, 435d4, “nosso sonho, aquilo que hipotetizávamos”, 443b7-8, “penso não estarmos completamente enganados”, 444a6, etc). Mas eu dizia que o método seguido tenta “testar” essa semelhança. Como então se dá o “teste”? Nos livros II e III, havia se verificado que a cidade justa possuía três partes (369b-375c; 412b-415c) e, no livro IV, que a justiça consistia num tipo de relação entre essas partes (433a-434c). Para a analogia alma-cidade “funcionar”, seria necessário, de início, verificar se também a alma possuía o mesmo número e os mesmos tipos de partes. E em 436a-444a supostamente é realizado esse “teste”: a partir do chamado “Princípio de Não-Contradição” da *República* (436b-437a), é “provado” que a alma possui, assim como a cidade, três partes – prova essa sobre cuja legitimidade não discorrerei (para maiores discussões, ver VEGETTI, 1998). Por ora, a mim importa manter que o caminho utilizado no diálogo para a busca das virtudes é o Método de Prova por Analogia Testada, através dessa famosa e controversa analogia da cidade e da alma (WILLIAMS, 1973; BLÖSSNER, 2007), e desse “teste” de sua aplicabilidade. É interessante notar que o uso deste modelo analógico, que aparece dramaticamente no texto “apenas” para auxiliar a “ver” a justiça (a qual supostamente

³ Discordo, portanto, de Blossner quando o comentador diz que, após Sócrates tratar inicialmente a semelhança entre alma e cidade como uma hipótese a ser submetida a “teste” (368c-369b), o personagem mudaria sem motivos seu posicionamento (434e *et seq.*), passando a tratar esta semelhança como “um fato assegurado” (BLÖSSNER, 2007, p. 347-348). Parece-me que ao comentador escapou o fato de o personagem entender que ele conseguiu “provar” esta semelhança em 436a-444a, embora eu concorde com Blossner que nem todos os aspectos pretendidos dessa semelhança Sócrates conseguiu “provar”...

seria mais facilmente visível na cidade do que no indivíduo), determinará virtualmente toda sequência argumentativa da obra. Os resultados obtidos na discussão encenada na *República* por esse caminho da testada analogia alma-cidade, no que tange à “caça” das virtudes, também estão claramente expressos no texto: esse método jamais alcança rigorosamente o(s) objetivo(s) pretendido(s) (435d1-2; 504b), porém *apenas um resultado satisfatório para o momento* (435d4-9), mas que deixa a desejar (504b3-c4), a saber: uma “*imagem*” da Justiça (443c4-5), um “*esboço*” das virtudes (504d6), que “*auxilia*” a encontrar a Justiça (443c4), mas que de modo algum é o conhecimento da Justiça mesma.

Todavia, é legítimo lançar contra essas minhas observações a seguinte questão: se um tal grau de precariedade é notável no emprego da analogia, por que então esse maciço uso desse recurso no diálogo? Do livro II em diante, a argumentação da *República*, em grosseira simplificação, não poderia mesmo ser descrita como um “enorme” caminho “mais curto”, enquanto uma costura de imagens e analogias (raças de metais e “classes” na cidade; nau e estado; ondas e opiniões contrárias às vigentes (“paradoxais”); sol e Bem; segmentos numa linha dividida e estados da alma; caverna e existência humana; zangão e homem oligárquico; etc)? Mas então por que esse é o caminho escolhido? E por que, a despeito de todas as limitações – dos quais, conforme as passagens acima referidas, tanto o autor Platão quanto seu personagem principal mostram estar perfeitamente cientes – esse caminho é escolhido?

4 A escolha desse tipo de caminho

Para Miller, a escolha do caminho mais curto justifica-se pelo fato de o personagem Sócrates restringir seu discurso àquilo que seus jovens interlocutores são capazes de entender, porque “eles não experimentaram a [...] educação que Sócrates prescreve” no livro VII (2007, p. 310). Para o comentador (2007, p. 315), o percurso analógico, inicialmente com a analogia alma-cidade, posteriormente com muitas outras, especialmente o Sol, Linha Dividida e Caverna, é o único que Glauco e Adimanto seriam capazes de percorrer, uma vez que eles não passaram pelo processo educativo aludido após a narrativa da Caverna (536d-540b). E com isso eu estou de pleno acordo. Porém, o que eu considero insustentável na posição do comentador é a sua insistente e constante insinuação de que o personagem Sócrates, caso estivesse dialogando com outro tipo de interlocutor, seria capaz de fornecer um outro tipo de discurso, não indireto e não analógico, que proveria satisfatória e não provisória explicação daquilo de que trata (MILLER, 2007, p. 310; 311; 315-316). E meu único argumento para me contrapor a isto será o mesmo argumento que o próprio Miller utilizou para excluir Glauco e Adimanto da possibilidade desse grau de entendimento: Sócrates *também* não foi submetido a todo o processo de formação que ele prescreve, i.e., ele também não recebeu a educação para ser um “dialético” numa “*kallípolis*”. Logo, se tivermos em mente nossas conclusões anteriores, e o caráter de “exclusividade” do caminho mais longo no alcance de seus objetivos,

podemos concluir que Sócrates também é incapaz de fornecer um discurso diferente e de percorrer um caminho diferente do que ele percorreu. Disso, o filósofo dá provas suficientes, reiteradamente alegando falta de “forças” e de real conhecimento para dar explicações diretas, suficientes e realmente satisfatória sobre estes temas: Sócrates apenas provê explanações “satisfatórias para o momento” (435d4-9). Na minha opinião, qualquer exegeta que aposte no contrário – i.e., que este personagem possui esta capacidade que alega não possuir -, precisa então dar uma explicação mais razoável do que a mera alegação de “ironia” para todas as passagens do texto que apontam para a realidade dessa incapacidade: 505a5-6; 506c2-3; 506d6-507a6; 509c3-10; 533a4-5; etc. Exceção feita apenas a *República* 533a1-4, talvez o único momento dessa conversa em que Sócrates de fato diga que a causa da limitação de seu discurso é a incapacidade de Glauco, e não a sua própria: “Não serás capaz de continuar a acompanhar-me, caro Glauco [...]”. Todavia, neste ponto da discussão o objeto do discurso não é a *Forma de Bem e as virtudes, que eram os objetos de todo o analógico “caminho mais curto” percorrido na obra*, mas sim a pormenorização do modo pelo qual se dá o “poder” da dialética, e a descrição de quantos “tipos” ela possui e de seus “métodos” (*ho trópos tês toû dialégesthai dynámeos, kai katà poîa dè eídē diésteken kai tînes aû hodoí*, 532d8-e1). Sobre aqueles dois outros objetos, esta é a minha posição: o caminho “mais curto” (o método de analogia e imagens) não é apenas o único que os personagens irmãos de Platão poderiam percorrer; ele é também o único que o próprio Sócrates pode. Senão, de que outro modo deveríamos interpretar suas próprias palavras que introduzem a exposição da analogia do Sol?

Contudo, pessoas bem-aventuradas [...], o que é o Bem em si, por agora, deixemos estar – pois ele me parece [ser] bem mais do que, ao menos, aquilo que seria alcançado segundo o presente impulso: a minha opinião no momento [sobre ele] [...] (PLATÃO, *República* VI 506d8-e3).

5 Considerações finais: o atalho suado

Perante a virtude, os deuses imortais puseram o suor; e uma estrada longa e íngreme até ela (HESÍODO. *Trabalhos e Dias*, 289-290).

[ADIM.] “Perante a virtude, os deuses puseram o suor” e um caminho longo, áspero e íngreme (PLATÃO. *República* 364d2-3).

[SOC.] E se [...] o arrancassem dali à força e o fizessem subir a subida áspera e íngreme, e não o deixassem fugir antes de arrastarem até a luz do Sol [...]. Quanto à subida ao [lugar] superior e à visão do que lá se encontra, se a tomares como a ascensão da alma à região inteligível, não enganarás a minha esperança. [...] pois é no limite do cognoscível que se avista, a grande custo, a Ideia de Bem. [...] (*Idem*. 515e6-8; 517b4-c1).

O caminho mais curto sobre as virtudes, ainda que levando a um resultado

descrito no texto como em última análise insatisfatório (504b3-c4), é aceito: a realização do “teste” da aplicabilidade da analogia da cidade com a alma parece garantir aos personagens que o resultado desse método, ainda que seja apenas uma imagem esboçada (443c4-5; 504d6), é uma “boa” imagem, i.e., é uma que guarda uma semelhança com o original. De fato, isto parece ser indicado no texto, quando é dito que este resultado imagético alcançado, ainda que não corresponda mesmo ao conhecimento das virtudes, “auxiliaria” no alcance de um (futuro e desejável) conhecimento efetivo delas (443c4). Esta “aceitação” dos personagens do alcance deste percurso analógico sobre as virtudes parece ainda estar bem atestada no final do livro IV (444a; 445b).

Já o caminho que levaria a um conhecimento efetivo das virtudes, realmente, este é um “outro” caminho, “mais longo”, mais “áspero” e mais “íngreme”, que não pode ser seguido nem por Glauco, nem por Adimanto, nem por Sócrates. Esse caminho seria uma jornada, uma difícil jornada para a vida inteira, e só através dele estes anunciados conhecimentos poderiam ser alcançados. Nesse sentido, nosso Sócrates do Livro VII então é esse paradoxal personagem, que não pode alcançar inteiramente estes objetivos, que não percorreu este caminho, mas que é capaz de pintar uma imagem magistral sobre ele, e que é capaz de indicar a qualidade de algumas etapas desta jornada e o teor dos sucessos da mesma. Que sabe não ter conhecimento real sobre estes “alvos” superiores, que sabe que seu próprio discurso imagético-analógico é insuficiente, e que, em suma, sabe que ele definitivamente não é o “dialético” descrito no Livro VII – como parece admitir, com uma sobriedade arrebatadora:

[SOC.] E acaso também chamas “dialético” aquele [homem] que apreende de cada coisa o *lógos* da essência? E aquele que não for capaz disso, não dirás que quanto menos for capaz de dar o *lógos* para si mesmo ou para outrem, menos adquire compreensão sobre esta mesma coisa?

[GLA.] Pois como falar de outro modo?

[SOC.] Ora, e não é exatamente do mesmo modo em relação ao Bem? Aquele que não for capaz de *delimitar pelo lógos a Ideia de Bem, separando-a de todas as outras [Ideias]*, e, como se estivesse em batalha, avançar atravessando todos os exames de refutação, entregando-se ardentemente ao examinar não segundo a opinião mas segundo a essência, e, em todos estes [exames de refutação], atravessá-los carregado em cima de um *lógos* infalível – a este [homem] assim [sc. incapaz dessas coisas], dirás que nem é capaz de conhecer o Bem em si, nem qualquer outro bem, mas se alcança alguma imagem, [é um] alcançar pela opinião e não pelo conhecimento, e que passa a vida a dormir e a sonhar [...].

[GLA.] Por Zeus, tudo isto eu afirmarei com toda certeza! (PLATÃO. *República* 534b3-d2 – grifos nossos).

Talvez o personagem Sócrates estivesse tentando passar uma mensagem do seguinte tipo: “perante a virtude e o Bem, os deuses puseram uma longa, íngreme e árdua jornada. Não a segui, e desses alvos não possuo de fato conhecimento. Mas posso apontar a direção. Posso mostrar um atalho (caminho “mais curto”). Posso... desenhá-lo”. Se, acaso, tocando estes entes superiores através de imagens, pode-se dizer, à luz da citação acima, que ele próprio, Sócrates, estava “a sonhar”, certamente que foi um sonhar muito trabalhoso, um sonhar árduo, suado, e pra lá de dificultoso... como, aliás, não poderia mesmo deixar de ser: [Glauco:] “Talvez, Sócrates, seja verdadeiro o ditado que *as coisas belas são difíceis*” (435c6-8).

Referências bibliográficas

- ADAM, J. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. I.
- _____. *The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam. Cambridge: CUP, 2009 (1902), vol. II.
- BLÖSSNER, N. The City-Soul Analogy. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP, 2007.
- MILLER, M. Beginning the “Longer Way”. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: CUP, 2007.
- VEGETTI, M. “Introduzione ai libri II e III”. In PLATONE. *La Repubblica*. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Libri II e III. Napoli: Bibliopolis, 1998.
- _____. “I filosofi a scuola e la scuola dei filosofi. In PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V. Traduzione e commento a cura di Mario Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003, p. 603-624.
- WILLIAMS, B. The analogy of city and soul in Plato's Republic. In: FINE, G. (ed.). *Plato 2. Oxford Readings. Ethics, Politics, Religion an the Soul*. Oxford: OUP, 1999 (1973).

Submissão: 31.10.2016 / Aceite: 30.11.2016

A necessidade de uma compatibilização entre Moral e Direito no sistema filosófico kantiano

The necessary compatibility of the Moral and the Right Inside Kant's philosophical system

BEATRÍS DA SILVA SEUS¹

Resumo: A presente pesquisa visa evidenciar a diferença entre ações livres e ações determinadas em Kant, buscando compreender o papel da Razão e assim, a necessidade de uma *Doutrina do Direito*. Após este primeiro momento, tentaremos localizar nos escritos prévios do autor a dependência ou independência da moral no sistema jurídico kantiano, levando em consideração a sua definição de liberdade e a necessidade de uma coação em ações heterônomas. Tentaremos, portanto, evidenciar a dependência entre o seu sistema moral e o seu sistema jurídico.

Palavras-chave: Filosofia. Moral. Direito. Kant. Ética.

Abstract: The present research aims to highlight the differences between free shares and certain actions in Kant, seeking to understand the role of reason and thus the need for a doctrine of law. After this first time, we try to locate the previous author's writings dependence or independence of morality in the Kantian legal system, taking into account his definition of freedom and the need for coercion in heteronomous actions. We will try, therefore, to show the dependence of its moral system and its legal system.

Keywords: Philosophy. Morality. Law. Kant. Ethics.

Introdução

A presente pesquisa visa aprofundar a obra *Metafísica dos Costumes* de Immanuel Kant na tentativa de encontrarmos elementos que corroborem ou não com seus escritos prévios acerca da moral e da teoria do conhecimento. Sabemos que na *Crítica da Razão Pura* o autor busca estabelecer os limites do conhecimento do homem, o que ele pode compreender e até que ponto a razão influencia o agir do sujeito. Dessa forma percebemos que o homem em geral é livre ao agir de acordo com a razão, com o imperativo categórico, para ter ações morais, “precisamente por causa da ideia da legislação universal, não se baseia em qualquer interesse e, portanto, entre todos os imperativos possíveis é o único que pode ser incondicional” (GMS, IV 432)². Porém, na *Metafísica dos Costumes* Kant conclui que uma *Doutrina do Direito* é necessária dada a natureza animal do homem. O nosso objetivo, portanto, é procurar entender se essa *Doutrina do Direito* proposta posteriormente pelo autor fere ou não a liberdade que já havia sido postulada em seu sistema filosófico voltado para a moral.

¹ Graduanda em Filosofia junto ao Departamento de Filosofia da UFPel. E-mail: beatriseus@gmail.com

² A forma das citações adotadas nesse trabalho obedece a padronização da revista *Studia Kantiana*.

Para dar conta desse problema, pensamos em duas hipóteses para compreender melhor as esferas públicas e privadas do pensamento kantiano. Em um primeiro momento tentaremos compreender o que Kant entende como ações autônomas e ações heterônomas, pelo que elas são determinadas e porque existem estes dois tipos de ações. Em um segundo momento, tentaremos abranger de maneira significativa a distinção entre Vontade e Arbitrio, termos estes que parecem ter uma ligação com a distinção feita entre os tipos de ações.

Desta forma, pensamos ser possível verificar a compatibilidade entre direito e moral uma vez que estaremos sempre dialogando com o foro interno (que diz respeito à moral) e o foro externo (que diz respeito ao direito) no pensamento de Kant³. A grande importância desta pesquisa direciona-se a todos os homens e mulheres que pelo menos uma vez perguntaram-se em que medida eram livres, e em que medida o sistema jurídico determina suas ações.

1 O papel da Razão

Na *Crítica da Razão Pura* Kant investiga profundamente qual é de fato o limite da razão humana, influenciado por Hume que o “acordou do sono dogmático”. Na introdução desta obra o filósofo afirma que “todo nosso conhecimento começa com a experiência” (KrV B1), mas não provem somente da experiência. Kant anuncia nesse sentido, que todo o nosso conhecimento começa com a experiência, isso ocorre pelo fato que não existir outra maneira de adquirir um conhecimento senão através dos nossos sentidos, pelos objetos com os quais nos deparamos. As representações subsequentes destes mesmos objetos serão comparadas, reunidas ou separadas por nossos processos cognitivos, intitulado por Kant como faculdade do entendimento; esta faculdade então, opera a devida conversão do material bruto que afetou os nossos sentidos em conhecimento dos objetos dados na intuição, submetidos às intuições puras *a priori* de espaço e tempo denomina-se de experiência. Toda experiência é definida por Kant como mundo fenomênico, isto é, tudo aquilo que a razão pura pode conhecer. Só podemos conhecer as coisas de fato na medida em que se aparecem para nós, como *fenômeno*. A coisa-em-si o incognoscível denominado por Kant de *nômeno*⁴ não pode ser conhecido pela razão pura, pois esta depende da sensibilidade para gerar conhecimento, ou seja, “embora a construção do conhecimento seja formada pela razão do próprio sujeito, mas também pela influência da experi-

³ É por isso que trabalharemos tanto com a *Crítica da Razão Pura*, quanto com a *Metafísica dos Costumes*, além de outras obras menos importantes.

⁴ O mundo *nômenico* em Kant, não possui ligação com qualquer dualismo ontológico do tipo platônico (mundo das ideias e mundo sensível), ou com a perspectiva cartesiana (*res extensa/res cogitans*). O *nômeno*, diz respeito apenas aquilo que a razão pura não pode conhecer, isto é, não é passível de conhecimento empírico, pois não é *fenômeno*. Nesse sentido o incognoscível somente pode ser pensado, ou especulado pela razão; qualquer interpretação que associe o mundo *nômenico* como uma outra realidade externa ao mundo fenomênico, carece de uma detida interpretação dos escritos kantianos.

ência que por ele é captada pelo dado sensível, o elo que interage entre o interno e externo do sujeito é o conceito resultante dessa interação como experiência” (ARGUELLO; REIS, 2014, p. 67). Nesse sentido a metafísica clássica segundo Kant chega a seu fim em pretender demonstrar racionalmente a realidade em si (Deus, alma e liberdade) que afirmava conhecer, para Kant tais afirmações seriam extrapolações que a razão efetua, sem um processo crítico. Entretanto Kant não pretende destruir a metafísica, mas elevá-la a condição de ciência. Essa discussão, porém, não nos interessa aqui. Devemos compreender antes de mais nada o papel do homem no pensamento kantiano.

Kant pensa o homem enquanto sujeito transcendental⁵, ou seja, o homem é atingido pela razão e com esse acesso ele pode tomar decisões que façam dele um sujeito também livre. É importante ressaltar que apesar de a razão direcionar o agir humano, ela não determina esse agir. Dessa forma, a liberdade do sujeito é assegurada no âmbito interno do homem. Segundo Kant, a lei moral é aquela que possui a liberdade enquanto fundamento, onde a razão faz a lei para o próprio sujeito. Assim, o homem racional é legislador de si mesmo, pois antes de tomar uma decisão ele adequa seu pensamento à fórmula do imperativo categórico⁶.

1.2 Ações autônomas e ações heterônomas

A legalidade kantiana parece depender da moralidade descrita pelo autor, tendo como distinção a vontade autônoma e a vontade heterônoma dos sujeitos. Kant na sua crítica ao empirismo e ao dogmatismo tenta trazer no seu sistema filosófico um novo tipo de filosofia livre de erros. O novo tipo de metafísica proposta pelo autor tem um caráter mais científico. Ela admite a “existência” de conceitos metafísicos que não estão no alcance do conhecimento humano, mas estes conceitos estão agindo no mundo empírico de forma prática. Desta forma Kant tem uma visão ora empírica dos homens e ora dogmática. Dito isso, faz sentido a forma em que Kant aborda a natureza humana. Ele ao discutir as ações autônomas e heterônomas, leva em conta que os homens não são anjos nem bestas: eles estão no meio termo destes dois pontos opostos. Sua natureza possui as condições de possibilidade para a racionalidade e a liberdade ao mesmo tempo em que o homem também pode ser levado a agir apenas por elementos externos a ele, como as paixões e os desejos. Assim po-

⁵ Deixaremos de lado as condições de possibilidade para que o homem seja racional e livre pois isso não vem ao caso aqui.

⁶ O imperativo categórico kantiano possui três fórmulas para orientar o agir do homem:

- (1) Lei universal: Age como se a máxima de sua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal;
- (2) Fim em si mesmo: Age de tal forma que uses a humanidade, tanto na tua pessoa, como na pessoa de qualquer outro, sempre e ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio;
- (3) Legislador universal: Age de tal maneira que tua vontade possa encarar a si mesma, ao mesmo tempo, como um legislador universal através de suas máximas.

de-se afirmar que quando o homem age de acordo com seus pressupostos racionais, ele está agindo conforme uma vontade autônoma, uma vez que, a

autonomia da vontade é aquela propriedade da vontade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independente da natureza dos objetos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente, no querer mesmo, como lei universal (GMS BA 74,75).

Tal vontade não pode ceder às inclinações e paixões existentes em seres finitos como os homens, pois assim essa vontade sereia determinada pela liberdade negativa, ou seja, uma ação que embora seja livre, não rompe com a causalidade. Quando o homem age de acordo a elementos externos a ele e a sua vontade interna, ele está tendo uma vontade heterônoma, caracterizada como uma vontade submetida em função dos efeitos causais naturais existentes na natureza; por exemplo: a necessidade de comer em função da fome ou em realizar um ato de caridade movido pela emoção. Estes atos são oriundos do desejo, da emoção e constituem como ações heterônomas na visão de Kant. Segundo o filósofo essas ações não são moralmente validas, pois levam em conta fatores que são exclusivos da sensibilidade.

Como foi visto anteriormente sobre o papel da razão, a autonomia de poder legislar a si mesmo faz parte do âmbito moral dos sujeitos livres. Chama-se de autônoma as ações destes sujeitos quando suas vontades são ordenadas de acordo com o uso de sua racionalidade, sem quaisquer determinações empíricas (desejos), “porque a sensibilidade não torna necessária sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis” (KrV, III 363). A ação então deve ser totalmente independente de elementos sensíveis, residindo apenas no âmbito racional, pois “a independência dessa interação se dá pelo fato de que a vontade do sujeito, em sua pureza – como categoria ontológica inerente ao ser humano – é totalmente desvincilhada da influência externa, ou seja, como dado resultante da subjetividade do sujeito e exercida na formação do conhecimento” (ARGUELLO; REIS, 2014, p. 67). Ações morais sempre serão autônomas uma vez que elas foram decididas pelo âmbito interno do sujeito. Isso nos faz admitir que no âmbito jurídico, as ações só podem ser heterônomas, pois nesse âmbito de ação dos sujeitos, parece haver sempre uma motivação externa à sua vontade autônoma para que determinadas ações sejam desempenhadas. Por exemplo: O homem que não mata. Este homem pode ter tido uma vontade autônoma, ter decidido moralmente que matar é errado e que ele não faria isso. Porém, este mesmo homem pode ter tomado essa decisão de não matar de acordo com uma vontade heterônoma: viu que homens que matam outros homens acabam sendo presos e assume que então isto deve ser errado. Independentemente disso, o âmbito jurídico não vai se importar com o móbil da ação dos sujeitos, o que importa é a ação final. É indiferente procurar saber se uma morte foi evitada porque alguém decidiu que isso é moralmente

negativo ou porque ficou com medo de ir preso. O que importa para o estado nesta perspectiva, é que a lei de não matar foi cumprida. Pensando desta forma, parece plausível dizer que Kant estava sim levando em consideração que ações externas, entre sujeitos, são sempre desenvolvidas a partir do móbil de uma vontade heterônoma.

2 Vontade e Arbítrio

Estes conceitos de vontade e de arbítrio surgem no início da *Metafísica dos Costumes* quando Kant busca compreender melhor conceitos como prazer e desejo. Primeiro o autor sustenta que conceitos como desejo e aversão são sempre acompanhados das concepções de prazer ou desprazer. Os homens são capazes de possuírem sentimentos justamente por constituírem tais concepções de maneira racional.

Para explicarmos a distinção entre vontade e arbítrio em Kant, iremos fazer uso de uma distinção semelhante a que foi feita acima entre vontade autônoma e heterônoma. De acordo com o autor, a vontade pura é que dita a lei moral que deverá ser seguida pelo sujeito. Essa vontade pura está livre de determinações sensíveis, sendo então determinada em si mesma e sem elementos externos em sua formação, nesta questão o filósofo declara:

Via-se o homem ligado a leis por seu dever, mas não passava pela cabeça de ninguém que ele estaria submetido apenas à sua legislação própria, embora universal, e que ele só estaria obrigado a agir em conformidade com sua vontade própria, mas legislando universalmente, segundo o “seu” fim natural. Pois, se ele era pensado tão somente como submetido a uma lei (qualquer que seja), então esta tinha de trazer consigo um interesse qualquer como atrativo ou coerção, porque ela não se originava como lei da sua vontade, mas esta era, sim, necessitada em conformidade com a lei por alguma outra coisa a agir de certa maneira. Em virtude, porém, dessa inferência absolutamente necessária, todo o trabalho para encontrar um fundamento supremo do dever estava irremediavelmente perdido (GMS, IV 432-433).

Levando em consideração tais aspectos e outros argumentos mencionados nesta passagem, Kant estabelece o princípio da autonomia, isto é, aquele que não possui nenhum interesse material subjetivo como fundamento.

É através da auto legislação da vontade de ser lei para si mesma, a partir da forma das máximas, que o agente tem consciência da obrigatoriedade de sua ação, agindo por puro dever⁷, com um sentimento de respeito à lei. A vontade⁸ é considerada como a própria razão prática uma vez que ela além de não poder ser determi-

⁷ A deontologia kantiana não será abordada de forma mais detida nesse trabalho. Adotaremos a posição referente ao sentimento de respeito ao dever pela lei moral, como deontologia.

⁸ Chamada de “faculdade apetitiva” por Kant.

nada, pode determinar o arbítrio. Quando a vontade (faculdade apetitiva) se encontra apenas no âmbito racional dos homens, ela é chamada apenas de vontade. Quando ela entra em correlação com elementos externos (agir ou não agir) ela é chamada de arbítrio. Assim, o arbítrio faz parte da práxis, das ações dos sujeitos. É através dele que uma vontade pode ser assegurada ou um desejo pode determinar o agir do homem. Nestes termos, “a faculdade de desejar, pode-se dizer, é autônoma, não se confunde nem com a inclinação sensível nem com a concupiscência (ou a cobiça), pois esta é sempre uma determinação sensível” (ANDRADE, 1998, p.71).

Em suma, podemos afirmar que: a vontade (faculdade apetitiva e razão prática) transforma-se em arbítrio na sua passagem de ideia para ação. Este arbítrio antes de tornar-se ação executada poderá ter sido determinado, portanto, apenas pela vontade (realizando uma ação racional) ou pode ser determinado pelos desejos, pela sensibilidade (realizando uma ação irracional). Essa constatação nos auxilia a entendermos que, novamente, apesar de a razão direcionar de forma racional o pensamento e a ação humana, o homem continua sendo livre pois ele tem a possibilidade de escolher agir de outra forma.

2.1 A autorização da coação

A noção de coerção em Kant, somente pode ser entendida a partir do conceito de arbítrio. A definição dos arbítrios regulados em função de uma lei universal na filosofia kantiana, possuem como critério a máxima liberdade de atuação desde que seja garantido, tanto o campo moral quanto o domínio público, a compatibilidade destes arbítrios (visando a base de uma sociedade). A análise da filosofia jurídica de Kant teve sua origem na *Crítica da Razão Prática*, sendo em sua obra antecessora, *Metafísica dos Costumes* a concretização de seu estudo filosófico do direito. De acordo com o próprio Kant nessa obra em específico, existem duas legislações que atuam sobre o indivíduo, a saber: uma legislação interna e outra externa. A primeira é estritamente vinculada à moral, obedecendo à lei do dever, exigindo a estipulação de um critério universalista; a segunda engloba o direito como norma, sob a forma de leis regulamentada pelas ações externas. Para Kant, a moral derivada de valores e de vontades internas define-se como razão prática, sendo suas diretrizes constituídas a partir de categorias universais, ou seja, a moralidade origina-se da própria vontade, isenta de conteúdos exteriores a ela, não se determinando por nenhum fator externo, pois define-se por si mesma como vontade pura, possuindo um caráter autônomo uma vez que está conduzida pelo dever oriundo do imperativo categórico. A vontade jurídica pode ser caracterizada como heterônoma, na medida em que está submetida a fatores externos de competência na efetivação do arbítrio.

Existe um desenvolvimento paralelo dos conceitos de direito e moral, delimitando seus campos e traçando suas características fundamentais na ideia da coerção. Em um duplo aspecto, somos obrigados a atuar em conformidade com a lei e

pela moralidade. Kant afirma que o homem pode ser concebido como “um animal que, quando vive entre os seus semelhantes precisa de um senhor”, isto é, precisa ser governado. Este senhor deve “quebrar a sua própria vontade” e “forçá-lo a obedecer uma vontade universalmente válida” (GMS, VIII 23). Fica evidente nesse contexto que a coerção, por meio do Estado e de suas leis plenamente exercidas através do direito, aspira promover a coexistência das liberdades.

Já no âmbito moral, o homem age por e conforme o dever e na esfera jurídica segundo o dever imposto. Dessa forma, toda e qualquer ação pode ser juridicamente acolhida se o arbítrio coexistir com a liberdade do arbítrio de outrem sob uma lei universal, por exemplo, a realização de um homicídio pode estar no arbítrio de um, mas priva o outro do seu. O princípio do direito deve ser compreendido como a igualdade na repartição dos fins entre os indivíduos. Nesse sentido, “o interesse fosse sensível e não fundamentado apenas em princípios puros da razão, então a sensação teria de estar ligada com prazer e poder assim determinar a faculdade de desejar” (KANT, 2014, p. 13), mais ainda, “não pode ter qualquer interesse como fundamento” (GMS, IV 432). Isso implica na efetivação dos arbítrios na esfera da máxima equidade da liberdade para todo e qualquer indivíduo, sem nenhuma determinação *a priori* dos interesses subjetivos envolvidos. Tanto o dever moral quanto o dever jurídico não possuem diferença em sua substância, pois as leis externas suplementam as leis internas que são o objeto principal. A regra jurídica ajusta um dever exterior, e para isso, tem de assumir uma autoridade de poder coercivo. O elemento coercitivo é apenas um atributo indispensável do direito, uma vez que, regula as ações exteriorizadas decorridas do âmbito moral. A ação do direito só será justa se puder conviver com a liberdade do outro segundo leis universais, e ao contrário, será injusta se impedir a ação do outro que agir pelas leis universais, constituindo um impedimento à liberdade.

3 O problema da Liberdade

No homem a própria razão reside o princípio responsável pelo agir, tanto em relação a si próprio como em relação a outros homens. Nesse sentido o homem possui um tipo de causalidade interna que consiste em produzir voluntariamente, tanto a ação quanto o movimento, como efeito destas causas representadas por nossos pensamentos ou vontades.

Se adotarmos mesmo que provisoriamente essas definições de como as ações ocorrem no homem, e assumindo o resultado destas ações como fruto da causalidade; ainda assim não existe a possibilidade em afirmar a existência de uma liberdade, uma vez que nossas ações não possuem outro modo de ser, senão presas a trama da causalidade existente na natureza, e definida de necessidade natural. Segundo o argumento de kantiano a lei da natureza nada mais é do que uma relação entre alteração e modificação dos estados da matéria existente no mundo, pois

é uma lei da natureza que tudo o que ocorre possui uma causa, e que a causalidade dessa causa (ou seja, o elemento que a torna capaz de produzir efeitos) também tem uma causa, ou seja, constitui um fenômeno mediante o qual é determinada a primeira causa, e isto porque toda causalidade ocorre no tempo (KrV B 474).

Se a causalidade natural que Kant denomina como lei da natureza possui o poder para produzir as modificações seguintes ao qual denominamos de efeito. Então este processo causal vigora universalmente e integralmente na natureza, em razão disso pode-se afirmar que o próprio conceito de natureza se define por este processo de causa e efeito. Dessa forma, nenhum efeito pode existir sem uma causa. Todos os fenômenos naturais, dentre eles as ações humanas e o comportamento dos animais, são constantemente determinados em função da relação de causa e efeito. Entretanto o que diferencia as ações humanas da dos animais é um modo particular de causalidade que depende de um princípio interno definido por Kant de faculdade da vontade, cuja configuração subjetiva chama-se caráter, e este é forçado a agir pela força de motivos específicos. De acordo com o filósofo alemão a liberdade positiva é a condição necessária em seu projeto crítico-moral por romper com a causalidade, e a partir disso iniciar uma nova sequência de ações, em uma perspectiva livre. A lei moral estipulada na livre subjetividade de cada agente, passando pelo teste do imperativo categórico.

Para o autor, um ato concebido como puramente moral se resume em uma ação guiada somente pela razão prática pura. A razão não deve se preocupar com a matéria envolvida na ação, neste caso todos os fatores sensíveis ou emotivos; do contrário nossas máximas morais seriam apenas resultado da subjetividade inerente a qualquer ser racional finito, movido por sentimentos externos, ocasionando assim a inexistência de uma lei universal e necessária da qual Kant pretende formular. A possível solução referente a este problema segundo Kant, diz respeito a autonomia da vontade, isto é, uma vontade que não é movida por condições externas (fenomênicas) mas sim, uma vontade capaz de superar as sugestões provindas da sensibilidade, a autonomia da vontade apenas se exerce por meio da liberdade transcendental. Todavia a argumentação de Kant provém da ideia de liberdade como postulada pela razão pura, pois de acordo com a primeira *Crítica*, não se pode conhecer de fato a liberdade como um objeto passível de conhecimento, por tal imprecisão epistemológica, Kant compreende a necessidade de postulá-la para o seu sistema possuir garantia de validade da liberdade na razão prática. A liberdade então para Kant, por sua impossibilidade objetiva no mundo, deve ser pensada pela razão teórica, afim de seu sistema moral possuir plausibilidade real de aplicação.

Para Kant o fundamento da existência de leis práticas incondicionadas deriva totalmente da ideia de liberdade, ou seja, são as leis morais que fundamentam a doutrina do Direito. O Direito em si mesmo caracteriza-se pela prescrição das leis de determinada sociedade. Entretanto, no intuito de saber se o que é prescrito pela

lei é justo ou não, deve-se dispensar os princípios empíricos em detrimento de uma busca pelas origens desses juízos apenas na razão, estabelecendo assim, os elementos que fundamentam uma legislação positiva possível. O critério de distinção no que diz respeito a moral e o direito é meramente formal, no sentido de que a mesma ação pode ser assumida em conformidade tanto pela legislação interna quanto pela externa, como afirma Kant “este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como fim e si mesma (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem) não é extraído da experiência” (GMS, BA 70). Com base no conceito positivo de liberdade outros conceitos constituintes das bases da doutrina do Direito em Kant estão diretamente vinculados a uma Razão assumidamente prática, isenta de conteúdo empíricos, sendo direcionada para as ações humanas, tais como a obrigação, o dever. Essa forma de procedimento possui os princípios indispensáveis para a comprovação daquilo que é tido como certo, bem como do que é errado, existente nas relações de seres racionais entre si. Tal ação, por conseguinte, é uma ação regida sob leis da obrigação (coesão), pois exige que o agente elabore sua ação em função da liberdade de seu arbítrio, isto é, sua ação deve conter o exercício externo de sua liberdade, exigindo o conhecimento antecedente da lei que estabeleceu a obrigação sob a qual ocorreu aquele ato. Apenas desse modo se pode falar em ato lícito ou ilícito no pensamento kantiano.

A doutrina do direito em Kant é o conjunto de leis apropriado de uma legislação exterior. Com efeito, quando essa legislação existe, forma a ciência do Direito Positivo. A ciência do justo, entretanto, constitui-se unicamente pela simples ciência do Direito sendo a raiz de princípios imutáveis de toda legislação positiva, todavia, Kant indica que,

como a noção de Direito, enquanto noção pura, tem por base a prática ou aplicação aos casos que se apresentam na experiência, resulta que um Sistema Metafísico do Direito deve ter em conta a diversidade empírica de todos os casos possíveis para constituir uma divisão completa (o que é estritamente necessário para constituir um sistema da razão (RL. 224).

A concepção de direito sustentada por Kant, refere-se à relação externa e prática de uma pessoa com outra, relativa a uma obrigação, sendo as ações um fato que possui a capacidade de influenciar as ações de outros. Contudo, tal concepção não sugere a relação do arbítrio com o desejo de outro, mas, sim, implica nas relações dos arbítrios entre o agente e outrem. Essa mútua relação dos arbítrios, não possui consideração sobre a matéria do arbítrio, pois,

as relações entre o acordo com as leis éticas – a moralidade – e o acordo com as leis jurídicas – a legalidade – apresentam-se sob a égide das noções de exterioridade e interioridade. Nestas relações, três elementos devem ser levados em conta: a obrigação, a liberdade e a legislação (ANDRADE, 1998, p. 72).

O direito tem por objeto então, reportar os atos interiores no plano exterior; o direito exige apenas os princípios externos de deliberação para o arbítrio. O direito estrito baseia-se, portanto, na consciência da obrigatoriedade de todos, de acordo com a lei; fundamentando-se pela ideia de que seu fundamento pode ser aplicado a todos por meio da liberdade geral. Dessa forma, tanto o direito quanto a faculdade de obrigar constituem a mesma coisa.

A lei representa uma coerção recíproca que assente necessariamente com a liberdade de todos constituindo a noção do direito em Kant, ou seja, no limite deriva de uma instituição pura *a priori*. Esta constituição do direito fundamenta-se, na noção de uma obrigatoriedade igualitária, mútua, de caráter universal. Nesse sentido, Kant afirma:

a lei de uma coerção recíproca que concorda necessariamente com a liberdade de todos sob o princípio da liberdade universal é, de certo modo, a *construção* daquele conceito, isto é, a apresentação do mesmo em uma intuição *a priori* segundo a analogia da possibilidade dos movimentos livres dos corpos sob a lei da *igualdade de ação e reação* (RL 223).

Com efeito, para Kant tudo o que se define como injusto contradiz a ideia de liberdade. Assim, o mau uso da liberdade institui um impedimento à própria liberdade, ou seja, é injusto, mais ainda a oposição que objetiva romper esta limitação é justa. Nesse contexto, o direito pertence a faculdade de obrigar, concretizando de forma geral a noção de direito público kantiana.

Direito público define-se pelo conjunto de leis que surgem a partir da necessidade da formação de um estado jurídico, no qual uma comunidade ou povo se agrupam sob uma mesma influência. Este estado mútuo relacional dos particulares reunidos chama-se estado civil, onde a totalidade desse estado em relação aos próprios membros intitula-se cidade. Kant institui filosoficamente, portanto, a cidade como coisa pública, responsável por manter os cidadãos reunidos em função do interesse comum, constituindo um estado jurídico.

Considerações finais

Levando em consideração todos os pontos principais trazidos aqui, temos de nos deparar com alguns problemas presentes dentro da filosofia kantiana. Nós vimos a partir de nossa hipótese primária que ações internas e ações externas (autônomas e heterônomas) possuem como distinção o móbil que as impulsionam. Enquanto hipótese secundária, nós estudamos a diferença entre arbítrio e vontade, e percebemos que o autor parece sim afirmar a liberdade de ação dos indivíduos uma vez que estes quatro conceitos estão de acordo. Até esse ponto pareceu válido nós afirmarmos que o autor iluminista fundamenta bem a garantia de liberdade em seu sistema filosófico, lembrando que Kant garante a partir de sua fundamentação, a

interpretação de que apesar de a vontade pura (razão) direcionar o agir humano, ela não obriga o sujeito a agir desta forma, podendo o seu arbítrio escolher por ações que corroborem com desejos sensíveis. Porém, temos o problema epistemológico de que para o autor o sujeito é transcendental e só é livre na medida em que respeita a razão e segue a fórmula do imperativo categórico. Todos os homens possuem a condição de possibilidade da liberdade que é ativada justamente pelo cumprimento das ações racionais. Além disso, nós vimos também que as questões da possibilidade de coerção e da liberdade trazem consigo outros problemas: vemos a necessidade de uma coerção moral e/ou prática presentes tanto nas ações internas (pelo imperativo categórico), quanto pelas ações externas (pela coerção do estado). Nós vimos que o sujeito ao maximizar suas ações levando em consideração as liberdades de outrem e fazendo uso do imperativo categórico, acaba por receber um tipo de coerção moral na medida em que precisa agir respeitando outras liberdades e não apenas de acordo com seu interesse. No âmbito jurídico, vemos uma representação desta coerção interna, pois temos leis externas que podem ou não concordar com leis internas, mas que são obrigatórias uma vez que as liberdades dos sujeitos são o objeto a ser atingido. Apesar de ambas as coerções tentarem garantir justamente a liberdade de todos, de forma coletiva, como ficaria a liberdade privada? Parece que Kant pensa e resolve o problema das liberdades coletivas em relação umas com as outras na medida em que considera importante o convívio social. As liberdades individuais parecem abrir mão de certos desejos para a garantia de um bem comum e como garantia de si mesmas⁹. Assim, abre-se mão de certas ações que poderiam prejudicar outrem, para que si próprio no futuro não possa ser surpreendido. Essa discussão é longa e os comentadores de Kant não conseguem chegar a um consenso em relação ao problema da liberdade. O que nos importa é que essa discussão não prejudica nossas conclusões referentes à dependência entre os sistemas moral e jurídico do autor.

Nós concordamos que a filosofia moral kantiana não entra em conflito com o que mais tarde é dito na *Doutrina do Direito*. Muito pelo contrário: nós observamos uma dependência na medida em que o sistema jurídico do autor parece ser um tipo de representação de sua filosofia teórica. Nós temos nos sistemas moral e jurídico a necessidade de liberdades individuais que precisam ser respeitadas, além de regras morais universalizadas que não são modificadas, mas que se tornam obrigatórias agora no âmbito jurídico. Apesar de um estado não se importar com o móbil interno do sujeito que não matou, é consenso moral e jurídico que matar é errado. Dessa

⁹ Gostaríamos de ressaltar que essa pesquisa, apesar de ter evidenciado a dependência de um sistema com outro e ter conseguido atingir o objetivo proposto em seu início, trouxe consigo problemas epistemológicos que serão trabalhados posteriormente. Normalmente, dizemos que as ações livres para Kant são próprias de seu sistema moral enquanto que as ações determinadas são próprias de seu sistema jurídico. Concordamos com a última parte. Parece-nos que ambos os sistemas podem ter mais pontos em comum do que parece à primeira vista. Pode ser que a filosofia moral kantiana permita uma coerção oriunda de elementos metafísicos denominados de razão. Se isso puder ser comprovado, a dependência já observada entre um sistema e outro poderá aumentar.

forma, dizemos que Kant universaliza tanto a moral quanto as práticas dos homens, o que muitas vezes atribuiu críticas de terceiros ao autor. Assim, percebemos uma inovação daquele que influenciou o sistema jurídico atual do Brasil. Percebemos a importância de um sistema que universaliza regras morais e leis jurídicas na tentativa de respeitar a liberdade de todos e instaurar um bem comum para que o convívio social seja possível.

Referências bibliográficas

ANDRADE, A. *A relação entre moral e direito em Kant*. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/68741>. Acesso em: 17 Abril 2016.

ARGUELLO, K; REIS, W. *O conceito de sujeito kantiano e sua influência sobre o fundamento material da culpabilidade e a função absoluta da pena*. Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=b252e54edce965ac>. Acesso em: 17 Abril 2016. http://sites.unifra.br/Portals/1/ARTIGOS/edicao3/KANT_MPC.pdf

BECKENKAMP, J. O lugar sistemático do conceito de liberdade na filosofia Crítica kantiana. In: *Kant e-prints*: Campinas. Série 2, v. 1, n.1, p. 31-56, jan.-jun. 2006.

KANT, I. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Crítica da razão pura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa, Edições 70, 2009.

_____. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Introdução e tradução de Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

WALKER, R. *Kant e a lei moral*. São Paulo. Editora Unesp, 1999.

Submissão: 20.09.2016 / Aceite: 30.09.2016

A vontade geral e o papel do legislador em Rousseau

The general will and legislator paper in Rousseau

GIOVANI LUIZ ZIMMERMANN JUNIOR¹

Resumo: O autor genebrino em seu ideal visava construir o novo homem político, que daria origem a uma nova política, capaz de substituir os fundamentos injustos sobre os quais a sociedade foi construída. Para que tudo isso mude é necessário um novo pacto baseado na vontade geral, a qual por sua vez não simplesmente é a soma das vontades particulares uma a uma, mas tão somente retém o suprassumo, isto é, a essência de todas as vontades unidas numa só, cujo maior valor é a vontade coletiva (moral coletiva). Para que haja uma sociedade justa, é necessária a soberania do povo através da vontade geral, sem poderosos e oprimidos, livres ou escravos. Todos os contratantes devem poder agir, sobretudo, com igualdade e liberdade. Essa nova sociedade é aquela que ainda está por ser alcançada. Já não é possível, conservar a condição do estado natural. A desnaturação gesta um novo homem, que passa a viver com os outros e, nessa nova condição, sofrerá mudanças, virtualmente possíveis em seu estado. Na base dessas mudanças está a necessidade primária de criação de um artifício, o “espírito social”, assentado sobre uma condição existencial básica. Que condição é essa? É a condição de homem ao mesmo tempo “integrado” (súdito) e “integrante” (cidadão). Buscando garantir a legitimidade da vida social, Rousseau preserva dois valores fundamentais: a liberdade e a igualdade. E pensa ter encontrado a fórmula para o homem que se associa, uma condição que, a seu ver, lhe daria um poder soberano, necessário à salvaguarda desses valores.

Palavras-Chave: Vontade Geral. Legislador. Lei.

Abstract: The Genevan author in his ideal aimed at building the new political man, which would lead to a new policy capable of replacing the unrighteous foundations on which society is built. For all this change requires a new covenant based on the general will, which in turn not simply the sum of individual wills one by one, but only retains the acme, that is the essence of all wills united in only, whose greatest value is the collective will (moral collective). So there is a fair society, the sovereignty of the people is required by the general will, without powerful and oppressed, free or slaves. All contractors must be able to act, above all, equality and freedom. This new society is one that is yet to be achieved. It is no longer possible, maintain the condition of the natural state. The denaturation gestated a new man, who happens to live with others, and this new condition, will undergo changes virtually possible in your state. On the basis of these changes is the primary need to create a device, the "social spirit," seated on a basic existential condition. What condition is that? It is the human condition at the same time "integrated" (subject) and "integral" (citizen). Seeking to ensure the legitimacy of social life, Rousseau maintains two fundamental values: freedom and equality. And you think you have found the formula for the man who joins, a condition that, in his view, give him a sovereign power necessary to safeguard these values.

Keywords: General will. Legislator. Law.

¹ Graduado em Teologia pela FACETEN (2009). Mestrando em Filosofia pela Unioeste. E-mail: betelonline1@gmail.com

A Necessidade da Vontade Geral no Ideal *Rousseauniano*

Nesta proposta de construir uma sociedade a partir da vontade geral, Rousseau, apresenta uma ideia criativa e original, fundada no entendimento das relações do homem em sociedade. Ele alicerça eticamente o contrato, entendendo a liberdade não motivada por coações internas, nem por impulsos instintivo/naturais ou desejos momentâneos, mas um contrato que preserve e viabilize o exercício de uma liberdade consciente. Uma das finalidades da vontade geral, é a de convencer o cidadão sem coagir, ao mostrar que a deliberação em prol de um interesse público, beneficia todos os membros da associação, mais do que os objetivos do interesse privado. É por isso que segundo Milton Meira: “Praticar a virtude da justiça é, pois, pautar-se pela vontade geral” (NASCIMENTO, 2012, p. 162).

A vontade geral aqui é pura expressão da liberdade humana, pois ela apresenta uma concepção de justiça não somente como busca da equidade, mas também de equilíbrio social, prevalecendo a vontade do povo. Rousseau revela uma preocupação com a natureza humana no que se refere ao bem viver social e a construção e preservação de sua liberdade. A ideia de bem, identificada na vontade geral, é a sua base, em contraposição à ideia de justiça como equidade. O caminho para a desagregação social está mais tanto próximo tanto mais quanto na vida associativa cada um mover-se em torno de si próprio, nada restará quando, então, de útil, para entretecer o liame social. Mas o que é a vontade geral? Como ela funcionaria no Estado? O que ela traz de benefício? Quais são suas limitações?

Sobre a Vontade Geral

O conceito de vontade geral é ao mesmo tempo um dos conceitos mais importantes da filosofia política do Cidadão de Genebra e uma de suas ideias mais mal compreendidas ao longo dos anos. Rousseau realizou a ruptura conceitual da vontade geral divina da tradição escolástica e a colocou no centro do debate político do mundo dos homens; realizou o processo de politização da vontade no centro do cenário político². A noção central de vontade geral em Rousseau aparece pela primeira vez no *Discurso sobre a economia política*, escrito na mesma época do artigo “Direito natural” de Diderot e publicado no mesmo tomo V da *Enciclopédia*. É essa, aliás, a tese sustentada por Robert Derathé³ em sua introdução ao *Discurso sobre a economia política* para a edição da Biblioteca da Pléiade das Obras completas de Rousseau. Para Derathé, o *Discurso sobre a economia política* passa a ter a mesma importância do *Manuscrito de Genebra*, o papel preparatório do pensamento maduro e definitivo do autor. Pode-se dizer que o sentido da noção de vontade geral no

² É nestas condições que afirmamos que o direito político em Rousseau toma uma dimensão mais soberana e democrática. O direito político “não se deduz de fatos: trata-se, segundo Rousseau, de tomar a direção contrária e definir o direito com base nos princípios de uma reflexão ética” (SAHD, 2002, p. 91).

³ DERATHÉ (1964, p. 74).

Discurso sobre a economia política é o mesmo que no *Contrato social*. No *Contrato social*, o autor faz surgir o conceito de vontade geral como vontade do corpo político e a principal expressão das leis que definem o justo e o injusto (ROUSSEAU, 1995, p. 244).

Para Junior (2013, p. 93) a vontade geral não é “uma lei específica, nem o conjunto de leis positivas que estejam em vigor, mas a própria possibilidade de fazer e derrubar leis”. Já para Workler (2012, p. 99) ela é a “vontade do corpo político como um todo, sendo a fonte de suas leis e o critério de justiça”. Por outro lado, Simpson (2009, p. 122) descreve a vontade geral como a “vontade própria” de um grupo ou sociedade “independente dos desejos do cidadão”. Para Simpson (2009, p. 123) “a vontade geral é nada mais que um julgamento propriamente qualificado e agregado dessa comunidade”. Dentro dessas diferentes perspectivas acerca da vontade geral, pensamos que Workler tem a melhor definição, ou a mais completa sobre o que é a vontade geral. Para Rousseau, quando o povo se reúne para deliberar, isto já é a manifestação da vontade geral. O fato de se reunir e deliberar acerca de assuntos pertinentes ao próprio povo isto já é a manifestação da soberania popular. Conforme amplia Workler (2012, p. 97) “é preciso que cada um sirva ao país com sua própria pessoa, e não com seu dinheiro, do contrário o Estado está perdido”. Cada membro do soberano (o povo) deveria agir sem levar os demais em consideração, consultando sua própria vontade geral como agente autônomo e assim obedecendo apenas a si mesmo (WORKLER, 2012, p. 101).

A vontade geral é a vontade da pessoa moral, que é o soberano, é enfatizar a relação intrínseca que existe entre vontade geral e bem ou interesse comum, concebido como interseção dos interesses particulares. O corpo político, na condição de um ser moral, é o resultado da união de seres físicos, mas a sua realidade própria, efetiva, é irredutível à realidade física dos seus membros componentes. Talvez o sentido mais imediato do conceito de vontade geral, em Rousseau, apareça em conexão com a ideia de “corpo social”. Nessa conexão, a vontade geral não é outra coisa senão a “vontade do corpo político”. Como pessoa moral, o soberano teria uma vontade, em sentido análogo ao que ocorre com as pessoas naturais. Na analogia com o corpo, além de ter um limite, ressalta uma diferença constitutiva: a sociedade é composta de pequenos corpos com unidade e vontade geral próprias. Segundo Rousseau no *Discurso sobre a Economia Política*:

Toda a sociedade política se compõe de outras sociedades menores de espécies diferentes, cada uma das quais tem seus interesses e máximas; mas essas sociedades, que cada um percebe, porque possuem uma forma exterior e autorizada, não são as únicas que existem realmente no Estado; todos os particulares reunidos por um interesse comum compõem outras tantas, permanentes ou passageiras, cuja força, por ser menos aparente, não é menos real, e cujas várias relações, bem observadas, dão o verdadeiro

conhecimento dos costumes (ROUSSEAU, 1995, pp. 245-246).

Segundo Rousseau, as igrejas, as corporações e todas as organizações presentes no Estado, são sociedades menores que visam reunir um grupo de pessoas sob determinados interesses e objetivos. Mas, seria possível colocá-las em harmonia e encontrar a vontade geral dominante que paira acima de todas elas? É como se a vontade geral representasse um mecanismo cego a equilibrar de modo estrutural a correspondência interna de todas as suas partes e pudesse ser encontrada na lei de um povo já constituído, com uma história, e não em uma consciência animada por representações e por desejos. A vontade geral é a mediação entre os interesses plurais que interagem na sociedade, assim como afirma Vieira:

A posição de Rousseau, todavia, em relação a essa questão, ao admitir a mediação entre a variedade e multiplicidade de interesses existentes na sociedade como condição de atingir-se a vontade geral, abre incontestavelmente a oportunidade, hoje, para os diversos movimentos sociais, não só de manifestarem suas reivindicações e demandas, mas de incorporá-las no esforço coletivo de construção de uma base comum para dirigir “as forças do Estado” (VIEIRA, 2004, p. 419).

Da mesma forma que a vontade particular atua incessantemente contra a vontade geral, o governo também se esforça contrariamente em relação à soberania, e quanto mais esse esforço contrário aumenta, maior é a possibilidade de alteração substancial da Constituição. Mas onde poderemos encontrar o lugar-comum que torna a comparação possível e permite alinhar essas vontades a fim de medi-las? É o próprio indivíduo, segundo Rousseau, o espaço apropriado para essa medição; nele as várias vontades gerais se encontram e sugerem uma correspondência entre os interesses compartilhados com os outros indivíduos e, por isso, a contradição inerente a sua própria pessoa, pois ele “pode ser um padre devoto, ou um bravo soldado, ou um pai de família zeloso, e um mau cidadão” (ROUSSEAU, 1995, p. 246). As contradições aparentes observadas em sua conduta e na de tantos homens explicariam esse princípio, como também abririam a possibilidade para encontrar o critério da escolha mais eficaz entre os seus interesses, ou seja, preferir a vontade geral entre os corpos sociais.

Como a vontade geral deve atingir todos os membros aptos do corpo social soberano, ou como ela deve emergir dele e se relacionar com os cidadãos por inteiro, sem nenhuma exceção? A vontade geral, para ser verdadeiramente geral, deve sê-lo tanto no objeto quanto na essência, deve partir de todos para aplicar-se a todos. “Cada um de nós põe em comum sua pessoa e todo o seu poder sob a direção suprema da vontade geral, e recebemos, enquanto corpo, cada membro como parte indivisível do todo” (ROUSSEAU, 1999b, p.22). Deter-se em um objetivo particular seria perder a “retidão natural” da vontade geral, e o seu julgamento nesse caso estaria voltado para os interesses alheios aos verdadeiros princípios da equidade. Em última instância, os

cidadãos que a compõem perderiam de fato o seu guia, estando reduzidos às ações particulares contrárias aos ideais do corpo político e à sua plena soberania. Para um leitor atento das obras de Rousseau, essa investida contra o geral significa a própria morte do Estado e do seu legítimo detentor, o povo.

Rousseau concebe a vontade geral com base em uma radical transformação social do homem, que envolve a sua completa desnaturalização, e o consequente rompimento com os possíveis laços do ainda presente estado de natureza. Enquanto para Diderot todos, no “silêncio das paixões”, podem atingir a vontade geral independentemente do tempo e do lugar, para Rousseau não é certo que possa ser percebida em todas as partes, pois o tempo de sua constituição é bem preciso e limitado.⁴ Mais do que um grande acordo particular, a vontade geral do genebrino apresenta uma outra questão de fundo, a da necessidade da educação cívica ou patriótica para o seu exercício. Rousseau declara que:

A pátria não pode subsistir sem a liberdade, nem a liberdade sem a virtude, nem a virtude sem os cidadãos; tereis tudo se formardes cidadãos; sem isso só tereis maus escravos, começando pelos chefes de Estado. Ora, formar cidadãos não é tarefa para um dia; e para contar com eles quando homens, é preciso instruí-los ainda crianças (ROUSSEAU, 1995, p. 254).

A educação deverá moldar, sem destruir, as paixões dos homens; deverá, para sermos mais precisos, controlar os seus sentimentos intensos e jamais extingui-los completamente, porque sem ela não haverá bons cidadãos.

Observamos que o fim pretendido por Rousseau e uma das regras da arte de governar é submeter a vontade particular à vontade geral, tornando o indivíduo um elemento social que se ordena com base nela. Mas como efetivar uma regra tão importante? A resposta de Rousseau é fazendo reinar a virtude!

[...] se quereis que a vontade geral seja cumprida, fazei com que todas as vontades particulares a ela se conformem. E, como a virtude não passa da conformidade da vontade particular à geral, para dizer, numa palavra, a mesma coisa: fazei reinar a virtude (ROUSSEAU, 1995, p. 294).

Só as pessoas honestas sabem obedecer ao governante e exigir dele a manutenção dos bons costumes no seio do povo, e isso é essencial. A vontade geral é sempre, por definição reta, boa, “jamais erra”, por estar sempre voltada para o bem comum. Nessa medida, ela tem, efetivamente, uma tendência à infalibilidade.

⁴ Para Diderot, a vontade geral pode ser “consultada nos princípios da lei escrita de todas as nações policiadas; nas ações de povos selvagens e bárbaros; nas convenções tácitas inimigas da raça humana entre eles, e mesmo na indignação e no ressentimento, estas duas paixões que a natureza parece ter colocado até nos animais para suprir o defeito das leis sociais e da vingança pública” (DIDEROT, 1876, p. 300).

Segundo Rousseau: “a vontade geral é invariavelmente reta e tende sempre à utilidade pública; mas daí não se segue que as deliberações do povo tenham sempre a mesma retidão” (ROUSSEAU, 1999b, p. 37).

Que o povo sempre “queira o bem”, este é um fato, cuja base é uma versão do antigo princípio de que não se pode desejar senão *sub specie boni*. As decisões do povo seriam sempre boas, se o que é bom fosse identificado, simplesmente, com essas mesmas decisões. Para Rousseau “deseja-se sempre o próprio bem, mas não é sempre que se pode encontrá-lo. Nunca se corrompe o povo, mas com frequência o enganam, e só então ele parece desejar o mal” (ROUSSEAU, 1999b, p. 37). Para evitar tamanho mal a sociedade, é necessário o auxílio de um “guia” virtuoso chamados por Rousseau de “O legislador” (que abaixo explicaremos).

Para Rousseau, a voz do povo se faz ouvir por intermédio da vontade geral, que se consubstancia nas leis. Mas, como é possível a vontade geral estar sempre certa e as leis por vezes se mostrar equivocada? Segundo Junior (2013, 94) “o erro das leis pode advir do fato de o povo nem sempre saber divisar corretamente o que lhe é bom e o que não é”. Este perigo e erro ocorre por influência negativa das facções ou partidos que deturpam os julgamentos humanos, pois tendem a “fazer com que seus membros deliberem todos da mesma forma, fazendo confundir o que é melhor para um pequeno grupo, ou para os governantes, com o que é o bem geral” JUNIOR (2013, p.94). Esse erro geralmente acontece por nos afastarmos do ideal: “que cada um julgue por si mesmo”. Para Rousseau, seria necessário que cada cidadão não ecoasse “irrefletidamente a opinião de seu vizinho” em uma assembleia pública, mas sim “todos os homens expressando individualmente a própria opinião, sem comunicação entre si, pudessem fazer pender seus juízos independentes [...]” WORKLER (2012, p. 101). Cada membro do soberano deveria agir sem levar os demais em consideração (quanto a influências externas), mas consultando sua própria vontade geral como agente autônomo e assim obedecendo apenas a “si mesmo”.

Uma das ideias mais comumente associadas com a democracia é a de que, em um sistema democrático de governo, é o povo que tem a última palavra. Mas será mesmo a voz do povo a voz de Deus? A “voz do povo” é o que deveríamos ser capazes de escutar por trás de toda decisão relevante, em um sistema democrático. A decisão coletiva deveria exprimir a vontade geral. Respeitado todo procedimento confiável, aquele que tem seu voto vencido deveria reconhecer sem medo que sua derrota não significaria que seu interesse havia sido desconsiderado ou mesmo prejudicado, mas apenas que sua opinião sobre o que é a vontade geral estaria errada. Satisfeitas essas condições, os mais e os menos que distinguem as vontades particulares seriam mutuamente anulados e o que restaria da soma das diferenças seria a vontade geral.

Para Rousseau, perdemos grande parte de nosso “espírito público”, a vontade geral no mundo contemporâneo é muito mais fraca do que a vontade particular, por isso a vontade geral deveria ser reavivada e fortalecida entre os homens para ser

retomada a soberania popular e por freios nas forças políticas abusivas. Rousseau percebeu o risco de que o governo abusasse dos poderes que pertencem apenas ao povo, essa é a tendência frequente dos governos, tendência esta de substituir a vontade geral do soberano (povo) por sua vontade particular (governo), isso Rousseau considerava como despotismo (WORKLER, 2012).

Uma constante, ao longo do tratamento que dá Rousseau à ideia de vontade geral, é a sua associação com as noções de bem comum e de interesse geral. O que generaliza a vontade é, efetivamente, o interesse comum que une os membros da associação. O que, afinal, é o interesse comum? Rousseau mais de uma vez observa que sua reconstrução dos princípios do direito político promove a união entre utilidade e justiça, entre aquilo que é vantajoso para o indivíduo e aquilo que é mais justo para a comunidade. Rousseau lembra que o interesse geral se compõe daquilo que é comum aos diversos interesses, aparece aqui a caracterização da vontade geral como soma das diferenças; é o que há de comum entre os interesses que constitui o laço social. Não se entende por vontade geral aquilo que é comum a todos os homens quanto à sua natureza humana, nem aquilo que é da natureza social para qualquer homem em qualquer sociedade, mas aquilo que é o interesse comum, para aqueles indivíduos de cada sociedade em particular. Todo contrato elaborado conforme esta concepção não privilegia uma maioria, mas a unanime vontade de todos os cidadãos contratantes. Segundo Workler:

No contrato social, ele o aplica tanto ao interesse público ou bem comum que deve ser promovido pelo soberano de todo Estado, quanto à vontade individual de cada cidadão em alcançar esse bem, amiúde contrário ao interesse particular da mesma pessoa como homem ou membro de outras associações dentro do Estado (WORKLER, 2012, p. 100).

O que se pede do cidadão, enfim, é que dê sua opinião sobre o que é melhor para o corpo social. Dar sua opinião, nesse caso, significa dar uma interpretação do que seja, no caso particular, o bem comum. Isso implica, naturalmente, que esse bem comum seja, em alguma medida, previamente conhecido. Segundo Cohen (1986, p. 257) “compartilhar uma concepção do bem comum, que, portanto, vai funcionar como o padrão de correção para as decisões”. Compartilhar uma concepção do bem comum é um dos principais ingredientes que fazem de um povo, um povo. Isso inclui o vasto e impreciso domínio dos *moeurs* (o qual, aliás, é terreno privilegiado para a ação do Legislador, que será abaixo explicado), assim como tudo aquilo que cai sob o alcance do *amour de la patrie*. Para Rousseau, o bem comum é aquilo que é claramente percebido e conhecido pelo Legislador, existe independentemente de todo acordo ou desacordo e anteriormente a toda decisão coletiva. Não é, de fato, a pluralidade dos interesses particulares que põe um problema (na verdade, essa pluralidade é condição da política, reconhece o próprio Rousseau, dentro de certos limites), mas a ausência de interseção entre eles.

Para Rousseau, a unanimidade não é necessária para as decisões coletivas, o que não impede que permaneça como um ideal desejável. Dizer que a unanimidade não é necessária para as decisões coletivas significa dizer que não é necessária para sua legitimidade. Decisões majoritárias, desde que respeitadas as condições em que o sufrágio é confiável, são legítimas. No entanto, dada a desconfiança que Rousseau frequentemente manifesta em relação aos efeitos das dissensões e das divisões, a condição de unanimidade parece desejável para a estabilidade de qualquer comunidade política. A condição de unanimidade pode ser definida como a situação em que os desacordos desaparecem (ou a situação em que os desacordos encontram uma solução). O cidadão cujo voto é vencido pela maioria deve concluir que sua opinião sobre o que é a vontade geral é simplesmente errada. Sua submissão à opinião da maioria, nesse caso e nessas condições, não representa violação da condição de que permaneça “tão livre quanto antes”, ou seja, submetendo-se à maioria, a minoria não abre mão da autonomia que a comunidade política está obrigada a preservar. Submeter-se à maioria, nesse caso, não seria diferente de submeter-se à força da verdade. Isso, naturalmente, supõe que se possa confiar em que a maioria vai ser mais apta a ver onde está a verdade sobre a vontade geral.

O processo pelo qual se chega à declaração da vontade geral não é essencialmente um processo de troca de razões, nem um processo de barganha, de negociação, de acomodação de interesses. Rousseau parece ter adquirido, à medida que aprofundava sua compreensão dos princípios do direito político, uma consciência cada vez mais aguda da grande fragilidade da saúde dos corpos políticos. O processo deliberativo, segundo Rousseau, é uma consulta individual à consciência. Ouvir a voz da consciência, do “espírito público” que está sempre voltada para o bem, é o ponto fundamental. Vemos aqui a importância da religião civil (assunto que abordaremos no segundo capítulo desta dissertação) na formação moral do indivíduo, nos sentimentos de sociabilidade e nessa preparação do cidadão em seu exercício da soberania popular.

Sobre o Papel do Legislador

Mas como conciliar a soberania popular e as leis? Como o povo poderá manifestar sua vontade geral sem precisar delegá-la a representantes? No *Contrato Social*, distinguindo a tarefa de redigir as leis, do direito de as votar (ato soberano do povo), Rousseau traz à tona a necessidade da figura ímpar do Legislador. A seu ver, a elaboração das leis deve obedecer a uma inspiração única, que tudo faça concorrer para a realização do “espírito social”. Nas palavras de Rousseau:

Todos precisam igualmente de guias. É preciso obrigar uns a conformar suas vontades à sua razão; é preciso ensinar ao outro a conhecer o que quer. Assim, das luzes públicas resulta a união do entendimento e da vontade no corpo social, daí o exato concurso das partes e, enfim, a maior força do todo. Eis de onde nasce a

necessidade de um Legislador (ROUSSEAU, 1999b, p. 49).

Observamos no texto acima a descrição daquilo que é uma das tarefas mais importantes do Legislador, tarefa esta de dar uma formulação clara para este padrão de nossos juízos, tomando como base a vontade geral. Cabe ao Legislador encontrar uma formulação clara das condições que tornam possíveis a preservação do corpo social. Segundo Workler (2012, p. 111) “a função dos legisladores não era exercer o poder, mas apenas promover, em forma de sublime sedução, a apoteose do intelecto e do espírito público dos cidadãos comuns”.

Esse sujeito extraordinário, deve conhecer profundamente a natureza humana e suas paixões, mas que o mesmo não se deixe influenciar por nenhuma paixão. Ele se apresenta como intérprete da palavra divina, persuade sem convencer. Seu encargo não é o de governo, nem o do soberano. Mas como Prometeu ao conceber a dádiva do fogo a humanidade, ele possibilita a transfiguração moral dos homens. Ao legislar que seja um homem capaz de transformar a natureza humana e de contribuir para que a condição isolada e originária do homem seja substituída gradualmente, por uma condição moral e civil. Segundo Workler (2012, p. 110) cabe ao Legislador “transformar as pessoas solitárias em partes integrantes de um conjunto muito maior, de onde os cidadãos receberiam vida e existência”.

O Legislador deve se empenhar na direção de aperfeiçoar os que são potencialmente adequados à condição social e a prática de virtude, desestimulando aqueles que são favoráveis ao surgimento dos vícios civis. Como dizia Aristóteles: “É da inteligência e da coragem que depende a aptidão para a vida civil; certamente, elas são necessárias para a instituição de um legislador que queira estabelecer o reinado da virtude” (ARISTÓTELES, 2006, p. 146).

Há, de fato, um espaço inabalável para a atuação das paixões nas deliberações da vontade geral. Mas, como transformar essas paixões? Eis a tarefa do legislador. É ele quem irá propor as regras para a formação do cidadão ao canalizar as energias negativas do amor-próprio ao amor à pátria, ou seja, aliar essa paixão imperturbável do indivíduo com o doce sentimento do bem comum, tornando-a uma invencível paixão pela mãe-pátria. O Legislador é “[...] o mecânico que inventa a máquina” (ROUSSEAU, 1999b, p. 50). O Legislador é um dos elementos mais distintos e paradoxais da teoria da vontade geral até a esfera da execução (governo), já que a condição última da legitimidade do poder político se dá pelo critério da não representatividade. Porém “[...] é nesse nível que surgem todos os problemas do ‘paradoxo do Legislador’, a essa necessária representação por parte do Legislador de uma vontade geral necessariamente não representável” (FORTES, 1997, p. 116). Ao mesmo tempo em que o Legislador é encarregado de “conservar” o corpo político, pois o corpo político começa a morrer a partir do momento que nasce, é também incumbido de “destruir o edifício” de certas convenções sociais e extirpar os vícios civis que possam surgir.

O papel do Legislador vai ser justamente o de formador de interesses. Não apenas dar uma formulação, mas uma articulação visível do que seja o bem comum. Ele também cria condições para que a interseção dos interesses seja a mais ampla possível. O Legislador possui o poder de criar leis? Claro que não. Se assim o fizesse, tomaria o poder soberano (que pertence ao povo) em suas mãos, contrariando o princípio originário da Soberania *rousseauiana*. Como foi ele próprio (o povo) que a estabeleceu. Segundo Rousseau: “Aquele que redige as leis não tem, portanto, ou não deve ter nenhum direito legislativo e, nem o próprio povo pode, quando o quiser, despojar-se desse direito intransferível [...]” (ROUSSEAU (1999b, p. 51). O Legislador por ter a responsabilidade de dar à expressão da vontade geral do povo um substrato racional e afirmativo, “representa” as deliberações populares sem nenhuma autoridade e sem nenhum poder representativo, como se fosse um mero “transportador” das aclamações públicas da vontade geral. Segundo Simpson (2009, p. 157) O legislador “estabelece as condições da sociedade política, mas não tem autoridade para sancionar as leis na sociedade”. O lugar que o Legislador ocupa na teoria rousseauiana é o de “guia”, o termo médio que transporta as manifestações públicas da vontade geral até a sua ratificação em leis passíveis de deliberação popular.

Respeitada a correlação direitos/deveres, constituindo-se um “liame social” sólido, está então garantida a preservação do corpo político e a liberdade civil de cada indivíduo. O pressuposto dessa solidez é a subordinação do interesse particular ao interesse público, alcançada em primeiro lugar por meio da formação de costumes sadios. Nesse novo contexto cada associado exerce dois papéis, como homem e como cidadão. O mesmo indivíduo que faz a lei no exercício da cidadania, cumpre-a na qualidade de súdito. O Legislador surge no cenário político mediando esta passagem da expressão da vontade geral até a sua racionalização em leis. O Legislador é aquele capaz de redigir as leis; mas não como uma atividade maquinal pela pura e simples observação da manifestação da vontade geral. Ele precisa ser essa espécie de termo médio entre o povo e governo; antes de redigir boas leis em si mesmas, deve observar com cuidado se o povo está apto para recebê-las. “[...] legislador sábio não começa redigindo leis ao acaso, mas antes, examina se o povo a quem elas são destinadas tem condição de suportá-las” (ROUSSEAU, 1964, p. 318). O Legislador deve levar em consideração as características culturais, sociais e geográficas para redigir leis aceitáveis para o povo; precisa conhecer a natureza do campo político em que atua e a função social do espaço político na qual está inserido. Conforme descreve Nascimento:

Esse percurso do legislador ao escritor político é, na verdade, um exercício muito bem calculado para inserir o legislador no espaço político, por intermédio de alguém que, ao mesmo tempo em que oferece os códigos para a intervenção do fundador, tem também todas as condições para perpetuar sua obra, exatamente porque se

situa num lugar privilegiado, o de ser a peça mais importante na arquitetura do edifício político (NASCIMENTO, 2012, p. 157).

Nesta construção do edifício político *rousseauiano* observamos que pode ocorrer um entrave para a aceitação geral das leis pelo povo: os costumes interferindo no grau de aceitabilidade das leis. Rousseau não duvida da capacidade do povo em fazer boas escolhas, mas faz uma reflexão crítica, sobre quais são os fatores que frequentemente interferem na “cegueira” de uma multidão. Quais são esses fatores? Interesses privados e a opinião pública podem estar significativamente distorcidos, fazendo com que o povo acredite estar sendo atendido, quando na prática, está tomando para si a vontade das facções e de lideranças inescrupulosas.

O Legislador precisa conhecer todos os interesses e não se deixar influenciar por nenhum. Deve estar acima dos conflitos, porque representa “[...] o grau mais alto da compreensão de um corpo social a respeito de si mesmo [...]” (MONTEAGUDO, 2006, p. 13). Para que as leis redigidas pelo Legislador possam surtir o devido efeito na comunidade política, estas precisam revelar características locais dentro das necessidades populares. Nas palavras do autor genebrino:

Que povo é apropriado para a legislação? Aquele que nunca esteve sob o jugo das leis, que não tenha superstições ou costumes enraizados, mas que já esteja vinculado por certa união de origem ou de interesse. [...] Aquele que não é nem rico nem pobre, que é suficiente em si mesmo. Em uma palavra, que reúna a consistência de um povo antigo com a docilidade de um povo jovem (ROUSSEAU, 1964, p. 325).

Para o autor genebrino, existe certo período de “maturação” de um povo, no qual os costumes não estejam muito arraigados a ponto de influenciar na elaboração das leis. Outra necessidade é que os preconceitos não estejam muito enraizados, sob a ameaça de comprometer o estabelecimento das leis na sociedade. O Legislador, não pode sob as mesmas circunstâncias, fazer leis apenas tomando os homens como podem ser, mas, sobretudo, tomando a consciência daquilo que eles são a partir de suas realidades concretas. Todos que legislam, devem se orientar pelos princípios da liberdade, da igualdade, do bem comum e da vontade geral. O Legislador necessita se colocar imparcialmente no lado mais equânime, tomando como critério o bem comum, na busca de garantir, através da melhor forma possível, a liberdade e a igualdade de fato na comunidade política. O Legislador também precisa considerar a necessidade das instituições políticas. Movido pelo desejo de unir os homens, deve indagar em sua atividade quais aquelas que a comunidade política necessita para garantir a efetividade das leis. Para Rousseau (1999b, p. 53) “o verdadeiro político admira em suas instituições o grande e poderoso gênio que preside aos estabelecimentos duradouros”. O Legislador é o guia que tentará melhor conduzir os anseios soberanos do povo e canalizá-los em direção as leis. Ele precisa pensar os meios de aplicação e a procedimentalidade de uma lei ao redigi-la. Referindo-se a

ideia de Estado de Rosseau, ideia intimamente relacionada com sua concepção de política, Cassirer assim afirma:

Rousseau de modo algum vê no Estado uma mera associação, uma comunidade de interesses e nem um equilíbrio dos interesses de vontades isoladas. O Estado não é, segundo ele, um mero sumário empírico de determinados impulsos e inclinações, de determinadas veleidades, mas é a forma na qual a vontade, enquanto vontade moral, realmente existe. A lei em seu sentido puro e rigoroso não é um fio que se junta de maneira puramente exterior às vontades individuais impedindo que se separem; ela é, ao contrário, o princípio constitutivo; é o que as fundamenta e justifica espiritualmente. Ela pretende dominar os cidadãos a medida que, em cada ato individual, ao mesmo tempo os torna cidadãos e os educa para serem cidadãos (CASSIRER, 1999, p. 63).

O Estado proposto por Rousseau é fundado em uma sociedade em que a política e a lei se tornam instrumentos pedagógicos na educação do cidadão. A política é vista também como um meio de construção do homem moral. Nesta construção do homem moral, Rousseau reconhece (dentro de seus limites) a importância da Religião na formação do cidadão virtuoso.

Política e Religião

Assim como os costumes, a religião opera de forma semelhante na esfera civil. A política e a religião podem até estabelecer entre ambas um objeto comum de interesse, mas em muitas ocasiões, o que ocorreu na fundação dos Estados foi que uma serviu de instrumento para outra. Segundo Rousseau:

Eis o que obrigou, em todos os tempos, os pais das nações a recorrerem à intervenção celeste e a honrar os deuses [...] a fim de que os povos, submetidos às leis do Estado como às da natureza, e reconhecendo o mesmo poder na formação do homem, e na da cidade, obedeçam com liberdade e aceitem docilmente o julgo da felicidade pública” (ROUSSEAU, 1999b, p. 52).

Para o cidadão de Genebra, a esfera da religião não pode ultrapassar as fronteiras da utilidade pública. Rousseau reconhece que em todos os tempos os “pais das nações”, ou seja, as lideranças políticas utilizaram-se da religião na organização social das cidades e nações, bem como também se utilizaram de pressupostos religiosos ou divinos na criação, explicação e absorção das leis pelos indivíduos. O autor genebrino apesar de reconhecer sua utilidade, separa a religião da política (coloca cada uma em seu papel), pois sabia que o fenômeno da intolerância religiosa promovido pelo fanatismo é fruto da não observância da parte dos cidadãos a estes limites. Para Rousseau, aquilo que acarreta prejuízos à unidade social, de nada vale. O homem deve estar habilitado a adaptar-se às leis civis do país que escolher como pátria; cidadão do mundo, contudo, guiar-se-á, em última análise, pelas leis escritas

em seu coração (um tipo de consciência moral coletiva). A correspondência entre a moralidade que deve regular a vida interior do indivíduo e a legalidade que tutela o cidadão será tanto mais imperfeita quanto imperfeitas forem as leis da pátria onde se vive.

Reconhecendo sempre que a liberdade do homem civil é relativa a uma comunidade ética e política. A legislação deve educar o povo em suas deliberações e incitar o interesse em ser justo através das leis, para que os cidadãos assim possam verificar a utilidade pública, percebendo a necessidade de serem membros ativos no Estado. É necessário um princípio de reciprocidade jurídica, constituído por meio da união entre “as convenções sociais e as leis civis (associando os direitos aos deveres), fazendo com que a justiça alcance seu objetivo final, a manutenção da liberdade e da igualdade de fato” (JACQUES, 2015, p. 60). Na história, a legislação romana é o melhor exemplo desse feito, em que o amor dos cidadãos uns pelos outros e o respeito ao nome davam a coragem necessária e o ânimo suficiente à virtude deles. Que a pátria se mostre como uma “mãe comum”, querida pelos seus filhos, os cidadãos, quando estes usufruem as vantagens oferecidas, e o governo permita a participação deles na administração pública para que se sintam em casa respeitando as leis como a fiança da liberdade comum. Assim estarão garantidas a indissolubilidade do Estado e a manutenção dos bons costumes, do respeito às leis, do amor à pátria e do vigor cada vez maior da vontade geral.

A arte de legislar, segundo o autor genebrino, consiste na descoberta da proporção exata entre a força do governo e a vontade dos membros da comunidade, buscando nesta relação, a maneira mais vantajosa de organizar o Estado. A opinião pública deve apresentar preceitos que busquem unir a identidade nacional com os bons costumes, desestimulando aqueles que são perniciosos à sociabilidade como um todo. “As opiniões de um povo nascem de sua Constituição. Conquanto, a lei não rege os costumes, é a legislação que os faz nascer [...]” (ROUSSEAU, 1999b, p. 153). Para Rousseau, a divisão destas leis, precisa seguir quatro esferas fundamentais: das leis políticas (corpo político com o todo e a si mesmo), das leis civis (se relacionam com os membros da comunidade entre si e com o corpo político), das leis criminais (relação entre o homem e a lei), e por fim, das leis relativas aos costumes e a opinião pública (influencia na escolha e no modo de vida dos indivíduos na esfera social). A Constituição deve abranger leis possíveis de serem efetivadas pelos cidadãos tomando como medida o grau de aperfeiçoamento dos costumes, não em leis idealmente perfeitas que não dialogam com as condições objetivas de um povo JACQUES (2015). A Constituição é esse caminho possível, que tem o desafio de modelar os costumes dos indivíduos e extirpar preconceitos sociais.

Referências bibliográficas

CASSIRER, Ernst. *A questão Jean-Jacques Rousseau*. Tradução de Erlon José Paschoal

- e Jézio Gutierrez. São Paulo: Editora UNESP, 1999.
- CARDOSO, Sérgio. *Do Desejo à Vontade - A constituição da sociedade política em Rousseau*. Revista Discurso, v.5, n.6, (1975).
- CHAUÍ, Marilena. *Convite a Filosofia*. Ed. Ática, São Paulo, ano 2000.
- CHAUÍ, Marilena. *Introdução à história da filosofia : as escolas helenísticas, volume. II / Marilena Chauí*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- COHEN, Joshua. *Reflections on Rousseau: and Public Affairs*, v. 15, n. 3, 1986b.
- CUNHA, Luiz A. *Sociedade, Estado e Educação*. In: Revista Brasileira de Educação. São Paulo: nº.1, 1996.
- DALBOSCO, Claudio Almir. *Crítica à cultura, sociabilidade moral e amour de l'ordre em Rousseau*. Contexto & Educação, Ano 24, no 82, Jul./Dez, Ijuí: Editora Unijuí, 2009, p 13 à 33.
- DENT, N. J. H. *Dicionário Rousseau*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. (Col. Dicionário de Filosofia).
- DERATHÉ, Robert. *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris, Vrin, 1970.
- DERATHÉ, Robert. Notes et variantes. Du contrat social, en Jean-Jacques Rousseau Oeuvres complètes, v. 3, 1964.
- FREITAS, Jacira de. *Abstração de valor e independência econômica: Rousseau e a crítica ao dinheiro*. Revista de Filosofia Argumentos, ano 4, no 8, 2012, p. 78 – 101.
- FORTES, Luiz Roberto Salinas.. *Rousseau: da Teoria à Prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- HOBBS, T. *De Cive*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- JACQUES, Luís Fernando. *A concepção de direito político em Rousseau : o problema da elaboração da constituição e o papel do legislador*. Tese de Mestrado, UNIOESTE, Toledo, PR : [s. n.], 2015.
- JÚNIOR, José Benedito de Almeida. *Como ler Jean-Jacques Rousseau*. São Paulo: Paulus, 2013.
- LOCKE, John. *Two treatises of civil government*. London, Everyman's Library, 1966.
- MONTEAGUDO, Ricardo. *Rousseau existencialista*. In: Trans/Form/Ação. Marília: vol.27, nº.1, 2004.
- NASCIMENTO, Milton M. *O contrato social: entre a escala e o programa*. In: Discurso. São Paulo: 1988.
- PAIVA, Wilson Alves de. *Natureza e natureza: dois conceitos complementares*. Revista Controvérsia, v. 3, n. 2 (2007). Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7048>. <http://revistas.unisinos.br/index.php/controversia/article/view/7048>
- REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. Vol. II. S/T. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção Filosofia).
- ROLLAND, R. *O Pensamento vivo de Rousseau*. Trad. J. Cruz Costa. São Paulo: Ed. da

USP, 1975.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos entre a desigualdade entre os homens : precedido de discurso sobre as ciências e as artes (DD)*. Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão, 20 Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999a.

_____. *Manuscrito de Genebra (MG)*, in Obras políticas, Porto Alegre: Globo, 1962

_____. *O Contrato Social (CS)*. Tradução de Antônio de Pádua Danesi, 3a Edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999b.

_____. *Discurso sobre economia política*. Tradução de Maria Constança Peres Pissara; prefácio de Bento Prado Jr. Clássicos do pensamento político; 15. Petrópolis: Vozes. 1995.

SAHD, Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva. *A consciência cívica no pensamento político de Rousseau*. Educação e Filosofia, v. 16, nº 31. Campinas, 2002.

_____. “Considerações sobre o fundamento moral da propriedade”. In: Kriterion, vol. 48, nº 115. Belo Horizonte, 2007.

SILVA, Vital. *Rousseau: Da liberdade natural à Liberdade Civil*. Saberes em perspectiva, v.1, n.1, (2011).

SIMPSON, Matthew. *Compreender Rousseau*; tradução de Hélio Magri Filho. Petrópolis: Vozes, 2009.

STAROBINSKI, Jean. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

STRAUSS, Leo. *Droit naturel et histoire*. Traduzido do inglês por Monique Nathan e Éric de Dampierre. Paris: Champs-Flammarion, 1986.

VIEIRA, Luiz Vicente. *Os movimentos sociais e o espaço autônomo do político: o resgate de um conceito a partir de Rousseau e Carl Schmitt*. Coleção Filosofia, no 167, Porto Alegre: EDIPUCS, 2004, 432 p.

WORKLER, Robert. *Rousseau*; tradução de Denise Bottmann. Porto Alegre: L&PM, 2012.

YOLTON, John W. *Dicionário Locke*; tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

Submissão: 11.06.2016 / Aceite: 15.09.2016

Sociedade Civil e Injustiça¹

Civil Society and Injustice

JOSÉ JOÃO NEVES BARBOSA VICENTE²

EDVANDRO JESUS DE OLIVEIRA³

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo analisar, a partir de Rousseau, de que maneira o homem vivia no estado natural de natureza e de que forma ele constituiu a sociedade civil ao longo do tempo, construindo assim, as diferentes desigualdades sociais. A partir do momento que o homem passa a desenvolver-se culturalmente, articular a comunicação entre eles e perceber a importância de possuir recursos naturais, começa então, a haver interesses pela dominação desses recursos naturais, o que gerou a formação da propriedade privada como meio de garantia de privilégios e detenção de poder. Contudo, esse fato vai ser mais evidenciado através da organização familiar, pois a partir daí, começa a proteção por esta unidade prioritária, fortalecendo a construção de argumentos que viessem a justificar as desigualdades sociais entre os homens por meio da legitimação de posse e direitos sobre a terra, havendo a relação de dominante e dominado. Com isso, a estrutura social naquele contexto, foi pensada ideologicamente, uma vez que a propriedade privada não surgiu espontaneamente, e sim, das articulações entre os indivíduos que pensaram cautelosamente, gerando dessa maneira, a sociedade de classes, a submissão, dependência e obediência dos tidos como inferiores. Diante disso, percebe-se que, o arranjo social se deu também por meio de lutas, suscitando na dominação dos mais fracos, compondo dessa maneira, uma hegemônica perpetuação dos poderosos.

Palavras-chave: Estado de natureza. Dominação. Propriedade privada. Desigualdades.

Abstract: The present work has as objective to analyze, from Rousseau, that way the man lived in the natural state of nature, and how he was civil society over time, building the different social inequalities. From the moment the man going on developing culturally, articulate the communication between them and realize the importance of owning natural resources begins so there is interest for domination of these natural resources, the formation of private property as a guarantee of privileges and holding power. However, this fact will be more evidenced by familiar, because from there, begins this unit priority protection, strengthening the construction of arguments that would justify social inequalities among men through the legitimation of ownership and rights over the land, with the dominant and dominated. With this, the social structure in that context, it was thought ideologically, since private property arose spontaneously, and yes, the joints between the individuals who thought cautiously, generating in this way, the class society, submission, and obedience taken as inferior. Given this, one can see that, the social arrangement has also given through fights, leading in the domination of the weaker, composing in this way, a perpetuation of hegemonic power.

Keywords: State of nature. Domination. Private property. Inequalities.

¹ Este trabalho é resultado de pesquisa proporcionada pela Bolsa PIBIC/CNPQ, concedida ao graduando em Pedagogia, Edvandro de Jesus Oliveira, no período de 2015 a 2016, sob a orientação do professor José João Neves Barbosa Vicente.

² Professor de Filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. E-mail: josebvicente@bol.com.br

³ Estudante do Curso de Licenciatura em Pedagogia pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB). E-mail: edva.ndro@hotmail.com

O presente artigo pretende investigar, a partir de Rousseau, como se deu a(s) injustiça(s) social(is) entre os homens, valendo-se para isso, do retorno à história do homem no seu estado natural de natureza, a fim de entender como era a vida dos seres humanos em determinado período histórico e como essas pessoas passaram a sair do possível “determinismo natural”, sendo que aos poucos, foram organizando-se sistematicamente, tomando uma nova configuração para a garantia da sobrevivência. Enquanto ser dotado de inteligência, com grandes capacidades de adaptação e de sobrevivência em lugares adversos, o ser humano foi percebendo a importância do conhecimento para garantir maior proteção e perpetuação da espécie em meio às adversidades naturais. Essa conjuntura, fez com que o homem estruturasse seus símbolos, bem como um meio que garantisse a comunicação entre os diversos. Para tanto, foi necessário que os indivíduos desenvolvessem uma linguagem comunicativa para que houvesse uma interação mais significativa entre eles.

Contudo, os processos racionais e sociais não ocorreram do nada, pois, os argumentos justificadores de posse e de superioridade tiveram justificativas plausíveis, que é validada pela utilização do pensamento, obtendo assim, poder para manipulação de muitas pessoas, de forma que, os tidos como superiores, justificariam de alguma forma a supremacia das diferenças na garantia de privilégios. É de fundamental importância perceber que, no estado natural de natureza, os homens viviam ajudando-se harmonicamente, pois, não se tinha um sentimento de superioridade, uma vez que, todos desfrutavam dos espaços em que ocupavam de forma comunal, sem maiores intencionalidades até então. Em certa medida, as relações se davam de forma pacífica, justamente por viverem em coletividade, para tanto, os grupos faziam todas as funções de modo a beneficiar a todos. A partir das leituras e reflexões feitas, foi possível analisar e perceber que, a sociedade civil e as injustiças sociais na própria sociedade, foram sem dúvida alguma, algo arquitetado pelo homem, principalmente por meio de discursos que serviram para apropriação dos recursos naturais, se valendo para isso, de falas convincentes quando não por meio de batalhas. Para tais conquistas, como já mencionado, usou-se a força física para dominar, tornando-se assim, detentor de um poder arquitetado capaz de modelar a sociedade de acordo com seus interesses pessoais, grupais, culturais, políticos, econômicos, entre outros.

Dando sequência à discussão, não menos importante que os outros argumentos acima mencionados, cabem também evidenciar que, durante a pesquisa, reflexão e abordagem sobre as diferenças construídas entre os homens, ficou explícito que todas as formas de dominação, só foram plausíveis por meio das relações e construções ideológicas entre os sujeitos, o que teve como consequências a constituição “dos donos do poder”. Contudo, essa organização desencadeou ao longo história do homem, nos apropriados e expropriados dos meios de produção. Todos esses fatores se inter cruzam para tentar compreender como se deu o processo de acumulação

primitiva dos bens entre os homens e como foram moldando as relações sociais entre os sujeitos com diferentes interesses.

Desde o surgimento do homem na terra e sua localização pelo espaço terrestre, foi preciso lutar constantemente para manter sua sobrevivência e dos demais, diante disso, ele veio lutando contra vários tipos de adversidades, a fim de, garantir a perpetuação de sua espécie. Esse fato foi algo que exigiu superar os limites impostos pelos meios naturais, dessa forma: “os homens permaneciam, ainda, nos bosques tropicais ou subtropicais e viviam, pelo menos parcialmente, nas árvores, só isso explica que continuasse a existir, em meio a grandes feras selvagens” (ENGELS, 1984, p. 22). Esse fato contribuiu para a formação de grupos de pessoas por meio de inúmeras técnicas, que passou a servir de suporte para vencer o determinismo geográfico natural daquele contexto, garantindo assim, os meios para a evolução intelectual a ponto de utilizar as ideias construídas ao longo do tempo para dominar, explorar e construir leis, a fim de regulamentar o que antes era desorganizado, e acima de tudo, exercer poder também sobre outros seres humanos e até em certa medida a natureza.

Partindo para um maior detalhamento sobre a história do homem, nota-se que, a partir da utilização da linguagem como forma de comunicação interacional, se iniciou entre eles, acordos que foram se estabelecendo por meio do uso da inteligência, fazendo com que grupos mais bem articulados se sobressaíssem a ponto de exercer fortes influências sobre aqueles que não tinham maior articulação das ideias, contudo, pôde-se perceber que, com as disputas pelas propriedades e suas riquezas, fez com que o homem visse em seu semelhante um adversário em potencial, sendo preciso dominá-lo para chegar ao objetivo daquilo que era almejado, para isso, não mediariam esforços para concretizar os objetivos arquitetados. Diante dos sentimentos de importância, o homem já começava a romper com certos obstáculos que pareciam até então intransponíveis e criar estratégias para garantir a proteção e a sobrevivência por meio da ocupação de novos ambientes. Diante disso:

O povoamento de novos lugares e o incessante afã de novos descobrimentos, ligados à posse, que se obtinha pelo atrito, levaram ao emprego de novos alimentos, como as raízes e os tubérculos farináceos, cozidas em cinza quente ou em buracos no chão, e também a caça, que com a invenção das primeiras armas - a clava e a lança - chegou a ser um alimento suplementar ocasional (ENGELS, 1984, p. 23).

Ora, é de extrema relevância perceber que, naquele momento, já começava a haver certa delimitação do espaço de atuação daquelas pessoas (grupos), o que incorre evidentemente em superioridade entre eles, uma vez que, os tidos como menos “avançados” deveriam se submeter aos mais fortes, a fim de não perecerem. Mas, esse processo de pensar as mais diferentes articulações, não se deu da noite para

o dia, ao contrário, foi preciso desenvolver meios, estratégias que garantissem uma comunicação eficiente, para que a partir de então, uns pudessem se destacar em detrimento de outros. Para comprovar essa veracidade, a linguagem não deve ser interpretada como simples formas de sons desprovidas de intencionalidades, sendo que, por meio dela (a linguagem), o sujeito passa a expressar-se sobre o que pensa, buscando interagir com os demais, tanto para dominar, quanto para buscar formas pacíficas de convivências. Fazendo uma relação com o domínio da propriedade, é por meio da articulação dos pensamentos e através da linguagem que acabou gerando uma série de desigualdades sociais, pois é preciso entender que, o desenvolvimento das estruturas mentais mais elevadas do homem, só se tornou possível por meio de reflexões que levaram a ações intencionais e diretivas em busca de seus objetivos, não se importando dessa maneira, o que tal ato poderia significar para outros indivíduos envolvidos, mais sim, exercer sua vontade por meio de um poder articuladamente reconhecido e legitimado. Diante disso, Rousseau declara que:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreve-se a dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, quantas misérias e horrores não teria poupado o gênero humano aquele, que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houve gritado aos seus semelhantes: “Évitez ouvir esse impostor” (ROUSSEAU, 1999, p. 204).

Em meio a essa situação, a questão daquilo que era tido comum a todos, passa nesse instante, por uma nova reconfiguração, afim de que, cada um pudesse buscar agora um maior conforto e desfrutar de certo poder por meio da propriedade privada, deixando de lado a ajuda a seu semelhante, pois, o que se tinha em mente era a concorrência pelo bem-estar de poucos e não da coletividade, como se estruturava anteriormente. Segundo Rousseau, isso se deu mais fortemente à medida que o homem passou a constituir-se em núcleo familiar e querer um lugar para viver de forma “isolada”, não de qualquer jeito, pois, a família nesse caso, se tronava uma constituição de laços pessoais em que se desenvolveriam relações que diferenciaria dos demais indivíduos, focando-se agora, nas relações de pai, filho, marido, esposa, entre outros. Mediante a isso, as justificativas de posse, garantiria a muitas pessoas uma perpetuação hegemônica de importância inestimável por meio de posses, o que não seria possível sem outras pessoas que os apoiassem e sustentasse a ideia, resultando assim, na normatização e justificação das desigualdades. Nessas circunstâncias, Rousseau (1999) vem afirmando que as diferenças entre os homens também se deram a partir da valorização de suas qualidades, passando a fazer parte de um conjunto privilegiado, enquanto outros não reconhecidos por esses grupos passaram a ser relegados e deixados ao ostracismo, restando-lhes apenas à submissão. Como já mencionado, o homem passa a se organizar em grupos, nos quais se identificavam. Mediante a esse contexto, a aproximação familiar também ganhava

novos contornos e significados, algo que até então não existiam de forma mais aproximada. Sobre essas relações, Rousseau relata que:

Os primeiros desenvolvimentos do coração decorreram de uma situação nova que reunia uma habitação comum, os maridos e as mulheres, os pais e os filhos. O hábito de viver junto fez nascer os mais doces sentimentos por ventura conhecidos pelos homens, o amor conjugal e o amor paterno. Cada família tornou-se uma pequena sociedade, ainda mais unidas por serem o apego recíproco e a liberdade aos seus únicos vínculos, foi então que se estabeleceu a primeira diferença na maneira de viver dos dois sexos, que até então tinha apenas uma (ROUSSEAU, 1999, p.208).

É nesse contexto, que há um compartilhamento e ligação entre o homem a mulher e filhos, pois essa separação dos grupos, tidos como comuns, só foi admissível a partir da posse da propriedade. Nessa perspectiva, a imposição e a superioridade não passaram a ser somente por meio das disputas pelas propriedades, mas também, para garantir um patamar de vida elevado, destacando o uso de simbologias, assim como suas representações. De acordo com Leslie White, citado por Laraia:

Todo comportamento humano se origina no uso de símbolos. Foi o símbolo que transformou nossos ancestrais antropóides em homens e fê-los humanos. Todas as civilizações se espalharam e se perpetuaram somente pelo uso de símbolos... Toda cultura depende de símbolos. É o exercício da faculdade de simbolização que cria a cultura e o uso de símbolos que torna possível a sua perpetuação. Sem o símbolo não haveria cultura, e o homem seria apenas animal, não um ser humano... O comportamento é o comportamento simbólico (1986, p. 55).

Diante disso, percebe-se que, a força das diferenças, perpassava pelo âmbito organizacional e se desencadeava no simbólico e no representativo. Por exemplo, aqueles que se destacava em suas manifestações artísticas, expressando suas qualidades e habilidades, se tornavam excepcionais e passavam a fazer parte de um grupo distinto, seletivo, diferenciado, aos quais se tornavam privilegiados, sendo que, os que detinham conhecimentos sobre os processos culturais, eram por isso, elevados à categoria dos privilegiados. Em contrapartida, aqueles considerados sem atributos, que não tinham chances de competir e se destacarem em meio a aqueles grupos excepcionais por ausência de tais qualidades, eram excluídos daquele contexto social. A partir dessas classificações humanamente construídas, queria-se certamente, formar uma sociedade ideal para poucos, como se os escolhidos para fazer parte daquela conjuntura, fossem pessoas extraordinárias, pertencendo a um mundo diferente, sendo cortadas certas relações com outros indivíduos, sendo apenas mantidas as relações dominantes e dominados. No entanto, passou-se nesse instante, a haver uma visão diferenciada da pessoa, tudo isso culminou em uma organização social mais complexa com acentuadas diferenças entre os indivíduos, o que fica

entendido como uma construção ideológica de grupos privilegiados, como se essa normatização fosse algo estabelecido por um poder divino.

Vale ressaltar que, a representação social e cultural é elaborada pelo próprio homem, dessa maneira, as ideologias culturais de um povo, tendem a ser reforçadas pelos grupos de convivência, isso acontece para que, possa manter vivos os traços culturais dominantes como argumentos reforçadores das diferenças entre os indivíduos. Para tanto, aquele que detém certo poder, não está satisfeito com o poder que tem, porém, busca freneticamente, a cada momento, reforçar o seu papel em determinado meio social, negligenciando aqueles que são intencionalmente desqualificados de toda “sorte”. Nesse caso, as diferenças deixam de ser percebidas como algo positivo e passam a ser um fator de negação e exclusão, onde as questões entre os homens insistem em girar em torno da garantia do poder e do destaque entre eles. Não é de se estranhar que, em meio ao domínio da natureza e a subordinação de alguns indivíduos sobre outros, os grupos mais bem articulados passem a traçar planos estratégicos para sustentarem-se nos mais altos padrões de vida por meio da imposição dominante.

Sabe-se que com o passar do tempo, o homem foi se apropriando do que não era inerente a ele (a natureza), o que desencadeou, portanto, em querer assegurar a sua dominação e legitimá-la para não a perder para outros. Contudo, ao passar por um processo de maior conhecimento cultural e perceber como ocorriam as diferentes organizações entre pessoas, o homem, já não tinha a mesma concepção de antes em relação à ajuda recíproca, não obstante, começa a prevalecer os interesses dos mais fortes para a exploração dos mais fracos, ou seja, deveriam ter aqueles que possuíam bens pelo domínio da natureza e aqueles que precisavam se refrear a quem era dominante. Diante disso, a conquista e a dominação estavam acima de tudo, para tanto, foi preciso construir argumentos que justificassem como verdade inquestionável a nova forma de organização social. Diante da complexa situação, torna-se interessante fazer algumas análises e indagações sobre os “miseráveis da terra”, a fim de evidenciar que, aqueles que não foram privilegiados em pertencerem a grupos arranjados, foram obrigados a si submeterem aos seus dominantes em diferentes situações, exercendo assim, atividades consideradas inferiores, fortalecendo a concepção de quem manda e quem obedece, a partir da representação simbólica na sociedade. Ao que diz respeito a essa situação:

O pensamento ideológico, portanto, é visto como (uma espécie de) resposta a esse desespero: “a ideologia é uma reação padronizada às tensões padronizadas de um papel social”. Ela fornece uma saída simbólica para as perturbações emocionais geradas pelo desequilíbrio social. Como se pode presumir que tais perturbações, de uma forma geral, são comuns a todos ou à maioria dos ocupantes de um determinado papel ou posição social, pode-se presumir também que as reações ideológicas a essas perturbações tenderão a

ser semelhantes, uma similaridade apenas reforçada pelas coisas comuns pressupostas na “estrutura básica da personalidade” entre os membros de uma cultura particular, de uma classe ou categoria ocupacional (ROUSSEAU, 1999, p.114).

Diante da citação mencionada, torna-se bastante impactante, ao passo que, procura evidenciar que haviam tensões entre os privilegiados e os relegados, pois, era algo que realmente preocupava os poderosos, tornando-se necessário que o dominante se perpetuasse no poder a qualquer custo, mesmo que para isso, houvesse uma sentença bem elucidativa que mostrasse que ambos eram distintos, onde ficasse claro o lugar de cada um. Toda importância girava em torno da acumulação de bens e propriedades, o que significava um poder absoluto. É interessante ressaltar que, quando o homem passa a ter domínio da propriedade, ele não quer perdê-la de modo algum, mas para isso, era preciso que algo pudesse legitimar suas posses e favorecê-lo para que não viesse a perder a propriedade por quaisquer motivos. Portanto, é nesse momento de sensação de ameaça, que surge a sociedade baseada na proteção da propriedade, uma vez que a mesma passa a ser dirigida por leis, dando todo o apoio e poder necessário, bem como, as boas condições de sobrevivência para o “abastado”, deixando o “desprovido” sem direitos e meios concretos de sobrevivência. Nessas condições, os despossuídos ficavam em situação mais lamentável do que se encontravam, simplesmente por não terem alguma coisa pelo que lutar, a não ser, prestar serviços para o dominante, de modo que viesse a garantir a sobrevivência. De fato, a construção e aplicação das leis consolidaram as desigualdades entre os homens, rompendo de uma vez por todas a ideia de que a natureza como outrora, era de todos, agora definitivamente tinha dono. Diante disso, Rousseau menciona:

Tal foi ou deve ter sido a origem da sociedade e suas leis, que criaram novos entraves para o fraco e novas forças para o rico, destruíram em definitivo a liberdade natural, fixaram para sempre a lei da propriedade e da desigualdade, de uma hábil usurpação fizeram um direito irrevogável e, para o lucro de alguns ambiciosos, sujeitaram daí para frente todo o gênero humano ao trabalho, a servidão e miséria (ROUSSEAU, 1999, p.222).

Diante da criação das leis, é notório que as desigualdades entre os homens e a injustiça social iam se alargando indiscutivelmente, pois, a defesa dos interesses dos privilegiados estava em pauta, que de acordo com suas conveniências, as leis contribuíram para que fossem assegurados os direitos e frutos das construções históricas dos poderosos, resultante do apossamento ilegal daquilo que não lhes pertenciam, ou seja, do que não foi criado por eles. Mas o processo de dominação, garantido pela lei, se direcionava para uma sociedade totalmente planejada em que a miséria de muitos manteria os benefícios de poucos privilegiados, portanto, a construção social não é natural, é simplesmente intencionada por quem se achava superior em vários aspectos e que por meio da estrutura posta, poderiam tirar muitos

benefícios a seu favor. É de fundamental importância, destacar que, mais uma vez, o núcleo familiar foi imprescindível condição para que o homem tivesse uma concepção mais profunda do que significava ter propriedades e quais suas vantagens em adquiri-las. Por conta disso, houve uma competição desenfreada para sua aquisição de bens. Diante dessa situação, ressalta-se que, a lei deveria servir como garantia para proteger os benefícios daqueles que estava em situação favorável, em função daqueles que nada tinham, a não ser a servidão por opção.

Ora, quando as heranças cresceram em números e em extensão a ponto de cobrirem todo o solo e tocarem-se umas nas outras, uma só puderam então progredir a expensas das outras, os supranumerários, que a fraqueza ou a indolência haviam impedido de adquiri-las por sua vez, tornados pobres sem nada terem perdido, porque, mudando tudo ao seu redor, apenas eles não mudado, foram obrigados a receber ou usurpar por sua subsistência da mão dos ricos; e daí começaram a nascer, conforme os diversos temperamentos de uns e de outros, a dominação e a servidão, ou a violência e as rapinas (ROUSSEAU, 1999, p. 218).

Perante a isso, concordo com Rousseau (1999) quando diz que é a partir desse momento em que a sociedade passa a viver sob um pacto social, justamente para conseguir manter os determinados privilégios de quem possui, nesse caso, as pessoas tidas como superiores, articulam o que vão oferecer aos excluídos, fazendo com que os relegados sintam-se dependente daqueles que detêm o poder e passem a aceitar na maioria das vezes, sem questionamento, uma falsa “bondade”, que na verdade está carregada de intencionalidades. De fato, o interesse por leis que protegessem os “privilegiados” da terra, tinha uma intenção muito óbvia, que era manter as pessoas despossuídas sob o domínio dos poderosos, uma vez que, os abandonados eram uma ameaça muito perigosa, pois poderia haver confrontos em que os detentores de bens pudessem sair em serias consequências, uma vez que os excluídos eram minorias. Nessas condições, caso fosse percebido pelos despossuídos que algo estava errado na apropriação dos bens, isso poderia trazer serias consequências porque a maioria das pessoas que compunham a sociedade era de miseráveis e não percebiam as forças da construção das desigualdades para contestar e reverter à situação. Vale destacar que, a sociedade da época se encontrava com sérios problemas sociais, justamente pela apropriação irregular da natureza, isso fez com que acelerasse as providências para não quebrar o estado de natureza e garantir o estado de bem-estar estruturado dos abastados.

Não se pode negar o fato de que a busca pelo poder e dominação do homem foram fatores predominantes para que muitas das atrocidades cometidas pelo mesmo fizessem surgir, dentro da sociedade, diferentes classes sociais, com diferentes embates e interesses, sendo esses, defendidos pelos poderosos como direitos inquestionáveis. Diante da tentativa de compreender desde o estado de natureza do

homem até sua dominação e acumulação de recursos naturais, Rousseau (1999) faz uma análise de todo um processo de articulação para justificar que os fundamentos das desigualdades entre os homens, não é natural, evidenciando que foi algo construído ao longo do tempo e não um fator como já foi dito estabelecido ou concebido por uma força superior. Mediante aos fatos apresentados, e dando sequência à discussão sobre as desigualdades, Marx (2012), se apropria do discurso da acumulação primitivas dos bens para trabalhar com as diferenças de classes sociais durante a modernidade. Essa conjuntura tem relações fortíssimas com o que aconteceu na apropriação e exploração da natureza, gerando dessa forma, os apropriados e expropriados dos meios de produção, configurando-se ainda, a poderosa sociedade capitalista. É importante ressaltar que, aqueles que no início da formação das propriedades dominaram por meios diversos, agora se reconfigurou por meio da apropriação dos meios de produção para formar uma nova hegemonia, tendo como base outra forma de dominação. Diante disso, pode-se afirmar que:

A base do sistema capitalista é a separação radical do produtor e dos meios de produção. Para que esse sistema se estabeleça é necessário, que, em parte pelo menos, os meios de produção tenham sido anteriormente arrancados aos produtores que os empregavam em realizar a sua própria potência de trabalho, e que esses meios se encontrem igualmente detidos por produtos mercantis, que se empregam em especular com o trabalho alheio. O movimento histórico que dá por resultado o divórcio entre o trabalho e suas condições, os meios de produção, tal é o significado da acumulação primitiva (MARX, 2012, p. 2013).

Diante das mudanças que a sociedade veio sofrendo ao longo do tempo, o capitalismo foi ganhando espaço em todos os lugares, sendo que a grande mobilização era fazer com que os marginalizados ou aqueles pequenos proletários fossem aglutinados pelo grande capital detido na mão dos poderosos, sem condições nenhuma de sair desta composição, contribuindo assim, para que os desprovidos historicamente ficassem fora dos grupos dos privilegiados, tendo apenas como única “propriedade” a sua força de trabalho para ser explorada pelos donos dos meios de produção.

Diante das abordagens teóricas feitas e a partir do diálogo com alguns autores que tratam sobre a saída do homem do estado natural de natureza, pode-se perceber que, as injustiças e desigualdades sociais ao longo da história do homem não foi algo natural, mas sim, construída, arquitetada a partir da articulação do poder dominador, daquele que viu na posse da natureza o acúmulo de um poder incontestável e de uma vida esplendorosa. Contudo, a superioridade de um indivíduo sobre o outro se deu anteriormente por meio do desenvolvimento do intelecto e da comunicação. Com a constituição familiar, o homem passa a se articular defendendo seus próprios interesses, rompendo assim, com a coletividade em que convivia, gerando dessa maneira a diferença entre os homens. Por fim, os fatores de desigualdade irão

se reconfigurando ao longo do tempo chegando até a modernidade, cujas diferenças sociais se constituíram pela posse de bens e detenção do capital nas mãos de poucos.

Referências bibliográficas

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. Robert Castel. Tradução de Iraci D. Poleti. 11. ed – Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ENGELS, Friedrich. *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*. Trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan. 9ª. ed – Editora Civilização Brasileira S.A, Rio de Janeiro, 1984.

GEERTZ, Clifford, 1926. *A interpretação das culturas*. 1. ed. [Reimpr] – Rio de Janeiro: LTC, 2013.

LARAIA, Roque de Barros, 1932. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

MARX, Karl. *O capital*. Condensação de Gabriel Deville. São Paulo: EDIPRO, 3ª. ED. 1ª REIMPR, 2012.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. Cronologia e introdução de Jacques Roger – 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *O contrato social ou Princípios do direito político*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Escala Educacional, 2006.

Submissão: 20.08.2016 / Aceite: 30.09.2016

As identidades, as relações com os sujeitos e suas práticas sociais

Identities, the relationships with the subjects and their social practices

MARIA IRATELMA PEREIRA¹

Resumo: Este artigo trata das reflexões sobre identidades, as relações com os sujeitos e suas práticas sociais. O trabalho destaca, portanto, a compreensão que alguns autores fazem acerca dos sujeitos na busca de suas semelhanças, na condição de indivíduos, através das definições e mudanças ocorridas no processo de transformação social e histórica.

Palavras-chave: Identidades. Sujeitos. Práticas sociais.

Abstract: This article talks about reflections on identities, the relationships with the subjects and their social practices. Therefore, the work highlights the comprehension that some authors make about subjects searching for their similarities, as individuals, through definitions and changes occurred on historical and social transformation process.

Keywords: Identities. Subjects. Social practices.

Introdução

Pensar o sujeito como um indivíduo, ou seja, não sendo dividido, é refletir como pertencente a uma sociedade, tendo uma consciência de classe, que tem intencionalidade e o leva às práticas sociais, possibilitando-o a ser partícipe de um jogo relacional, onde as identidades são móveis e não fixas, estando numa relação de constante unidade, com regularidades que definem suas singularidades e pluralidades.

Elias (2006, p. 21), ao refletir sobre civilização, afirma que “o processo universal de civilização individual pertence tanto às condições de individualização do ser humano singular como às condições da vida social em comum desses seres humanos”. A singularidade dos sujeitos é adquirida não somente entre as classes, mas através dos diversos períodos históricos que antecederam a sua própria existência.

O desenvolvimento da humanidade é comparado ao processo de civilização, que por sua vez, da necessidade de subsistência, surgem novos grupos com milhões de pessoas, por sua vez podendo de ser de grande proporcionalidade, trazendo com eles vantagens e desvantagens na luta, por segregação, favorecendo assim o deslocamento e distanciamento dos grupos, possibilitando o surgimento de sujeitos com identidades distintas.

Segundo Stuart Hall, a identidade está sendo extensamente discutida na teoria social. Em essência, o argumento é o seguinte: as velhas identidades que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação de Ciências Sociais e Humanas (PPGCISH, pela UERN). E-mail: iratelmaperreira@bol.com.br

identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2006, p.7).

A identidade não é algo fixo, ela está sempre em mutação, dependendo das relações que os indivíduos estabelecem no processo de transformações que a sociedade, ao longo dos anos, onde cada indivíduo caracteriza-se por um certo arranjo de variáveis, dependendo das experiências adquiridas através dos diversos grupos sociais que convivem ou conviveram durante os processos históricos, sócias, econômicos e culturais na aquisição de uma nova identidade.

O presente artigo tem por finalidade dissertar sobre as diferentes identidades construídas, ao longo dos tempos, privilegiando as dimensões pessoal e social dos sujeitos, onde o pessoal coabita com a social, partindo do princípio com vários outros grupos, percebemos a contribuição da construção da identidade, através dos vários grupos que convive, desde a família, os amigos, a escola, no qual desempenham papéis diversificados e fundamentais na formação do sujeito. Nesse contexto há um intercâmbio relacional, fazendo esse sujeito tomar consciência de sua unicidade e subjetividade.

Pessoas e grupos sociais vivem processos históricos em que se entrelaçam o “ser” herdado e o “vir a ser” em construção. Nascemos “sendo” e ao mesmo tempo “somos o que nos tornamos e salvo exceção, nos tornamos o que a cultura permite que venhamos a nos tornar”. Não só a cultura, mas as circunstâncias de vida, a classe social, a biografia, os dons e a criatividade de cada um, contribuem para a composição da identidade.

As discussões que envolvem identidade e sujeitos primam pelas discussões de seu papel na sociedade. Tanto filósofos, sociólogos e historiadores desenvolvem pesquisas que abordam o indivíduo e as relações sociais, à procura de respostas para ação no contexto de suas práticas sociais. Esta subjetividade está em constante construção; a formação da identidade depende de diversos fatores externos ao homem que entram em contato com ele por meio da experiência e também das máscaras que cada um utiliza na interpretação dos papéis que representamos ao longo de nossa existência.

Identidade social é a posição da pessoa, em relação à posição dos demais dentro da sociedade, contribuindo para compreender as transformações sociais, culturais e territoriais ocorridas no processo de formação dos indivíduos. As discussões que envolvem identidade e diferença estão hoje no centro da teoria social e da prática política. Somos geneticamente predispostos à vida social, seja através do núcleo familiar, escolar, religioso ou de qualquer outro grupo institucional.

Considerando essas indagações, discussões e proposições, o texto estrutura-se da seguinte forma: a identidade dos sujeitos, identidade dos sujeitos e suas práticas sociais e os sujeitos e a busca de suas identidades, caracterizando o sujeito como não tendo uma identidade que está em constante transformação a partir das relações que estabelecem com os diferentes grupos sociais que adquirem e trocam suas experiências.

1 Identidades e sujeitos

Ao analisar como as identidades são construídas, privilegiando as dimensões pessoal e social dos sujeitos, onde a pessoal coabita com a social, partindo do princípio com vários outros grupos, percebemos a contribuição da construção da identidade, através dos vários grupos que convive, desde a família, os amigos, a escola, no qual desempenham papéis diversificados e fundamentais na formação do sujeito. Nesse contexto há um intercâmbio relacional, fazendo esse sujeito tomar consciência de sua unicidade e subjetividade.

Silva (2000, p. 73) quando em seu ensaio, busca definir identidade como simplesmente aquilo que se é, “sou brasileiro”, “sou negro”, etc. Para ele a identidade assim concebida parece ser uma positividade (“aquilo que sou”), uma característica independente, um “fato” autônomo. Nessa perspectiva, a identidade só tem como referência a si própria: ela é autocontida e autossuficiente.

Somos constrangidos por um modo específico de subjetividades e pela gama de possibilidades que a identidade é moldada através da cultura, podendo dar sentido a essas subjetividades, no fornecimento das diferentes variações de representações, através das relações sociais como argumenta Jonathan Rutherford:

[...] a identidade marca o encontro de nosso passado as relações sociais, culturais e econômicas nas quais vivemos agora [...] a identidade é a intersecção de nossas vidas cotidianas com as relações econômicas e políticas de subordinação e dominação (RUTHERFORD, 1990, p. 19-20).

A ênfase dada na representação e sistemas simbólicos, que fornecem novas formas de conceituar a identidade, sugeridas na construção da identidade, em que Bourdieu (1989, p. 112) a caracteriza como “a procura dos critérios de identidade regional ou étnica, não deve fazer esquecer que, na prática social, esses critérios (língua, dialeto ou o sotaque) são objetos de representações materiais, quer dizer, de atos de percepções e de apropriação de conhecimento e reconhecimento”.

Silva (2008, p. 19), em suas discussões acerca das novas formas de dar sentido à experiência das divisões e desigualdades sociais e aos meios pelos quais alguns grupos são excluídos estigmatizados, onde as identidades são contestadas, sugere a emergência de novas posições e de novas identidades, produzidas, por exemplo, em

circunstâncias econômicas e sociais cambiantes.

Segundo Hall (2006), a identidade é objeto da interação entre o indivíduo e a sociedade e que o sujeito tem sua essência interior, no entanto é a partir da relação com diversos mundos culturais que sua identidade se estabelece. O autor contempla a identidade do sujeito em três concepções distintas para a reflexão acerca de um novo modelo de identidade através da articulação do sujeito do iluminismo, o sujeito sociológico e o sujeito pós-moderno. O sujeito do iluminismo galgava-se no tradicionalismo, o sujeito sociológico era reconhecido como resultado da interação das relações sociais e de seu habitat e o sujeito pós-moderno conceptual da mobilidade, imprevisibilidade e insegurança da contemporaneidade, fazendo a seguinte afirmação acerca da identidade sociológica:

A identidade, nessa concepção sociológica, preenche o espaço entre o “interior” e o “exterior” – ente o mundo pessoal e o mundo público. O fato e projetamos a “nós próprios” nessas identidades culturais, ao mesmo tempo que internalizamos seus significados e valores, tornando-os “parte de nós”, contribui para alinhar nossos sentimentos subjetivos com os lugares objetivos que ocupamos no mundo social e cultural (HALL, 2006, p. 10-12).

A identidade pessoal, para alguns filósofos, é conceituada a partir da continuidade da consciência. Eles consideram que a mente dos indivíduos é uma tábua rasa, que só começaria a adquirir conhecimentos a partir das experiências vivenciadas. Para eles os homens nascem privados de ideias inatas, e o conhecimento é determinado única e exclusivamente pelo método empírico.

A eficácia produtiva dos enunciados performativos ligados à identidade depende de sua incessante representação. Em síntese, com base na perspectiva do discurso de identidade e diferença Silva (2008) afirma que:

A identidade não é fixa, estável, coerente, unificada, permanente. A identidade tão pouco é homogênea, definitiva, acabada, idêntica, transcendental. A identidade é uma construção, um efeito, um processo de produção, uma relação, um ato performativo. A identidade é instável, contraditória, fragmentada, inconsistente, inacabada (SILVA, 2008, p. 97).

Um ponto que Woodward (2000, p. 50) ressalta é sobre a questão da construção negativa da diferença, originada da exclusão ou marginalização de indivíduos considerados como “outros”. Ressalta também que a diferença pode ser concebida como princípio da “diversidade, heterogeneidade e hibridismo”, sendo vista como enriquecedora. Para a autora, a identidade está intimamente ligada à subjetividade que, por sua vez, sugere a compreensão sobre o nosso eu. Nesse sentido:

A subjetividade envolve nossos sentimentos e pensamentos mais pessoais. Entretanto, nós vivemos nossa subjetividade em um

contexto social no qual a linguagem e a cultura dão significado à experiência que temos de nós mesmos e no qual nós adotamos uma identidade (WOODWARD, 2000, p. 55).

A subjetividade está em constante construção; a formação da identidade depende de diversos fatores externos ao homem que entram em contato com ele por meio da experiência e também das máscaras que cada um utiliza na interpretação dos papéis que representamos ao longo de nossa existência. Ao entender o homem como um ser em constante construção, precisamos reconhecer que ele possui uma história, sendo necessário saber da dialética que o mesmo estabelece com o seu modo de pertencer a uma sociedade.

A identidade concebida como fenômeno histórico-social pode ser entendida como algo que se alterna, e existe de acordo com o contexto da vida dos sujeitos, levando em consideração a importância assumida pelos indivíduos ao sentirem-se pertencentes a algum grupo social. Neste sentido, os sujeitos, numa perspectiva sociocultural, onde são os atores sociais que, através de suas opiniões e comportamentos, promovem a possibilidade de análises e o lugar que ocupam na sociedade, focalizam suas práticas.

2 Identidades dos sujeitos e práticas sociais

Pessoas e grupos sociais vivem processos históricos em que se entrelaçam o “ser” herdado e o “vir a ser” em construção. Nascemos “sendo” e ao mesmo tempo “somos o que nos tornamos e salvo exceção, nos tornamos o que a cultura permite que venhamos a nos tornar”. Não só a cultura, mas as circunstâncias de vida, a classe social, a biografia, os dons e a criatividade de cada um, contribuem para a composição da identidade.

Quando o homem se defronta com um espaço, que ajudou a criar, cuja história conhece cuja memória é corriqueira, esse lugar cede espaço para uma não alienação, torna assim uma relação de formação de sujeitos que ensaia e improvisa sua própria identidade a todo e qualquer tempo. O homem é dotado de uma sensibilidade.

Sobre sujeitos, Castells (1999) faz a seguinte afirmação:

Sujeitos não são indivíduos, mesmo considerando que são constituídos a partir de indivíduos. São o ator social coletivo pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência. Nesse caso a construção da identidade consiste em um projeto de uma vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida, porém expandindo-se no sentido da transformação da sociedade como prolongamento desse projeto de identidade (CASTELLS, 1999, p.26).

Para Elias o convívio dos seres humanos em sociedade tem sempre, mesmo no caos, na desintegração, na maior desordem social, uma forma absolutamente

determinada. Os seres humanos, em virtude de sua independência fundamental uns com os outros agrupam-se sempre na forma de figurações específicas (ELIAS 2006, p. 26).

Viveiros, em suas discussões sobre a humanidade, afirma que “a humanidade enquanto entidade ontologicamente única (à condição humana) é composta não mais de indivíduos, mas de sujeitos que são simultaneamente criadores e criaturas do mundo das regras” (VIVEIROS, 2002, p. 1-2). A sociedade é composta de indivíduos dotados de objetividades, tendo ideologias distintas, adquiridas nos coletivos que dissolvem práticas de componentes, podendo ser humanas e não humanas.

A consciência coletiva dos indivíduos associada as suas ações de cunho, seja comunicativo ou estruturalista da sociedade, tornam-se essenciais na sociabilidade dos sujeitos, oscilando suas subjetividades nas representações da transnacionalização das identidades. Os indivíduos são possuidores de concepções e intencionalidades, que a consciência procura sua própria essência, ao tentar procurar explicar sua atuação enquanto seres coletivizados.

Existem várias formas de adquirir uma identidade social, podendo ser adquiridas através dos bens materiais, da capacidade de ser eficiente, podendo ser atribuída e adquirida.

Atribuída, quando não se pode fugir dela e adquirida quando é conseguida pelo próprio esforço, com vontade, trabalho, inteligência e talento.

Para Certeau (1982, p. 55), o discurso histórico explicita uma identidade social, não como “dada” ou estável, mas enquanto se diferencia de uma época anterior ou de uma outra sociedade. Ele supõe a ruptura que transforma uma tradição em um objeto passado, da mesma forma que a história do “Antigo Regime” supõe a Revolução. Mas essa relação com a origem, próxima ou longínqua, da qual uma sociedade se separa sem poder eliminá-la é analisada pelo historiador, que faz dela o lugar da sua ciência.

O passado se articula com as experiências vividas dos indivíduos, mesmo tendo que transportar resquícios de diferentes gerações, que determina sua história dando autonomia, em sua forma de pensar, fazendo-o ser possuidor de uma certa independência ao participar dos vários grupo sociais, na sua formação em seu desenvolvimento humano, social, cultural e econômico, possibilitando-o assumir seu lugar na sociedade, que o representa e o legitima, como não produtor de uma identidade, que pode ser transformada constantemente, de acordo com os processos históricos. Viveiros (2002) questiona: a sociedade é a massa das interações e representações dos indivíduos que a compõem, ou ela é sua condição supra individual, e como tal, um nível específico da realidade? (2002, p. 5).

A prática social é, assim, uma apropriação espacial de lógicas abstratas. Nesta construção epistemológica, Bourdieu encontra uma solução para embutir a ação como estrutura “motivadora” e produto cultural da sociedade, diferenciada por

gêneros, classes e povos (Bourdieu, 2000, p. 134, orig. 1989). É perceptível o mundo social, ao observarmos as práticas sociais construídas e desconstruídas pelos sujeitos nas reflexões da história da humanidade.

Pierre Bourdieu propõe na sua “teoria da prática” uma sociedade compreendida como “conjunto de formas de práticas” e destaca a atividade humana baseada num “repertório de regras e eventos” com um “programa de discursos e ações”, diferenciando assim um espaço virtual e abstrato (habitual) de um espaço prático (1976, orig.1972, p. 141).

As práticas sociais dos sujeitos se efetuam na participação ativa dos indivíduos que se sujeitam a normas, valores, atitudes e crenças na aquisição de uma identidade que permite o surgimento de novas práticas, possibilitando experiências que sejam trocadas e repassadas para gerações que permitirão novas identidades, onde a existência humanística exerce experiências vividas ao longo da história.

Segundo Elias, [...] os seres humanos, diferentemente de muitos outros seres vivos sociais não possuem uma regulação nativa dos afetos e pulsões, eles não podem prescindir da mobilização de sua disposição natural rumo à auto regulação mediante o aprendizado pessoal dos controles dos afetos e pulsões, no sentido de um modelo de civilização específico da sociedade, a fim de que possam conviver consigo mesmo e com os outros seres humanos (2006, p.21).

Castells (1999) entende por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, o(s) qual(is) prevalece(m) sobre outras fontes de significados. Para um determinado indivíduo ou ainda um ator coletivo, pode haver identidades múltiplas. A construção social da identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder: identidade legitimada, identidade de resistência e identidade de projeto (p. 22-24).

Quanto à contribuição da cultura na construção da identidade dos sujeitos, faz-se necessário lembrar que a unicidade de uma história e de uma cultura compartilhadas nos grupos, podem ser representadas como fator de relevante importância no surgimento de uma nova identidade. Uma outra reflexão é que a concepção de identidade cultural é aquela que ele a vê como uma questão tanto de “tornar-se” quanto de “ser”. Tornar-se e ser aquilo que deseja como ator da sociedade que deseja ajudar a formar ou transformar.

3 Os sujeitos e a busca de suas identidades

Ao longo dos anos, o sujeito tem sido alvo de discussões que primam pelas discussões de seu papel na sociedade. Tanto filósofos, sociólogos e historiadores desenvolvem pesquisas que abordam o indivíduo e as relações sociais, à procura de respostas para ação no contexto de suas práticas sociais.

Para Elias cada pessoa singular está realmente presa; está presa por viver em permanente dependência funcional de outras; ela é um elo nas cadeias que ligam outras pessoas, assim como todas as demais, direta ou indiretamente, são elos nas cadeias que a prendem... São mais elásticas, mais variáveis, mais mutáveis, porém menos reais e decerto não menos fortes. E é a essa rede de funções que as pessoas desempenham umas em relação às outras, a ela e nada mais, que chamamos de “sociedade” (1994, p.23).

Há uma passagem de Karel Kosik sobre motivação, que faz a seguinte afirmação sobre sujeitos:

O sujeito (o indivíduo, a consciência individual, o espírito, a coletividade) deve andar em peregrinação pelo mundo para conhecer a si mesmo. O conhecimento do sujeito só é possível na base da atividade do próprio sujeito sobre o mundo; o sujeito só conhece o mundo na proporção em que nele intervém ativamente, e só conhece a si mediante uma ativa transformação do mundo. O conhecimento de quem é o sujeito significa conhecimento da atividade do próprio sujeito no mundo. O mundo percorrido pelo sujeito é diferente, é um mundo mudado, pois a simples peregrinação do sujeito pelo mundo modificou o próprio mundo, nele deixou as suas marcas (1969, p. 165-166).

Certeau (1982, p. 55) em suas observações sobre a origem da identidade por diferenciação, ele articula a prática de uma nova compreensão do passado e destaca que a história tem como função exprimir a posição de uma geração com respeito às precedentes, dizendo: "Eu sou outra coisa além daquilo que quero, e sou determinado por aquilo que denego". A história atesta uma autonomia e uma dependência cujas proporções variam segundo os meios sociais e as situações políticas que presidem à sua elaboração.

O sujeito é constantemente transformado por seu universo exterior, através de um contínuo diálogo cultural e as identidades que esse mundo possibilita tais mudanças. Ele como sujeito, muitas vezes é composto não de uma única, mas de discrepantes identidades, contrárias e não resolvidas, através da qual adquirimos uma outra identidade, por vezes provisória, mutante e de uma série de totalidade.

Hall (2006, p. 13) discorre em suas concepções, que o sujeito assume uma identidade que não são unificadas ao redor de um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias empurradas em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentirmos que temos uma identidade desde o nascimento até a morte é apenas por que construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora narrativa do eu. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia.

Para Bourdieu (1996, p. 77) o mundo social, que tende a identificar a normalidade com a identidade entendida como constância de si mesmo de um ser

responsável, isto é, previsível ou, pelo menos, inteligível, como uma história bem construída (para oposição a história contada por um idiota), propõe e dispõe todos os tipos de instituições de totalização e de unificação do eu.

Essa totalização e unificação do eu pode ser atribuída ao mundo globalizado, favorecendo a mutação dos indivíduos, na busca contínua de uma identidade, imbuída de influências culturais, econômicas e políticas de seus sujeitos, que modificará suas estruturas objetivas a partir da construção da subjetividade dos atores inseridos, nesse contexto através das disposições de estudos reflexivos e teóricos.

Durkheim (1999, p.28), retrata que “é preciso, portanto considerar os fenômenos sociais em si mesmos, separados dos sujeitos conscientes que os concebem; é preciso estudá-los de fora, como coisas exteriores, pois é nessa qualidade que eles se apresentam a nós”. O autor afirma que as estruturas sociais estão a priori, independentes da ação do sujeito, visto que a sociedade é regulada como um imenso corpo social no qual cada um desempenha uma função específica de forma isolada e individual. Realiza o sujeito de forma autônoma e alheia ao universo que a compõe, portanto, contempla o indivíduo como fruto passivo da sociedade.

Diante da dualidade entre sujeito e sociedade, podemos perceber que os indivíduos no mundo pós-moderno não existem. As mudanças que passamos ao longo da existência são decorrentes da ligação do homem e a sociedade, do pluralismo e não da individualidade como em uma grande teia isoladamente e de forma única. As transformações ocorridas ao longo da existência da humanidade são frutos das ações homens em sociedade. Em meio a essas reflexões há o reconhecimento do sujeito como versátil e inconstante, inseparável da e sociedade, na qual assume inúmeros papéis de acordo com os costumes do seu meio.

O conceito de civilidade nos remete aos estudos de Elias (1994, p. 55) nos quais as relações sociais são responsáveis pela civilidade do indivíduo e que o processo civilizatório não deve ser compreendido como algo criado por indivíduos isolados, mas em um processo realizado conjuntamente pelos indivíduos e sociedade. A globalização neste sentido desponta como um processo de reestruturação das relações de trabalho e das relações sociais que são institucionalizadas pela interação do indivíduo e a sociedade.

O sujeito e a sociedade trabalham com a singularidade e a pluralidade, não havendo sujeitos sem sociedade em que a noção de sujeitos e sociedade são simultâneas, onde as coisas acontecem na casualidade. O sujeito institui o saber e o poder, ele não é produto e sim produtor, na troca de relações entre poder e sujeitos.

O sujeito é atravessado pelos regimes de saber e poder, onde os agrupamentos sociais não têm necessariamente estratégias de regras que queremos dar a sociedade, isso por haver relação entre dominação e subordinação entre os indivíduos que fazem parte dos diferentes grupos que contribuem para sua identidade.

Considerações finais

O sujeito no mundo contemporâneo surge como um ser efêmero, mutável em meio às transformações. A insegurança e a falta de estabilidade permeiam a essência dos indivíduos, imbuído de concepções históricas e culturais, onde não há espaço para modelos preconcebidos e estereotipados que ao sujeito fragmentado, descentrado e instável.

Diante deste cenário observamos que a insegurança e a incerteza do mundo pós-moderno, podem ser consideradas irrelevantes as experiências passadas na construção de identidade do sujeito. A história, a cultura que divide a humanidade antes e depois da globalização, segundo algumas reflexões de alguns autores, pretende direcionar compreensões acerca das transformações que ocorreram no surgimento de novas identidades, enquanto estávamos ocupados em meio aos avanços da sociedade contemporânea. Enfim, essas e outras indagações são inquietações que poderão ser estudadas, pesquisadas em outros momentos, que seja propícia a pesquisa sobre as transformações dos sujeitos no surgimento de novas identidades.

Referências bibliográficas

- BOURDIEU, P. *Razões práticas: Sobre a teoria da razão*. Tradução: Mariza Correa - Campinas, SP: Papyrus. 1996.
- CASTELLS, M. *O poder da identidade*. Trad. Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1942/1999.
- CERTEAU, M. *A escrita da história*. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.
- DURKHEIM, É. *As regras do método sociológico*. Trad. Paulo Neves 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIAS, N. *Estado, processo, opinião pública*. Trad. Sérgio Benevides. Rio de Janeiro Jorge Zahar, 2006.
- _____. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP & A, 2002/2006.
- KOSIK, K. *Dialética do concreto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- MOLINA, M. C. G. *A construção de identidade do sujeito mediante as transformações da globalização*. In: Revista Científica do ITPAC, Araguaína, v.7, n.2, 6, abr/2014.
- MONTEIRO, E. S. *A construção da identidade no contexto sociocultural dos sujeitos*. Itabaiana: Gepiadde, Ano 5, Volume 10 | jul.-dez/2011.
- SILVA FILHO, J. B. *História do negro no Brasil*. In: População negra e educação escolar. In: OLIVEIRA, Iolanda; SISS Ahyas (orgs.). Cadernos Penesb nº. 7; Rio de Janeiro/Niterói – Quartet/EdUFF, 2006.

SILVA, N. V. *Morenidade: modo de usar*. In: Caderno Cândido Mendes. Estudos Afro-Asiáticos 30,1996.

_____. *Uma nota sobre “raça social” no Brasil*. In: Caderno Cândido Mendes. Estudos Afro-asiáticos, 26, 1995, p. 67-80.

SILVA, T. T.; HALL, S, WOODWARD, K. (Orgs.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 8. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

Submissão: 24.09.2016 / Aceite: 30.10.2016

A religião como contraponto à Natureza e ao mundo da sensibilidade em Ludwig Feuerbach

Religion as a counterpoint to Ludwig Feuerbach's Nature and world of sensitivity

JOÃO BATISTA MULATO SANTOS¹

Resumo: O presente artigo tem como meta expor e analisar como a relação não recíproca entre o homem e a natureza faz por surgir a religião na vida humana partindo da perspectiva do filósofo alemão Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872). Para tanto, usar-se-á como referências principais suas obras *A Essência do Cristianismo* (1841), *Princípios da Filosofia do Futuro e Outros Escritos* (1842) e *Preleções sobre a Essência da Religião* (1851). Ao longo do texto será exposto o conceito de natureza em Feuerbach, a necessidade humana de personificação dos elementos sensíveis presentes no mundo material e como surgem os deuses na vida dos homens. Desta forma, articular-se-á as ideias sobre a autonomia e primazia da natureza frente as religiões, tanto as da natureza como da moralidade, isto é, a cristã. Por fim, concluir-se-á demonstrando que sem o mundo da matéria, seus pressupostos sensíveis e as suas necessidades não seria possível a existência da religião ou qualquer outro tipo de crença mística entre os seres humanos.

Palavras-chave: Feuerbach. Natureza. Religião.

Abstract: This work aims to expose and analyze how the non-reciprocal relationship between man and nature does arise for religion in human life starting from the German philosopher Ludwig Andreas Feuerbach perspective (1804-1872). For this purpose it will be used as main references his work *The Essence of Christianity* (1841), *Future Philosophy Principles and Other Writings* (1842) and *Lectures on the Essence of Religion* (1851). Throughout the text will be exposed the concept of nature in Feuerbach, the human need for personification of sensitive elements present in the material world and how the gods arise in the lives of men. In this way, it will articulate the ideas of autonomy and primacy of opposite nature religions, both of nature and morality, that is, Christian. Finally, it will be complete without demonstrating that the world of matter, your sensitive assumptions and their needs would not be possible the existence of religion or any other kind of mystical belief among humans.

Keywords: Feuerbach. Nature. Religion.

Introdução

Em Feuerbach, o homem existe na natureza e somente através dela, uma vez que seu próprio corpo também é natureza, existindo assim uma total independência e autonomia daquela frente ao homem. A natureza, para Feuerbach, possui um primado ante o espírito, mas o que acaba acontecendo na religião é justamente o contrário, isto é, a natureza como vista pela religião é dependente de seres espirituais que estão acima dela, isto é, os deuses. No cristianismo, por exemplo, ela é produto de

¹ É Mestre e Graduado em Filosofia pela UFC (Universidade Federal do Ceará). E-mail: m.i.n.joao.batista@gmail.com

uma vontade subjetiva, quando não é ela própria o ser divino personificado com atributos humanos como ocorrem nas religiões da natureza. Contrariando este ponto de vista cito:

A natureza não pode ter sido deduzida do espírito, já que ela possui uma qualidade completamente diferente dele; mas o espírito pode ser deduzido dela e esclarecido por ela, uma vez que o homem, como criação da natureza, é a identidade de todas as oposições, isto é, a unidade do espiritual com o natural (CHAGAS, 2009, p.42).

Neste caso, a crença na natureza enquanto ser divino surge ainda nos primórdios da humanidade através do sentimento de dependência que determina nos homens as noções de morte e de vida, obrigando-os psicologicamente a glorificar e a sacralizar aquilo que lhes é mais vital. A partir de seus fenômenos naturais mais aterrorizantes, a natureza grava neles as impressões mais terríveis e os lembra de sua finitude. Desta maneira, o sentimento de dependência tem sua origem no objeto pelo qual o homem se sente dependente para existir, ou seja, a própria natureza, já que o homem existe apenas no meio material possibilitado por ela, ou melhor, ela essencialmente é esse meio.

Logo, somente a partir dessa relação direta e imediata com a natureza é que o homem toma consciência de si mesmo, ou seja, a consciência dos homens surge a partir de seu relacionamento com o meio material onde vivem. Ainda neste sentido podemos notar a influência que o filósofo exerceu sobre o pensamento materialista de Karl Marx. Este, no entanto, contrariamente a Feuerbach², que se debruça primeiramente em seu materialismo, sobre as questões relativas à natureza, Marx se concentra nas questões sociais quando afirma que não é a consciência dos homens que determina o seu ser; mas, ao contrário, é o seu ser social que determina a sua consciência. Podemos assim considerar que os objetos de estudo de cada autor são distintos, mas o sentido inicial desse estudo se equivale pelo menos essencialmente.

Contudo, ao conceituar a natureza o filósofo não pretende cair na idolatria e nos exageros da religião que torna os objetos dos quais dependemos para sobreviver em verdadeiros entes absolutos que passam a existir como formas de vida alheias à nossa essência e que ainda possibilitam nossa existência para além desta vida. Pelo contrário, Feuerbach aceita a própria limitação e finitude humana como algo próprio da natureza: “(...) sei que sou um ser finito, mortal, que um dia não mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com esta idéia” (FEUERBACH, 1989, p. 38).

Logo, pode ser notado que a filosofia feuerbachiana, exatamente por ser materialista³, considera a natureza como algo de fundamental importância para

² No final da vida Feuerbach se dedicou a questões de cunho político ao se associar ao partido comunista.

³Materialista é a corrente filosófica à qual pertenceu Feuerbach e que afirma que antes da matéria não

compreendermos o homem e sua relação com Deus. Em Feuerbach, o conceito de natureza está sempre presente em sua filosofia, pois é a partir deste conceito que podemos melhor compreender a relação intersubjetiva Eu-Tu como ele bem explica em *A Essência do Cristianismo*.

(...) O homem pode exercer a função de gênero do pensar, do falar (porque pensar e falar são legítimas funções de gênero) sem necessidade de um outro. O homem é para si ao mesmo tempo eu e tu; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero a sua essência, não somente a sua individualidade é para ele objeto (FEUERBACH, 1988, p. 35-36).

Falar sobre a relação do homem com a natureza é atingir o centro da filosofia feuerbachiana, isto é, o autor é categórico ao afirmar que se não fosse a relação do homem com a natureza não existiria religião. Sendo essa relação homem-natureza uma relação não recíproca, ou seja, o homem se relaciona com algo que, diferente dele, não possui sentimentos, não pensa, não ama, e por isso mesmo não retribui o que ele almeja ou necessita. Portanto, essa relação não recíproca se apresenta como um fator fundamental para a existência da religião.

Devido ao fato de sua filosofia não ser um sistema organizado, assim como a de Hegel, e também não sendo esta uma de suas pretensões, Feuerbach, ao expor seus argumentos sobre a natureza os apresenta de maneira fragmentada e aforística ao longo de todas as suas obras.

[...] o conceito de natureza de Feuerbach foi desdobrado, em sua obra, na verdade apenas de maneira fragmentada, mas ele está, apenas no centro de sua filosofia. O desenvolvimento e transformação desse conceito perpassam, de certa maneira, como fio condutor à totalidade da obra de Feuerbach [...] (CHAGAS, 2009, p. 37).

A grande crítica que Feuerbach desenvolve a respeito do cristianismo é exatamente sobre a relação deste com a natureza. A natureza tal como é apresentada pela religião cristã coloca o mundo material, natural, apenas como um objeto de criação de uma inteligência divina e a desconsidera como ente portadora de significativa importância. Isto é, o que o filósofo observa é que o cristianismo pode ser basicamente considerado como a religião da moralidade cujas preocupações se concentram no homem e sua ação prática no mundo, ou seja, a moral, deixando, desta forma, a natureza de fora, pois a descreve apenas como objeto de criação

existia absolutamente nada, ou seja, a matéria se originou por razões e condições devidas única e exclusivamente à natureza, ou seja, à própria matéria se contrapondo assim a correntes filosóficas como o idealismo. Este termo foi usado pela primeira vez por Robert Boyle em sua obra de 1674 intitulada *The Kxcellence and Grounds of the Mechanical Philosophy* (cf. EtJCKKN, *Geistige Slrórmungen der Gegenwart*, 5a ed., 1916, p. 168). Esse termo designa, em geral, toda doutrina que atribua causalidade apenas à matéria.

surgida a partir de uma mera vontade, de um simples querer “(...) porque o cristianismo é idealismo, estabelecendo no alto um deus ou espírito que cria o mundo através do seu mero pensar e querer” (FEUERBACH, 1988, p.25).

Após a publicação de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach sofreu inúmeras críticas por não ter colocado a natureza como elemento significativo para a religião cristã, começando sua principal obra com a essência do homem. Para seus críticos, o filósofo acabou divinizando o homem com seu sentimento de dependência da natureza e desconsiderou a origem humana, fazendo-o um ser que nada sucede, como algo surgido do nada.

Meu ponto de vista ou doutrina expressa em *A Essência do Cristianismo*, ou melhor: minha doutrina como eu a expressei e pude expressar nessa obra de acordo com seu objeto tem uma grande falha e por isso deu ocasião aos mais tolos mal-entendidos. Por ter eu desconsiderado a natureza no cristianismo, fiel ao meu objeto, por ter eu ignorado a natureza, porque o próprio cristianismo a ignorou (...) por ter tratado em *A Essência do Cristianismo* somente da essência do homem iniciando minha obra imediatamente com ela exatamente porque o cristianismo não adora o sol, a lua, as estrelas, o fogo, a terra e o ar, mas as forças que fundamentam o ser humano em contraste com a natureza: vontade, inteligência, consciência como essência e poderes divinos, por isso julgou-se que eu tenha deixado que a essência humana surgisse do nada, fazendo dela um ser que nada pressupõe, e que contradissesse esta minha suposta divinização do homem com seu imediato sentimento de dependência [...] (FEUERBACH, 1989, p. 25-26).

Em *Preleções sobre a Essência da Religião*, escritas entre 1848 e 1849, mas publicadas somente em 1851 a pedido de alguns alunos de Heidelberg, Feuerbach descreve melhor a natureza ao longo de trinta preleções. Diferentemente do que ocorreu em *A Essência do Cristianismo*, as preleções abordam o tema religioso de forma mais ampla, retrata não apenas a religião cristã, mas também as outras religiões. A perspectiva subjetiva e psicológica é evidente quando o filósofo analisa a relação do homem com a natureza.

Odeio o idealismo que arranca do homem a natureza; não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua beneficentemente não somente sobre meu pulmão mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos mas também meu espírito e meu coração e não creio, como cristão, estar esta dependência em contradição com minha essência e por isso não espero nenhuma redenção, nenhuma libertação desta contradição. Igualmente sei que sou um ser finito, mortal, que um dia não mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com esta idéia (FEUERBACH, p.

27).

A importância que Feuerbach atribui à natureza é de total relevância à sua filosofia, uma vez que o filósofo se enquadra na corrente filosófica materialista. Podemos compreender o materialismo como a corrente filosófica que afirma que nada antecede à matéria a não ser ela mesma. O materialismo, desta forma, se distingue do idealismo, teísmo, deísmo ou qualquer outra doutrina que estabeleça a matéria, isto é, a natureza como produto de qualquer tipo de inteligência divina, ideia ou algo que a anteceda. Isto é, para Feuerbach a natureza material possui uma primazia ante o espírito, e o filósofo sentencia negativamente qualquer forma de pensamento que se contraponha a essa sequência: natureza – espírito humano, chamando assim aqueles filósofos que colocam a natureza como resultado de uma ideia, assim como fizeram alguns filósofos especulativos, em especial Hegel.

Mas é importante destacar que o materialismo feuerbachiano admite a possibilidade de certo nível de abstração, mas apenas na medida onde se dá a unidade entre os indivíduos, isto é, na ideia de gênero que unifica todos os indivíduos. A partir dela é que o sujeito toma consciência de si enquanto indivíduo portador de identidade própria e de um ser presente em um mundo, na natureza, ou seja, no mundo material.

Feuerbach compreende a natureza como uma totalidade, uma unidade orgânica, uma harmonia de causas e efeitos, pois é a partir dela que surgem animais, plantas, criaturas e fenômenos responsáveis até pela ideia de natureza humana. Estabelecer essa ordem ao avesso é um contrassenso, uma quimera que se reduz ao reino da especulação e da fantasia.

A natureza em Feuerbach se contrapõe à ideia que é estabelecida pelas religiões principalmente no que diz respeito ao seu princípio. A natureza não surgiu, não aconteceu, não teve um início e muito menos terá um fim. Podemos compreender que estabelecer uma relação de causa e efeito, levada ao extremo, isto é, dar uma origem e um fim à natureza consiste em descrever a primazia da ideia frente à matéria, mas como Feuerbach estabelece o contrário, isto é, a natureza, o mundo material é que faz por surgir a ideia. Então a natureza não tem um início e conseqüentemente não terá um fim. Neste sentido:

A natureza não tem princípio nem fim. Tudo nela está em transformação, tudo é relativo, tudo é ao mesmo tempo causa e efeito, tudo é geral e particular; ela não acaba num ápice monárquico; é uma república. Quem está habituado somente com o regime monárquico não pode certamente imaginar um Estado, uma comunidade de homens sem Deus que desde criança está habituado com essa concepção. Mas a natureza não é menos concebível sem Deus, um ser extra e sobre natural, que o Estado ou o povo sem um ídolo monárquico que é exterior acima do povo (FEUERBACH, 1989, p.89).

Desta forma, ao estabelecer um princípio à natureza o que na verdade o homem teísta ou deísta faz é fundamentar algo a partir dele próprio, estabelecendo um princípio que parte de si mesmo para então chegar à natureza. Isto é algo absolutamente compreensível, pois o homem parte daquilo que lhe está mais próximo para concluir aquilo que está mais longe. No entanto, quando não consegue perceber que a relação é contrária, comete um erro, ou seja, o homem deísta ou teísta não percebe que se fundamenta nele próprio, em sua própria consciência genérica, no seu próprio corpo para compreender e explicar o mundo, a natureza que lhe está distante. Feuerbach, atento a esta relação, assim afirma:

O homem parte do que lhe é mais próximo, presente, e conclui daí o distante, isto faz o deísta e o ateu. A diferença entre o ateísmo ou naturalismo (da doutrina em geral que compreende a natureza por si mesma ou por um princípio natural) e o deísmo (ou a doutrina que deriva a natureza de um ser heterogêneo, estranho, diverso da natureza) é apenas que o deísta parte do homem e daí vai para a natureza, concluindo-a, mas o ateu ou naturalista parte da natureza e só chega ao homem através dela. O ateu trilha o caminho natural, o teísta trilha o não natural (FEUERBACH, 1989, p. 129).

Para Feuerbach, o homem ateu ou naturalista, assim como ele observou, permite que a essência da natureza venha primeiro, antes do espírito humano. O homem deísta, no entanto, transforma o fim em princípio, isto é, o deísta coloca o posterior no lugar do anterior, estabelecendo assim uma ordem inversa.

Ele (o homem deísta) não considera primeiro a essência da natureza que age inconscientemente, mas sim o ser consciente, humano, artístico, daí comete ele uma incomensurável inversão, pois, ao invés de deixar surgir o consciente do inconsciente, faz surgir o inconsciente do consciente (FEUERBACH, 1989, p. 14).

Portanto, podemos notar que, para o homem, a natureza ou o mundo lhe parece ser apenas uma habitação, um simples objeto mecânico como um relógio, por exemplo, que foi criado com uma serventia para o homem por um criador, um artífice que se assemelha a ele mesmo. Podemos concluir que a religião vê a natureza de acordo com as obras humanas, subvertendo, assim, a relação natureza/homem.

Ao longo de suas preleções sobre a essência da religião, Feuerbach considera que o culto a Deus nada mais é do que o culto à natureza. Cita ele um trecho da obra de Sêneca *Dos Benefícios*.

Tu dizes: todos os bons provêm da natureza. Mas não percebes que ao dizeres isso emprega apenas um outro nome para Deus? Que é a natureza senão Deus? Então, nada dizes, ó mais ingrato dentre os mortais, quando dizes que nada tens para agradecer a Deus, mas somente a natureza, pois não existe nem natureza sem Deus, nem Deus sem natureza, mas ambos são o mesmo (FEUERBACH, 1989, p.

261).

A adoração à natureza é bastante comum nas religiões mais primitivas, que são produto de uma cultura rudimentar onde o homem e a natureza estão em uma relação mais próxima, mais direta e, portanto, numa maior dependência deste por aquela. A natureza é para o homem o deus primitivo, sem dúvida é o objeto primeiro da religião. No entanto, ela não é objeto para a religião como natureza em si, mas um ser humano afetivo, um ser da fantasia do pensamento. O homem cultua a natureza, a mãe natureza, por ela ser a responsável pela sua subsistência, pois é ela que lhe oferece tudo aquilo que é responsável por seu existir no mundo. A natureza, desta forma, se mostra como uma entidade divina responsável pela existência do ser humano, pois o que seria dele se não fosse o ar que respira, os frutos que come e o sustenta, a água que sacia sua sede, ou seja, nesta perspectiva a natureza é o verdadeiro Deus que dá origem e subsistência ao homem.

A religião da natureza se apropria da ideia de que o homem é um ser criado por ela, a adora, e a entende como sua criadora, não podendo ter sido criada, pois ela é causa de si mesma. A natureza, para o seu cultor, não é adorada apenas como o ser responsável por sua subsistência imediata, ou seja, não é apenas pelo fato de ela garantir, através de alimento e abrigo, a sua vida que o homem cultor a adora, mas também pelo fato de ela ser o motivo pelo qual ele existe.

(...) ele adora e considera a natureza também como ser do qual ele surgiu originariamente e exatamente por isso como alfa e ômega do homem. Sendo pois a natureza adorada e entendida como ser criador do homem, não é ela própria considerada como criada, como produzida, porque o homem, como veremos mais adiante com mais detalhes, só ultrapassa os limites da natureza, só a deriva de um outro ser à medida que ele não consegue explicar sua essência na natureza (FEUERBACH, 1989, p. 76).

Portanto, nas religiões da natureza esta é o fundamento primeiro e imediato para o homem. Segundo Feuerbach, a natureza é para o homem, no estágio da religião natural, não só o ser primário prático, mas também o teórico do qual ele deriva. Neste sentido, como em toda a sua obra, o filósofo alemão cita um exemplo específico para fundamentar sua afirmação:

Assim os indígenas, por exemplo, consideram a terra como sua mãe comum. Acreditam pois que foram gerados em seu ventre e por isso se denominam metoktheniake, isto é, nascido da terra. (Heckewelder, Povos indígenas). Dentre os indígenas antigos, alguns consideravam o mar como a divindade principal e o chamavam-no Mamacha, isto é, sua mãe outros, como os collas, acreditavam até mesmo que seus ancestrais surgiram no grande pântano na ilha Titaca (FEUERBACH, 1989, p. 77).

A religião da natureza prova que o homem, através dos sentidos, adora de

imediatamente aquilo com que tem contato direto. A natureza é o primeiro objeto através dos sentidos, pois a primeira crença do homem é a crença na verdade dos sentidos. Desta forma, Feuerbach afirma que a crença na verdade dos sentidos é uma “uma crença que não contradiz os sentidos como a crença teísta e cristã”. (FEUERBACH, 1989, p.79). O Deus cristão ou qualquer outra forma de teísmo expressa algo incerto, algo que pode ser qualquer coisa, mas que por não ter como fundamento direto a natureza encontra-se apenas no campo da indeterminação.

Os primeiros deuses cultuados e adorados pelo homem na religião são, sem dúvida, a religião da natureza cujos objetos sagrados são determinados, e exatamente por isso os primeiros deuses adorados são objetos fornecidos pelos sentidos. Feuerbach expõe sua teoria como habitualmente faz através de um exemplo histórico:

César diz da religião dos alemães: “Só adoram os seres que vêem e aos quais atribuem benefícios evidentes”. Essa tão criticada frase de César vale para as religiões da natureza. O homem originariamente só acredita na existência daquilo que sua vivência documenta através de efeitos e sintomas sensíveis, perceptíveis (FEUERBACH, 1989, p. 79).

Feuerbach não se limita às religiões da natureza em relação à divinização dos sentidos. Ele ainda acrescenta e analisa a religião cristã em seu início:

Os primeiros evangelhos, os primeiros e mais verídicos, os documentos religiosos do homem não-deturpados por nenhum engodo sacerdotal são seus sentidos. Ou melhor, seus sentidos são, eles próprios, seus primeiros deuses, porque a crença em deuses exteriores, sensíveis, só depende da crença, na verdade e na divindade dos sentidos; nos deuses que são seres sensíveis, o homem apenas endeuza seus sentidos (FEUERBACH, 1989, p. 79).

Após definir, reconhecer e justificar a religião da natureza, Feuerbach, inevitavelmente tem de expor as objeções consequentes de sua análise. Se o filósofo se considera um ateu, descrente, materialista, e faz uma abordagem crítica à religião, então ao expor a religião da natureza como fundamento primeiro e imediato do homem, ele não se contradiz? Na verdade, o que o filósofo ateu faz é semelhante ao que os filósofos por ele criticados, como Espinosa, Agostinho, Leibniz, dentre outros, fizeram. Para um leitor atento, Feuerbach apenas troca um deus por outro. Esse tipo de dúvida, inevitável por sinal, é exposta e explicada pelo autor:

A natureza não é para mim de modo algum uma entidade originária só porque a religião da natureza assim a encara e adora, mas ao contrário, por ser ela algo original, imediato, deduzo que também deveria aparecer como tal ao sentido original, imediato dos povos, logo semelhante à natureza. Ou então: o fato de os homens terem adorado a natureza como deus não é para mim de modo algum uma prova para a verdade do sentido que se esconde por trás desse fato,

mas encontro nele a constatação da impressão que a natureza causa em mim como um ser sensível, encontro nele a constatação dos motivos que me determinam, enquanto ser intelectual, filósofo e cultural a atribuir à natureza, se não a mesma importância que lhe atribui a religião natural (porque eu não endeuo nada, portanto, nem a natureza) pelo menos uma importância análoga, semelhante, transformada pelas ciências naturais e pela filosofia (FEUERBACH, 1989, p. 80).

Podemos constatar que a principal característica pela qual Feuerbach se destaca dos filósofos e teístas por ele criticados se encontra no fato de o autor não endeuar, idolatrar o objeto que para ele é o fundamento primeiro e imediato do homem, isto é, a natureza. Feuerbach condena tacitamente os exageros da adoração que fazem com que o homem projete no objeto adorado todas as suas próprias qualidades que depois passam a não ser mais reconhecidas por ele, tornando-o um ser alienado, isto é, alheio àquilo que lhe é próprio.

A Necessidade de Personificação da Natureza

Feuerbach atribui à natureza o poder de gravar no homem os mais distintos sentimentos: alegria, tristeza, prazer, dor e medo. Esses sentimentos que surgem na vida humana somente são possíveis devido à relação homem-natureza e nada mais. O homem é um ser sensível, isto é, possui sentimentos, paixões, vontade, querer, mas a relação que este tem para com aquela não se efetiva de modo recíproco. O homem se relaciona diretamente com a natureza de maneira inevitável e não recíproca, pois a natureza não é um ente pessoal que corresponde aos seus anseios de modo satisfatório. Mas, ao contrário, a natureza se manifesta muitas vezes de maneira impiedosa e cruel aos olhos humanos, levando o homem aos limites mais extremos e até a morte.

O homem primitivo, em sua relação com a natureza, salienta Feuerbach, sentia-se como um estrangeiro na natureza selvagem, desconhecida e intocável. Desta forma, houve a necessidade de divinização e personificação dos elementos naturais para uma aproximação deste homem com aquilo que não estabelecia nenhuma forma de consolo frente às agruras que ela lhe proporcionava, isto é, a natureza não se estabelecia como um ente que poderia corresponder aos anseios do homem sensível sedento por vida. Foi a partir desse relacionamento que o homem, de acordo com o filósofo, passou a divinizar o sol, a lua, as águas dos rios, os mares, o fogo, porque sentia-se dependente desses elementos naturais para sua sobrevivência ou mesmo porque não compreendia ainda a natureza devido à sua ignorância. Desta maneira, Feuerbach destaca que quando

(...) finalmente, o homem consegue a condescendência da natureza e esta se submete a ele porque ela assimilou a sua alma e se submeteu as suas próprias paixões. Ademais, o inculto homem primitivo não só

outorga a natureza motivações, impulsos e paixões humanas, mas chega a ver nos corpos naturais homens reais (FEUERBACH, 2008, p. 53). [Tradução nossa]

É a partir dessa relação insatisfatória que surge a necessidade de personificar, de maneira inconsciente, a natureza, pois somente ela é responsável, em todos os aspectos, pela existência do homem, que sobrevive e morre. Seria então este um dos motivos para a existência de deuses na vida humana? Uma vez que essa relação insuficiente se mostra terrivelmente austera para uma criatura sensível que tem em sua essência o amor.

A explicação psicológica para este fato é o relacionamento insatisfatório do homem com a natureza. O homem é um ser sensível, passional, porque em sua essência há um elemento de significativa importância, o amor. O amor é um dos três elementos constitutivos da essência humana, e se destaca no âmbito da sensibilidade, pois o amor é inteiramente sensível, é o laço de união entre os homens no mundo. O homem está jogado no mundo, na natureza, exposto, descoberto de proteção, e tenta encontrar abrigo, de modo infantil e fantástico através de seus deuses. Neste sentido a religião que personifica a natureza nas religiões naturais, como já citado anteriormente, se mostra extremamente necessária para esta compreensão da realidade e para dar consolo e proteção ao filho desamparado.

O filósofo sentencia ao longo de *Preleções sobre a Essência da Religião* que toda a sua doutrina se resume em duas palavras: natureza e homem. É a natureza, de acordo com o já citado ponto de vista, o ser primeiro quanto ao tempo, inconsciente, não criada, eterna, o primeiro ser físico não moral. A essência consciente do homem é a segunda quanto ao aparecimento no tempo. No entanto, a primeira possuidora em sentido de importância.

Mas o ser pelo qual a natureza se torna pessoal, consciente e inteligente é sem dúvida o homem. Para compreender o mundo o homem deve partir daquilo que lhe é mais próximo, e não há algo que lhe seja mais próximo, simbolicamente falando, do que o seu próprio corpo. O referencial para qualquer ser humano é, sem dúvida, o seu corpo, sua posição, seu país, sua cultura, sua família. Quando nos referimos ao pé de uma cadeira temos como referência para tal afirmação a noção daquilo que sustenta nosso próprio corpo, ou seja, a cadeira não possui pé, o homem é quem o possui e por isso mesmo identifica aquilo que lhe é exterior, primeiramente, a partir daquilo que lhe é interior ou mais próximo.

A capacidade de criar deuses ou objetos de cunho sagrado é uma característica que, de acordo com Feuerbach, é inata ou no mínimo essencial ao homem, e por isso mesmo se manifesta primeiramente no que o autor chama de a infância do homem. É uma espécie de modo de apreensão e interpretação da realidade a partir desses símbolos sagrados da fé. No entanto, esses símbolos sagrados têm sempre como referência um mesmo objeto, o seu criador, isto é, o homem. Isso ocorre de modo

inconsciente e natural, configurando-se uma tentativa, ainda que infantil, de ordenamento do cosmos, da natureza, mas isso é uma consequência necessária para que ele compreenda o mundo à sua volta.

Quando os gregos atribuíam a fúria de Zeus como origem da tempestade que assolava sua localidade eles personificavam, no fenômeno meteorológico, os sentimentos primordiais dos seres humanos, pois a linguagem simbólica dos mitos, fonte de compreensão e ordenamento do cosmos, assim o exigia. Na religião politeísta dos gregos, os deuses, habitantes do Monte Olimpo, eram imortais, mas tinham comportamentos semelhantes aos dos homens, sendo às vezes benevolentes ou vingativos e invejosos.

No politeísmo dos gregos, cada aspecto da realidade era representado por um deus. Desta maneira, havia o deus do raio e do trovão, o deus da terra, o deus do mar e também aqueles que representavam as emoções e características humanas, como a inteligência e o amor. Assim, quando se fala de mitologia grega fala-se consequentemente do homem grego, isto é, aquele tipo particular de homem que está inserido em determinada cultura e em determinado tempo. Na visão feuerbachiana sobre a religião, os gregos, em relação ao cristianismo, encontram-se em uma etapa mais limitada do âmbito religioso por sua religião politeísta fazer sentido apenas para um determinado tipo de homem, diferindo, assim, do monoteísmo característico do cristianismo.

O politeísmo só existe onde o homem ainda não se elevou acima do conceito de espécie humana, onde somente reconhece o homem de sua espécie como seu semelhante de igual direito e igual capacidade. Mas no conceito de espécie está a multiplicidade, logo existem muitos deuses onde o homem faz da essência da espécie uma essência absoluta. O monoteísmo porém atinge o homem no momento em que ele se eleva ao conceito de gênero, no qual todos os homens se igualam, onde desaparecem suas diferenças de espécie, estirpe e nacionalidade (FEUERBACH, 1989, p. 24).

A mitologia grega foi a exigência de uma época no que se refere às necessidades de compreensão de mundo, uma vez que as narrativas míticas tinham como funções básicas ordenar o cosmos, a realidade caótica do mundo, a partir de uma teogonia ou cosmogonia procurando narrar como as coisas eram ou tinham sido em um passado imemorial. Buscavam, assim, explicar tudo a partir das forças sobrenaturais personalizadas nas figuras de heróis, semideuses, deuses e titans.

Os mitos tiveram sua origem e importância no período em que ainda não havia escrita. Os relatos orais eram transmitidos por poetas ambulantes chamados *aedos* e *rapsodos*, que os recitavam de cor em praça pública. Mas, historicamente, os gregos se afastaram das explicações do mundo natural a partir do momento em que seu desenvolvimento econômico possibilitou a expansão de seu povo e sua sociedade se desenvolveu. De acordo com Feuerbach, quando o homem passou a se interessar cada

vez mais por assuntos sociais, houve, como consequência, uma afetação direta em seus deuses, ou seja, estes também passaram, na mesma medida, a representar a hierarquia social daquele tempo em um mundo transcendente à realidade material. Logo, na ótica feuerbachiana, os deuses dos gregos mudaram ou evoluíram de acordo com a mudança ou evolução do homem grego e sua realidade material. Mas ainda desta forma o sobrenatural adquire independência daquilo que, na verdade, ele é dependente para existir, e contraditoriamente, através de seus deuses o homem passa a ter domínio sobre a natureza.

(...) a transcendência adquire o estatuto de uma ordem autônoma, separada do mundo terreno, como um céu habitado por seres divinos face aos quais o homem perde parte do seu poder, mas através dos quais impõe, por sua vez, o seu poder sobre a Natureza, desprovida de força imanente própria (SERRÃO, 1999, p. 265) .

Essa característica tão comum nas religiões da natureza de atribuir qualidades humanas a objetos exteriores ao homem como tentativa de personificação da natureza para compreendê-la, adorá-la e estabelecer uma relação de amor, gratidão ou até mesmo temor com o objeto do qual ele depende para sobreviver acontece também no cristianismo, nota Feuerbach. No entanto, é de forma mais peculiar, uma vez que o homem adora a sua própria essência no cristianismo, não a essência da natureza enquanto ente pessoal e, assim, os objetos sagrados e divinizados não se encontram fora do homem, mas em sua própria essência.

Tanto a adoração da essência da natureza quanto do homem ocorre basicamente porque o homem é um ser sensível. Feuerbach quer dizer com isso que o viver do homem repousa inteiramente na sensação. Para o autor, a sensação não se reduz a simples receptividade de dados⁴, mas vai além disso, é a própria vida no sentido de que a vida é um fluxo contínuo entre o interior e o exterior do homem, e não pode ser vista de modo isolado. A sensibilidade assume um papel importante na vida humana e dela surge a necessidade de o ser humano criar seus deuses a partir daquilo que lhe é essencial, seja a natureza, seja sua própria essência gênero.

É na sensibilidade que se encontra o elemento responsável pela vitalidade do homem que ele tanto tenta preservar. A vida é, para o homem, um de seus maiores bens, mas não o maior de todos. O maior bem para o homem é a própria felicidade, que só é possível na sensibilidade, uma vez que a sua ausência, isto é, a negação dos prazeres que só são possíveis através dos sentidos, o homem se encontra em estado de miséria e tristeza.

A denegação dos sentidos é a fonte de toda insanidade, malignidade

⁴ Esse “papel desde sempre atribuído à sensorialidade com função gnosiológica enquanto fonte inicial do conhecimento, vida é sobretudo expressão, movimento que emerge do interior para o exterior, o interior revelado como manifestação e que só na manifestação se satisfaz (...)” (Serrão, Adriana. *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. 2009, p.27.)

e doença na vida humana; a afirmação dos sentidos, a fonte da saúde física, moral e teórica. A renúncia, a resignação, a 'autonegação', a abstração tornam o homem sombrio, enfadado, sórdido, lascivo, receoso, mesquinho, invejoso, pérfido, malévolos, mas o prazer dos sentidos torna-o risonho, corajoso, nobre, aberto, comunicativo, participativo, livre, bom. Todos os homens são bons na alegria, maus na tristeza; mas a fonte da tristeza é, justamente, seja voluntária ou involuntariamente, a abstração dos sentidos (*Wider den Dualismus Von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, GW 10, p. 144-145 Apud CHAGAS, 2009, p. 28).

O homem possui o instinto de derivar de uma causa humana os fenômenos originados na natureza. Todos os fenômenos naturais bons são oriundos de um ser ou de uma vontade benigna, e os maus de um ser ou vontade maligna. Feuerbach encontra no instinto humano a terrível consequência da antropomorfização da natureza presente nas primitivas religiões da natureza. De acordo com este pensamento cito:

(...) a partir desse instinto surgiram as vítimas da religião e todas as outras atrocidades da história humana; porque o mesmo instinto que necessita de um ser pessoal para amar e agradecer o bem que ele goza, necessita também de um ser pessoal para os males que lhe sucedem, para odiar e destruir, seja um judeu, um herege, um mago ou uma feiticeira. Foi o único e mesmo fogo que, em agradecimento pelos bens da natureza, elevou-se aos céus e que, como castigo pelos males da natureza, queimou hereges, magos e feiticeiras (FEUERBACH, 1989, p. 262).

A partir da adoração da natureza por meio de uma forma humana, isto é, personificada, Feuerbach percebe que os homens através da religião agradecem ao benevolente Deus por algo de bom que tenha vindo a acontecer em suas vidas. Ele adora a chuva que semeia suas lavouras, pois é uma obra divina, mas na mesma proporção em que adora a figura da natureza personificada também a repudia. A mesma chuva que é venerada como obra de Zeus pode ser também odiada quando se transforma em uma tempestade perniciosa, e deste modo, ele pode culpar o demônio por uma possível tragédia.

Se tudo o que é bom vem da bondade divina, vem também necessariamente tudo o que é mal da maldade do demônio. Uma coisa não pode ser separada da outra. Mas é evidentemente um sinal do mais profundo primitivismo quando o homem culpa uma entidade maligna pelos fenômenos naturais que contrariam seu egoísmo (FEUERBACH, 1989, p. 262).

Pode ser notado que há uma necessidade do homem de personificar a natureza, tanto pelo fato de ele tentar compreender aquilo que lhe está mais distante a partir do que lhe está mais próximo quanto pelo fato de ele ser um ser sensível, e sua relação com a natureza não ser recíproca, ou seja, não se relaciona mutuamente com ela.

Então ele necessita de consolo para sua aflição, para seu sofrimento, o qual é oriundo dela mesma. Portanto, somente em um ser portador de suas mesmas qualidades pode fazer o homem encontrar consolo nas mazelas por ele sofridas.

É importante deixar claro que a necessidade de personificação da natureza pelo homem não se deve somente à sua limitação, segundo a qual ele pensa tudo de acordo com ele mesmo ou com a sua ignorância, que é responsável pela personificação propriamente dita. Podemos incluir também o egoísmo, o amor próprio e a ânsia de felicidade como elementos responsáveis pela personificação da natureza. Esse egoísmo a que Feuerbach se refere não é o egoísmo que conhecemos, o egoísmo vulgar, o exacerbado amor que o indivíduo tem por si e o eleva acima de tudo, isto é, uma vaidade exagerada. Pelo contrário, Feuerbach se refere ao amor próprio no sentido de auto conservação, aquele que apenas possibilita sua existência e sua felicidade.

É o egoísmo o fundamento do instinto de auto conservação e o instinto de felicidade, sendo este último considerado por Feuerbach, o instinto dos instintos. Na personificação podemos notar que só pelo fato de o homem atribuir a seres espirituais, pessoais, os fenômenos da natureza tornando-a dependente de uma vontade divina, isto é, um determinado deus decide se chove ou não, de acordo com seu agrado, isso prova que o homem faz com que a natureza seja dependente dele mesmo que indiretamente.

(...) o motivo pelo qual ele atribui os fenômenos da natureza a seres voluntários, espirituais, pessoais e humanamente vivos, pouco importando se ele aceita muitas causas pessoais, como na crença politeísta, ou somente uma causa da natureza atuante com vontade e consciência, como na crença monoteísta. Porque só pelo fato de o homem tornar a natureza dependente de um deus torna ele também a natureza dependente de si mesmo, traz ele a natureza sob seu poder (FEUERBACH, 1989, p. 262).

Assim, a personificação da natureza pelo homem tem como elemento fundamental sua necessidade de compreensão do mundo e o desejo de ser feliz, uma vez que o consolo que a religião possibilita se dá devido à relação não recíproca que o homem tem com a natureza. Mas a partir da personificação o homem almeja indireta e inconscientemente tornar a natureza dependente dele mesmo, e a ideia da existência de desuses a partir da/na natureza são oriundas da ignorância e da arrogância humana com a qual o homem transforma as limitações da sua cabeça em limitações da própria natureza.

O Homem e sua Relação Necessária com a Materialidade da Natureza

Ao defender um materialismo voltado para a vida do homem ativo em sociedade, Feuerbach nega, ao longo de seus escritos, os argumentos provindos da

teologia e da filosofia especulativa hegeliana, pois os considera argumentos antinaturais e anti-humanos.

O filósofo nega para afirmar. Em suas obras ele tem como meta um projeto antropológico com designações especificamente humanas, isto é, ele nega Deus e toda a filosofia especulativa a partir de seu cerne, de dentro para fora, e afirma o homem em sua integralidade das funções humanas partindo das determinações da realidade, levando em conta não apenas o conhecimento metafísico advindo das especulações racionais, mas também o conhecimento sensível oriundo da natureza para fundamentar seu projeto antropológico, isto é, a sua filosofia.

A natureza mostra sua importância por se estabelecer necessariamente como o princípio “orientador” da realidade sensível, uma vez que é a partir de sua materialidade que o homem toma consciência de si mesmo. O que Feuerbach quer dizer é que somente a matéria torna possível a existência e a compreensão dessa existência que se dá através dos sentidos primeiramente. “Apenas através dos sentidos se é possível chegar ao reconhecimento da existência de coisas e seres fora do sujeito” (LOPES, 2011, p. 46).

O materialismo alemão descrito por Feuerbach teve sua gênese não na ciência, pois não é fruto do amor pela ciência, mas pelo contrário, teve sua origem na própria religião, mais precisamente como advento da Reforma Protestante. Feuerbach encontra na Reforma os primeiros vestígios do materialismo alemão ao notar que somente a partir do protestantismo houve uma humanização do amor, isto é, o amor até então era apenas divinizado pelo catolicismo. Foi devido ao surgimento do protestantismo que “a imagem do catolicismo se torna essência antropológica, isto é, real vivente” (LOPES, 2011, p. 40). O filósofo observa que o salto dado pelo protestantismo, em relação ao catolicismo, direciona a religião cristã mais ainda ao homem, ao homem no sentido individual, e isso faz também surgir como contraponto o afastamento em relação ao divino, e uma cada vez mais crescente aproximação com o ser humano concreto, individual e natural, exigindo assim a existência de um materialismo enquanto negação do que já existia.

O materialismo afirma a natureza e, conseqüentemente, o homem concreto e real se desvencilha das abstrações metafísicas que o colocam como um ser apartado e cindido daquilo que lhe é necessário, ou seja, aquilo que faz com que ele seja o que é. Para Feuerbach, ser é em última instância o mesmo que sentir. Daí a importância dada por Feuerbach, em seu mais alto grau, à sensibilidade, pois a afirmação dos sentidos consiste necessariamente na fonte de saúde física, moral e estética. O filósofo ainda acrescenta que o homem, falando em um sentido estético, é o mais elevado sensível dos seres.

O *sensualista* absoluto que, mais sendo capaz de sentir, melhor pode admirar a riqueza do mundo, ampliando-o na riqueza de perspectivas e em visões multiestéticas. É esta sensibilidade universal

que caracteriza agora a espiritualidade e corresponde à religião concreta em que a celebração do mundo é paralela ao enriquecimento do sujeito (SERRÃO, 2009, p.28).

O sujeito está necessariamente ligado ao mundo da sensibilidade, pois este o afirma, o enriquece e lhe é indispensável, essencial. A negação dessa relação com a sensibilidade, isto é, com a natureza é o princípio de toda a insanidade, malignidade e doença da vida humana. Negar a natureza, a sensibilidade, o mundo material, consiste em uma renúncia, uma resignação, uma autonegação do próprio homem, uma vez que o homem é também natureza. Na sensibilidade presente na natureza o homem está diretamente vinculado ao prazer dos sentidos que o torna feliz. O prazer proporcionado pelos sentidos torna-o corajoso, risonho e nobre. Mas a abstração dos sentidos, de modo voluntário ou não, faz o homem sombrio, sórdido, mesquinho, invejoso...

Conclusão

Portanto, podemos notar que a relação do homem com a natureza é uma necessidade para que ele se auto afirme, estruture-se em sua integralidade antropológica e se expanda em sua existência. Negar essa relação em nome de objetos sobrenaturais é negar a própria vida. Somente na natureza o homem pode ter contato com a sua própria essência, ainda que de modo individual por meio dos objetos, sejam eles materiais ou espirituais. Dessa forma, a natureza mostra sua importância por meio de seus objetos, uma vez que a essência de qualquer ser, não apenas do homem⁵, só é objetivada, exteriorizada, ou mesmo projetada, devido à capacidade receptiva que este ser porta ao ser afetado por aquilo que vem de fora e que está presente apenas no âmbito da sensibilidade. Faz-se importante esclarecer que o homem em relação aos outros seres é o único cuja essência é portadora de consciência no sentido rigoroso. Os outros seres possuem uma consciência limitada, o instinto, e ainda assim só podem ter acesso a essa essência a partir da sua relação com o mundo, com suas adversidades e mudanças a que estão expostos na natureza. De acordo com Feuerbach, é a partir da relação Eu-Tu que se torna possível que o que é seja, mas somente enquanto exterior ao pensamento, isto é, o ser para existir só pode existir de modo efetivo e não enquanto ideia ou algo que anteceda à matéria ou não esteja nas condições exigidas de espaço e tempo. É com este pensamento que o filósofo se afasta da grande tradição filosófica, sendo considerado hoje o último dos modernos.

Referências bibliográficas

AMENGUAL, G. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona:

⁵ No caso do homem “essência, gênero e consciência são, portanto, determinações inseparáveis. É porque tem a consciência de si enquanto gênero que a própria consciência humana tem a forma da genericidade, podendo, assim, ter a consciência genérica de outras essências podendo dizer que lhe é possível fazer ciência.” (FEUERBACH. 2007, p. 35).

Laia, 1980.

CHAGAS, E. F., REDYSON, D. *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

_____. A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach. In: *Homem e Natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

FEUERBACH, Ludwig. *Princípios da filosofia do futuro e outros escritos*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1843/1988.

_____. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 1841/2007.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Papyrus, 1851/1989.

LOPES, R. W. *Antropologia e moral em Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: PUC, 2014. In: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/3493>

SERRÃO, A. V. *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projecto de uma antropologia integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

_____. Feuerbach e a apoteose da vida. In: *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC, 2009.

_____. Ser e agir para uma articulação entre antropologia e ética em Ludwig Feuerbach. In: *Revista Dialectus*, nº 6, ano 2, jan/ago 2015. <http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/article/view/209>

Submissão: 30.09.2016 / Aceite: 29.10.2016

Notas sobre Filosofia, Linguagem e Antropologia em *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein

Notes about Philosophy, Language and Anthropology in Ludwig Wittgenstein's *Philosophical Investigations*

LEANDRO SOUSA COSTA¹

LEONARDO NUNES CAMARGO²

Resumo: As considerações que faremos neste artigo são pautadas na possibilidade de discutir um enfoque antropológico na filosofia das *Investigações Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. O texto se divide em duas partes: a primeira apresenta a concepção de linguagem no *Tractatus Logico-Philosophicus* que é a concepção tradicional de linguagem na filosofia no ocidente. Tratamos especificamente sobre as categorias estruturais do mundo, a teoria da figuração e a doutrina do isomorfismo. A segunda apresenta o texto de *Investigações* no intuito de mostrar que a linguagem do cotidiano é uma linguagem entendida numa perspectiva *pragmática* pois é expressa a partir de objetos, gestos e ações concretas. Os contextos práticos de ação do homem são fundamentais para entender sua nova abordagem sobre a linguagem, uma vez que defendemos ser o enfoque antropológico engendrado a partir de sua abordagem pragmática da linguagem.

Palavras-chave: Filosofia. Linguagem. Antropologia. Wittgenstein.

Abstract: The comments hereby made are based on the possibility of discussing an anthropological scope in Ludwig Wittgenstein's *Philosophical Investigations*. The essay is twofold: the first part presents the concept of language found in the author's *Tractatus Logico-Philosophicus*, which comes from Western Philosophy. The discussion will delve deeper into world structuring categories, a theory of figuration and a proposition of isomorphism. The second part rests upon *Investigations* to show that everyday language is analysed from a pragmatic perspective, as it is expressed by objects, gestures and concrete actions. The tactical settings on which human activity develops are key to understand his anew approach to language, since we stand by the idea of an anthropological bias underlying his pragmatic view of language.

Keywords: Philosophy. Language. Anthropology. Wittgenstein.

Introdução

Somos, quando filosofamos, como seres selvagens, homens primitivos que ouvem o modo de expressão de homens civilizados, interpretam-no mal e tiram as mais estranhas conclusões de sua interpretação (Ludwig Wittgenstein – *Investigações Filosóficas*, § 194).

A discussão que faremos neste texto é pautada na possibilidade de defender

¹ Professor da Universidade Estadual do Paraná e Doutorando em Filosofia pela PUC-PR. E-mail: leandro_kallas@hotmail.com

² Mestrando em Filosofia pela PUC-PR. E-mail: leonardo_bigmusic@yahoo.com.br

uma reflexão antropológica na filosofia de *Investigações Filosóficas*³ (1953) de Ludwig Wittgenstein. A nossa tentativa é a de explicitar de que modo a pragmática linguística é possuidora de notas que caracterizam, em certa medida, uma virada antropológica em sua filosofia da linguagem. Em sua fase tardia o filósofo empreende esforço que atenta contra qualquer forma de essencialismo e conceitualização. A virada antropológica que nos referimos não caracteriza uma ciência no pensamento do austríaco, mas, antes, um particular modo de conceber as atividades do cotidiano que dizem respeito às ações práticas do homem. Nossa tarefa concentrar-se-á em explicitar o deslocamento da concepção sintático-semântica à concepção pragmática, fornecendo indícios de que a perspectiva antropológica se torna evidente a partir desta última e pode ser pensada a partir de temas tratados na obra *Investigações Filosóficas*.

O texto se divide em duas partes: a primeira apresenta, brevemente, a concepção de linguagem no *Tractatus Logico-Philosophicus*⁴ (1921) que incorpora a concepção tradicional da filosofia no ocidente⁵. A segunda apresenta o texto de *Investigações* no intuito de mostrar que a linguagem é entendida numa perspectiva pragmática, expressa a partir de objetos, gestos e ações concretas. Isto é, precisamos recorrer aos usos, às nossas práticas linguísticas para pensar o significado⁶ das expressões. Não obstante, neste último caso, o autor em sua filosofia, deixa entrever uma perspectiva antropológica ao olhar para o homem em sua situação de cotidiano que estabelece vínculos práticos de ação, apropria-se de hábitos e costumes, explicitado em suas manifestações linguísticas, e constrói sua subjetividade coletivamente.

A virada antropológica wittgensteiniana: do isomorfismo aos jogos de linguagem

Na passagem do século XIX para o século XX, percebemos um deslocamento significativo no *modus operandi* da filosofia que, em várias correntes e a partir de diferentes pontos de partida, passam a se preocupar com uma teoria do significado. Apesar dos inúmeros desdobramentos e desenvolvimentos numa série de doutrinas, destacamos, em linhas gerais, algumas delas, tais como a semiótica de Pierce, a hermenêutica, formulada por Dilthey, Gadamer, Vattimo, entre outros e o estruturalismo, o empirismo lógico, a filosofia analítica de Moore e Russell, a filosofia das formas simbólicas de Cassirer⁷. O cenário que se apresenta, em certa medida, é o

³ Ao referenciar a obra *Investigações Filosóficas*, usaremos a abreviatura “IF”.

⁴ Ao referenciar a obra *Tractatus Logico-Philosophicus*, usaremos a abreviatura “TLP”.

⁵ Adotamos os termos “concepção tradicional de linguagem na filosofia do ocidente” ou “semântica clássica” para designar as concepções formalistas de linguagem, que caracterizam o significado a partir da noção de condições de verdade e não consideram a linguagem em uso. Alguns filósofos dessa corrente são: Gotlob Frege, Bertrand Russell, o primeiro Wittgenstein e o positivismo lógico.

⁶ Em um sentido amplo, entendemos por “significado” o caráter representacional dos signos linguísticos.

⁷ Tendo em vista que discutir outras abordagens metodológicas para a filosofia do século XIX-XX não é nosso objetivo aqui, sugerimos, para maiores elucidações, o texto STEGMULLER, Wolfgang. *A filosofia*

de tentar superar os impasses da tradição moderna com a *ferramenta* da linguagem.

A esse deslocamento damos o nome de *virada linguística*. Se por um lado temos o paradigma dos estudos da linguagem formulados pela lógica-matemática que usam do recurso da construção de sistemas formais, notações simbólicas, métodos quantitativos, cálculos matemáticos, mesmo nas ciências humanas, por outro temos o paradigma da linguagem como um sistema simbólico que viabiliza a comunicação humana e constitui suas experiências sociais e culturais. É segundo estas perspectivas que devemos tomar, a título de consideração, as disciplinas que tem como objeto de estudo a linguagem em seus diferentes aspectos pois elas constituem a base metodológicas e teórica das ciências em geral. Sendo assim, é possível pensar, em linhas gerais, que a primeira abordagem, de cunho analítico-logicista, objetivava fundamentar epistemologicamente as ciências da natureza⁸ e a segunda fundamenta as interpretações culturalistas.

Tendo em vista esse quadro teórico e a partir deste contexto de preocupações que, segundo Wolfgang Stegmüller (Cf. STEGMÜLLER, 2012), Wittgenstein se constitui como um dos filósofos mais influentes desde a segunda década do século XX. Tão grande é a influência de sua filosofia que duas correntes de pensamento estão ligadas a ele, o empirismo lógico ou neopositivismo do Círculo de Viena (que se liga à filosofia do *Tractatus*) e a filosofia da linguagem ordinária (ligada às *Investigações Filosóficas*). Apesar das diferenças estruturais entre a primeira e a segunda fase do seu pensamento, podemos ver, pelo menos, uma continuidade temática quando do seu interesse pelo significado das expressões linguísticas.

Além de mostrar a relação linguagem, pensamento e mundo, sua intenção fundamental no *Tractatus* é estabelecer com clareza as fronteiras entre o que racionalmente pode ser dito e o disparate que deve ser evitado. A linguagem tem uma função designativa-instrumental-comunicativa que é, por outros termos, a concepção de linguagem no ocidente. A tese fundamental de Wittgenstein é a de que linguagem figura o mundo sobre o qual ela fala e a respeito do qual nos informa. As categorias estruturais do mundo serão, para ele, os fatos (subsistir de estados de coisa) (Cf. TLP, 2), os estados de coisa (determinado tipo de associação de coisas) (Cf. TLP, 2.01) e as coisas (parte inalisável da realidade) (Cf. TLP, 2.02), onde “o mundo” se constituirá como “a totalidade dos fatos, não das coisas” (TLP, 1.1), como sustenta o filósofo no início da obra. É com a teoria da figuração que a filosofia do *Tractatus* procura estabelecer de que modo a linguagem espelha o mundo (Cf. TLP, 2.11; 2.12), e a doutrina do isomorfismo esclarece que a identidade estrutural entre estes dois polos permite tal correspondência (Cf. TLP, 4.05) que é, em outras palavras, a forma lógica. Neste sentido, o autor afirma que, “a figuração pode afigurar toda realidade

contemporânea. Introdução crítica 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

⁸ Aqui nos referimos às ciências tradicionais (física, química, matemática), bem como àquelas que estavam nascendo em meados do século XX.

cuja forma ela tenha” (TLP 2.171).

Podemos notar que a semântica, na obra da primeira fase do seu pensamento, postulou predicados e sentenças não como objetos, mas como relações e, portanto, como fatos. Haveria, aqui, uma ontologia formal na concepção de mundo. Além de designar e exprimir, a linguagem é correspondência da estrutura categorial das expressões à estrutura categorial da realidade. A importância da tese semântica de Wittgenstein se manifesta pela tematização e pela explicitação dos pressupostos ontológicos da semântica tradicional, bem como a tese da correspondência entre linguagem e realidade.

Sua segunda filosofia se desenvolve a partir de uma crítica radical à tradição filosófica ocidental da linguagem, modelo essencialista levado às últimas consequências no *Tractatus*. Mesmo a questão sobre o significado da linguagem permanecendo, o pensamento dessa fase encontra-se em oposição com o da primeira. O cerne da reflexão linguística deixa de ser a linguagem ideal para se tornar a situação na qual o homem usa sua linguagem, “a linguagem do cotidiano” (IF, § 120); então o único meio de saber o que é a linguagem é olhando seus diferentes usos.

A filosofia, no contexto do pensamento tardio wittgensteiniano, especialmente em *Investigações Filosóficas*, é entendida não como uma disciplina que fornece explicações, teses ou determina hipóteses acerca da realidade. Tampouco determina fundamentos seguros para a realidade. O papel, *se é que ele existe*, da filosofia, seria o de esclarecer de forma descritiva o uso que fazemos da linguagem. É uma luta, nas palavras do filósofo, contra o enfeitiçamento que o descuido no uso da linguagem provoca em nosso intelecto. Devemos olhar, portanto, os contextos de uso efetivo da linguagem, onde os sujeitos produzem conhecimento, história e cultura.

Neste sentido, homem e conhecimento são situados no processo de interação social e a comunidade tem um papel na constituição do conhecimento e da linguagem humana. Esse meio universal de comunicação, a linguagem, é ao mesmo tempo fisiológico, físico, psíquico e de domínio sociocultural (política, econômica, religião, artes, entre outros).

Com toda essa discussão explicitada, podemos indicar que houve, neste aspecto, um deslocamento na maneira de compreender o funcionamento da linguagem do primeiro para o segundo Wittgenstein⁹: de uma concepção essencialista para uma concepção pragmática do significado da linguagem. Isto é, o uso depende das circunstâncias contextuais e não, apenas, de critérios lógicos universais. Moreno nos apresenta:

⁹ Defendemos haver uma acentuada descontinuidade, no pensamento do primeiro e do segundo Wittgenstein, quando da passagem de uma rigorosa análise lógica dos limites da linguagem para uma concepção mais fluída e aberta, explorando os usos da linguagem em uma comunidade cultural (jogos de linguagem). No entanto, há uma coesão ao tomar a linguagem como a questão central de sua filosofia.

Após o *Tractatus*, (...), o filósofo não mais considera a linguagem como uma entidade fixa da qual se pudesse exibir a essência através de um simbolismo formal. A linguagem passa a ser considerada como um caleidoscópio de situações de uso das palavras em que o contexto pragmático não pode ser mais eliminado. A palavra “linguagem” indica, a partir de então, um conjunto aberto de diferentes atividades envolvendo palavras, uma “família” de situações em que usamos palavras relativamente a circunstâncias extralinguísticas (MORENO, 1993, p. 15).

À vista disso, defendemos que esse deslocamento no modo de filosofar wittgensteiniano é animado por uma espécie de concepção antropológica onde as práticas dos seres humanos no cotidiano sustentam as relações internas dos significados e dos usos que fazemos da linguagem. É fundamental destacarmos que, a partir de elementos presentes na pragmática filosófica wittgensteiniana, os resultados daquilo que as pessoas dizem e compreendem por meio de uma interação e seus atos voluntários indicam a realidade coletiva da linguagem, bem como de seu processo de significação.

Para o Wittgenstein de *Investigações*, é o próprio uso das palavras nos diferentes contextos linguísticos e extralinguísticos que conferem significado à linguagem. É por meio deste esclarecimento que é possível entender os mecanismos que constituem a significação de uma expressão, quais elementos são levados em consideração neste processo (semântico) dos signos linguísticos e, conseqüentemente, como ele deve ser interpretado, compreendido. O filósofo irá nos apresentar que, “a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (IF, § 43), pois o que decide realmente sobre o sentido de uma palavra é seu uso efetivo.

Usar a linguagem consiste em uma atividade de mútuo envolvimento que se legitima e, ao mesmo tempo, se justifica por meio de um acordo estabelecido socialmente. Essa justificação que fundamenta nossas práticas discursivas está presente em todos os usos linguísticos que fazemos e é variável conforme o contexto. É notável, nessa perspectiva, que, mais do que veicular objetos, a linguagem transmite conteúdos culturais e a significação é um processo que se configura por meio de uma série de operações interdependentes, entre elas, a interação sociocultural dos sujeitos falantes.

A validação das práticas linguísticas só se torna uma realidade ao se indicarem as regras sob as quais algo é dito e feito, ao se tornarem explícitos os usos da linguagem, o contexto de pertencimento de tais usos e a função neles realizados. Pois, “a faculdade de estruturar linguagens se dá progressivamente pela aprendizagem e pela participação em um organismo social que dá suporte cultural à linguagem” (COSTA, L. S.; VALLE, B., 2013, 31).

Agora, contrariando aquela primeira perspectiva semântica que o filósofo adotara antes dos anos de 1930, que é uma doutrina sintática (teoria dos signos) da

significação, o funcionamento da linguagem está no âmbito da atividade. Isto é, realiza-se nos contextos de ação e só pode ser compreendida a partir do horizonte contextual que está inserida. Estes contextos de ação são chamados, pelo filósofo, de *formas de vida* e a linguagem é sempre sua parte, seu constitutivo. Sua função, por isso, é relativa a *ela*, à qual integra-se no modo de interação dos homens, expressa por meio de uma práxis comunicativa interpessoal. Inúmeras são as *formas de vida* existentes, tantos são os contextos praxeológicos, múltiplos são os modos de uso da linguagem, ou, como Wittgenstein se expressa, tantos são os *jogos de linguagem*. Lemos em *Investigações*:

O termo “jogo de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Imagine a multiplicidade dos jogos de linguagem por meio destes exemplos e outros:

Comandar, e agir segundo comando -

Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas -

Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) -

Relatar um acontecimento -

Conjeturar sobre o acontecimento [...] (IF, § 23).

Com essa noção, o pensador exprime sua nova forma de interpretar o funcionamento da linguagem. Não há uma definição de *jogo de linguagem* – isso, segundo sua nova maneira de pensar, é impossível -, mas mostra o que pretende com tal categoria, partindo de exemplos situacionais.

Ao *jogo de linguagem* pertence: os elementos linguísticos, os sujeitos falantes e a situação linguística (*forma de vida*). A cena de uma construção (obra) em que alguém pede os objetos de construção a um auxiliar (Cf. IF, §2) é um dos tantos exemplos que Wittgenstein apresenta em seu texto para demonstrar os *jogos de linguagem*. O filósofo nos mostra que, nos diferentes contextos, seguem-se diferentes significações para as expressões linguísticas. Ora, assim sendo, a semântica só atinge sua finalidade, na segunda fase de seu pensamento, chegando à pragmática, pois seu problema central, o sentido das palavras e frases, só pode ser resolvido pela explicitação dos contextos pragmáticos.

Nesse processo todo, está envolvido o que Wittgenstein chama de *seguimento de regra*, um ato social que ocorre numa comunidade de vida por meio de hábitos e costumes, ou seja, é um processo de aquisição de determinada práxis de determinada comunidade humana. Como se pode notar, “seguir uma regra é análogo a: seguir uma ordem. Somos treinados para isto e reagimos de um determinado modo... O modo de agir comum a todos os homens é o sistema de referência, por meio do qual interpretamos uma linguagem” (IF, § 206).

Num sentido prático, o acesso às regras, é uma condição de possibilidade da eficácia e da natureza cooperativa da linguagem. Tal situação é exigente, pois implica assumir a *forma de vida* da comunidade em questão. A significação das expressões vem da função que elas exercem nas diferentes formas de práxis humana. O autor enfatiza: “Todo signo *sozinho* parece morto. O que lhe dá vida? – No uso, ele *vive*” (IF, § 432).

Contra todo essencialismo, o filósofo de Viena não precisa nunca o conceito de uso, como, aliás, nenhum outro conceito. A filosofia posterior a ele põe algum ordenamento em todas essas reflexões. O mérito do Wittgenstein da fase tardia está exatamente em ter aberto novas perspectivas para a consideração da linguagem humana, embora sua opção metodológica o tenha impedido de chegar a uma visão sistemática na investigação filosófica da linguagem do cotidiano.

A referência ao cotidiano como o espaço de significação da linguagem é uma das marcas do texto de *Investigações Filosóficas*. Este conjunto de elementos lança luz à possibilidade de discutir uma perspectiva antropológica na sua filosofia desenvolvida a partir da década de 30. Ao nos depararmos com o parágrafo, onde lemos: “o que fornecemos aqui são propriamente anotações sobre a história natural do homem” (IF §415), podemos considerar que uma perspectiva antropológica se evidencia. E é tomando a noção de *jogo de linguagem* como horizonte de significação das expressões que podemos refletir sobre essa questão.

Fisicamente, pensamos, a partir de Wittgenstein, que o uso do corpo nos permite reproduzir, por meio de uma aprendizagem, figuras de movimento com significação e memória que facultam aos sujeitos a possibilidade de dispor, compor, modificar e construir o mundo materialmente e culturalmente num espaço de ação. O corpo torna-se, portanto, eixo estrutural do espaço, localizando o homem nele.

Numa perspectiva antropológico-filosófica, a crítica do nosso autor, sinaliza o afastamento de um etnocentrismo que objetiva formatar apenas uma maneira de compreender os sujeitos, pois eles existem de diferentes modos e em diferentes contextos. Nesse sentido, podemos indicar que, suas considerações sobre a linguagem são tomadas a partir de uma perspectiva antropológica ao olhar para o homem em sua situação de cotidiano. As práticas dos sujeitos falantes em um contexto engendram uma visão antropológica e esta, por sua vez, é pensada a partir de sua filosofia da linguagem. Para Bassols, a partir de *Investigações Filosóficas*,

a análise wittgensteiniana da linguagem não é um estudo de linguística, nem sequer um estudo de antropologia linguística, é articular um estudo sobre as condições (biológicas, econômicas, físicas) do surgimento da linguagem¹⁰ (2011, p. 91).

¹⁰ Tradução própria: “el examen wittgensteiniano del lenguaje no es un estudio de lingüística, ni siquiera un estudio de antropología lingüística, es decir un estudio sobre las condiciones (biológicas, económicas, físicas)

A linguagem é, portanto, a nossa possibilidade de ação e de interação na comunidade e no mundo, pois constitui a realidade, a nossa compreensão e interpretação do contexto social que participamos. A reflexão antropológica que assumimos expõe um *espírito* de conjunto que enlaça nossas práticas linguísticas. A linguagem é, portanto, a nossa possibilidade de ação e de interação na comunidade e no mundo, pois constitui a realidade, a nossa compreensão e interpretação do contexto social que participamos.

Considerações Finais

Wittgenstein desenvolveu, sem dúvida, uma filosofia que deixou sua marca no pensamento do último século. As reflexões do filósofo vienense que produziram *Investigações Filosóficas*, por sua proximidade com elementos de ordem pragmática, são marcadas pela presença de notas antropológicas. É possível lançar inúmeras perspectivas em suas reflexões, tomando como elementos centrais as questões a respeito da significação da linguagem e o contexto.

O que deixamos entrever em nosso texto foi que a maneira antropológica abordada pelo nosso filósofo se deu a partir do seu retorno ao ordinário. Isto é, a partir do abandono de uma concepção essencialista para a concepção pragmática da linguagem, considerando os sujeitos, a linguagem e os seus usos. Este abandono se deu, e esta é uma hipótese nossa, quando da percepção de que uma ontologia formal não sustentava integralmente os processos de significação da linguagem.

Nesse ínterim, o significado da linguagem é dado, então, por *regras* que inserem as palavras na vida dos sujeitos, permitindo, assim, que eles se relacionem com o mundo. A relação *nós* e o contexto, elemento fundamentalmente etnográfico, são preponderantes no processo de significação.

Nossos sentimentos, conceitos, emoções estão no emaranhado da vida cotidiana. Ao partilharmos da *forma de vida* esses elementos ganham uma regularidade em nosso intelecto. Tal regularidade se dá pelo nosso pertencimento cultural, pelas nossas relações e vínculos práticos estabelecidos no contexto. Há uma proximidade nas discussões que tentam pensar uma reflexão antropológica no pensamento tardio do autor e suas considerações sobre filosofia da psicologia ao pensar os conceitos psicológicos da experiência sensorial, cognitiva e afetiva. No entanto, esta é uma possibilidade a ser explorada em outra ocasião e com um aspecto mais vertical.

Afinal, Wittgenstein é um antropólogo? A resposta é não. O enfoque antropológico dado no texto de *Investigações Filosóficas* não resolve nenhuma questão científica sobre o que é antropologia. Os feitos antropológicos do ser humano são ações iluminadas e sustentadas por formas linguísticas carregadas de significados

del surgimiento del lenguaje”.

dados em um contexto e legitimados pelos vínculos estabelecidos entre os sujeitos falantes.

Referências bibliográficas

BASSOLS, A. T. Wittgenstein: filosofía de la antropología y antropología filosófica. In: GÁLVEZ, J. P. (Ed.) *Antropología de Wittgenstein: reflexionando con P. M. S. Hacker*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, Universidad de Castilla-La Mancha, 2011.

COSTA, L. S.; VALLE, B., O Papel da dúvida na filosofia tardia de Ludwig Wittgenstein. *Tabulae: Revista de Philosophia*, Curitiba, v. 8, n. 15, jul-dez, 2013, p. 25-34.

MORENO, A. R. *Wittgenstein, através das imagens*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1993.

STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea*. Introdução crítica 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2008.

Submissão: 20.06.2016 / Aceite: 30.08.2016

Conversando (Informalmente) sobre o Ensino do Cálculo I

Conversing (Informally) on the Calculation of Teaching I

RAQUEL ANNA SAPUNARU¹

BÁRBARA ALANA FONSECA DA COSTA²

CLEITON AGUIAR ANDRADE³

TALITA LÍVIA DURÃES⁴

Resumo: Ao refletirmos sobre por que existe um alto índice de reprovação nas disciplinas de cálculo, conforme apresentado nos cursos de exatas, resolvemos investigar, informalmente, o que acontece de fato. O caráter informal da presente pesquisa, ao contrário do que possa parecer, não atribui a ela um mérito menor. Tratam-se de relatos que devem ser levados a sério. Com eles, intencionamos fotografar a mente dos discentes que estiveram ou ainda estão retidos, cursando ou esperando uma vaga nas classes de cálculo. Por conseguinte, estamos procurando chegar um pouco mais perto da verdade sobre o ensino e o aprendizado dessa disciplina, reverenciando as ideias de Wallon e Brousseau.

Palavras-chave: Cálculo. Ensino. Aprendizagem.

Abstract: As we reflect on why there is a high rate of failure in calculus, as presented in the exact courses, we decided to investigate, informally, what actually happens. The informal character of this research, on the contrary to what may seem, do not assign it a minor merit. These are reports that should be taken seriously. With them, we intend to photograph the minds of students who were or are still retained, studying or waiting for a place in the calculus' classes. Therefore, we are looking for arriving a little closer to the truth about the teaching and learning of this discipline, honoring Wallon's and Brousseau's ideas.

Keywords: Calculus. Education. Learning.

Introdução

O problema do ensino e do aprendizado do cálculo nos cursos de exatas das universidades brasileiras é assunto recorrente. A falta de base dos discentes, a má formação dos docentes dos Ensinos Fundamental e Médio, os baixos salários, entre tantos outros problemas já levantados e discutidos repetidamente formam o sustentáculo de uma situação aparentemente irreversível. Então, por que queremos conversar sobre o cálculo se, de antemão, já sabemos o que vamos encontrar? A

¹ Professora de Filosofia, Sociologia e História da Ciência do Instituto de Ciência e Tecnologia da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). Os estudantes pertencem a um curso interdisciplinar. Isso significa que apesar de estarem cursando Engenharia, têm obrigatoriedade de cursar disciplinas de Filosofia, Sociologia, etc. Sou a professora de Filosofia deles e coautora. E-mail: raquel.sapunaru@ict.ufvjm.edu.br

² Estudante de Engenharia Civil na UFMG. E-mail: barbaraalana.c@hotmail.com

³ Estudante de Engenharia Civil na UFMG. E-mail: cleitonaguiarandrade@hotmail.com

⁴ Estudante de Engenharia Civil na UFMG. E-mail: tita-veloso@hotmail.com

resposta é simples: estamos de fato propondo um novo método de abordagem, ou melhor dizendo, de ver o problema, uma metodologia informal. Longe de estarmos defendendo uma insubordinação metodológica para a academia, estamos querendo formalizar o informal, isto é, através de conversas diversas, em ambientes diversos, vamos avaliar até que ponto essa realidade está corroída pelos problemas já catalogados e se não há mesmo uma solução. Enquanto discentes de exatas, mais especificamente de diferentes Engenharias, nos questionamos por que isso vem acontecendo. Será que não estudamos o suficiente? Será que o docente era demasiadamente rigoroso? Afinal, o que nos teria acontecido? Quando algo assim nos acontece, ou nos rendemos às circunstâncias e nos concentramos somente na superação desse obstáculo, ou fazemos dessa experiência algo mais útil e mais abrangente.

Assim sendo, o presente artigo se propõe a analisar as conversas ocorridas em almoços, intervalos de aulas, festas em repúblicas e outros pontos históricos ou não de Diamantina, Minas Gerais, onde está localizado o curso de Bacharelado em Ciência e Tecnologia (BCT), base das Engenharias oferecidas pelo Instituto de Ciência e Tecnologia (ICT), da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). O método que utilizamos foi composto de três partes distintas, a saber: conversar, analisar e refletir sobre o que foi dito pelos entrevistados. Contudo, igualmente importante para a constituição desse artigo é o embasamento teórico que encontramos em alguns pensadores da Educação, entre os quais destacamos o psicólogo francês Henri P. H. Wallon e o Guy Brousseau. Afinal, é no meio social conhecido como “escola”, qualquer que seja o nível, que se dá toda ação, seja ela positiva ou negativa. Os atores envolvidos na questão da retenção no cálculo são, a saber: seu conteúdo, os docentes, os discentes, enfim, a estrutura educacional em sua totalidade. Todos, sem exceção, compartilham e constituem um microcosmo, inserido em um macrocosmo, como diria Pierre Bourdieu. Ambos, se relacionam simbioticamente e estabelecem laços inseparáveis e, às vezes, indiscerníveis.

No mais, esperamos estar contribuindo, mesmo que modestamente, para o aprimoramento da reflexão sobre um dos maiores tormentos da universidade brasileira atual: o problema da retenção do cálculo.

Um embasamento teórico pertinente

A Psicologia e a Educação são conhecimentos inseparáveis, ainda mais quando analisadas em um contexto sociológico específico. Segundo o psicólogo francês Wallon, “[...] a integração entre a formação da pessoa e sua inserção na coletividade asseguraria a realização da educação [...]” (WEREBE apud NASCIMENTO, 1986, p. 63). A obra de Wallon decorre sobre a ideia de que o processo de aprendizagem é dialético. Logo, não é adequado postular verdades absolutas, mas sim, revitalizar direções e possibilidades. Wallon acredita que é mister haver uma integração entre

a sociedade e a Educação. Assim, deverá ocorrer a formação de sujeitos históricos, autônomos, capazes de construir suas sociedades com métodos pedagógicos, sem excluir princípios científicos que sejam capazes de integrar o homem que aprende e o meio onde ele vive. Desse modo, Wallon tende a contribuir para a educação de forma a aprimorar as práticas pedagógicas e defende que elas devem ser usadas tomando por base a criança como um ser com aspectos afetivos, intelectuais e motor, todos integrados, sem privilegiar o cognitivo. Sendo assim, Wallon faz com que a escola não seja apenas um espaço meramente instrucional, mas que tenha um desenvolvimento biológico, cultural, histórico, uma interação com o meio social, pois a criança contextualizada apresenta características específicas em seu desenvolvimento (WALLON apud NASCIMENTO, 2004, p.64). Ressaltamos que as ideias de Wallon foram desenvolvidas tendo em vista a criança. Todavia, acreditamos que possamos fazer uma leitura de sua Psicologia destinada ao adolescente e ao jovem adulto que ainda aprende em instituições cujo modelo base chamamos de “escola”.

Cabe aqui uma observação: o modelo tradicional de ensino e escola apesar de estar calcado na homogeneidade do aprendizado, não apresenta atividades que desenvolvam o homem na sua constituição como pessoa. Para Wallon, uma prática educativa adequada será aquela que irá investir em uma interação entre o ser humano e o seu meio físico. Essa interação nada mais é que o meio social, pois é nele que o ser humano, ou melhor, o “eu” é constituído. Nas palavras de Wallon: “[...] o meio é um complemento indispensável ao ser vivo [...]” (WALLON apud NASCIMENTO, 2004, p.65).

Sob a luz da Psicologia dialética do ensino de Wallon, faremos agora algumas ponderações sobre a questão da aprendizagem. Ao longo de nossas vidas, estamos sujeitos a várias formas de aprendizagem, como, por exemplo, a família e a televisão. Porém, mesmo que esses dois exemplos representem meios de atividades educativas distintas, eles “[...] não foram processos formados, pensados, delineados, construídos e organizados com essa finalidade [...]” (WALLON apud SALVADOR, 2000, p.52). A organização na construção específica de um lugar próprio para essas práticas é característica das instituições de ensino em geral, como, escolas, universidades, centros educativos e institutos. Eles são lugares planejados e capacitados para essa atividade (WALLON apud SALVADOR, 2000, p.53).

Nesse ponto, a Educação escolar ganha uma marca específica que a difere de outras atividades educativas, pois apresenta uma certa “artificialidade” em seus meios. Suas práticas são ensinadas em um contexto diferenciado dos outros ensinamentos. Existe uma troca de ensinamento e aprendizagem dentro desse universo particular que é próprio da Educação escolar, mas seu uso geralmente ocorre no cotidiano real, exterior ao cotidiano escolar. Como exemplo, podemos citar a utilização de operações aritméticas que são vistas na escola de forma teórica

e eventualmente utilizadas de forma prática no cotidiano. Dessa maneira, percebe-se a importância de práticas educativas cujos ensinamentos são ministrados nas escolas: mesmo que elas possam ser consideradas como locais que estão fora de um contexto real, os ensinamentos nelas adquiridos são utilizados em locais dentro de um contexto real. Outro fato que serve como diferenciação dessas práticas é a existência de uma figura especializada em transmitir os ensinamentos: o docente. Esse ator, é visto como um perito na arte de ensinar, pois sua presença traz uma certa excelência para a Educação escolar quando comparada com outras práticas educativas (WALLON apud SALVADOR, 2000, p.53).

Como abordado anteriormente, a prática educativa apresenta aspectos de diferenciação das demais atividades de ensino e essa especificação tem levado vários autores a tentar precisar essa distinção. Assim, a intencionalidade, o planejamento e a atuação sistemática são tomados como pontos de partida característicos dessa prática particular. Através dessas características é feita uma análise sistêmica da aprendizagem e das atividades escolares de ensino. A utilização e definição do sistema é feita, a princípio, com a análise de suas partes isoladas, após a definição e observação de cada objeto a ser utilizado. Sua junção é feita da melhor maneira possível para que suas características próprias sejam preservadas. Desse modo, a prática educativa torna-se um sistema. Por essa razão, a análise sistêmica é de grande relevância nas práticas escolares, pois existe uma intencionalidade educativa que faz com que todos os participantes interajam, cada um com uma determinada ação (WALLON apud SALVADOR, 2000, p.55).

Daí, o funcionamento e a obtenção dos resultados só podem ser entendidos através da análise do seu funcionamento e, como o sistema tem por finalidade alcançar alguns objetivos previamente estabelecidos, pode ser possível estabelecer pelo menos dois estados presentes em seu funcionamento, a saber: um inicial e o outro final, caracterizados pela não realização e pela realização, respectivamente, dos objetivos. Entende-se que no desenvolvimento do sistema é realizado uma espécie de avaliação imprescindível para analisar sua eficácia. Contudo, essa avaliação deve ser feita levando-se em conta vários aspectos. Observa-se que para entender de forma concreta as atividades educativas escolares é preciso considerar a história e a evolução dessas práticas em relação a outros sistemas de ordem superior dos quais elas fazem parte, por exemplo, as atividades extracurriculares nas quais os discentes estejam inseridos (WALLON apud SALVADOR, 2000, p.55).

Fechando nossa breve análise das ideias de Wallon, argumentamos que apesar delas serem destinadas fundamentalmente ao aprendizado infantil, é possível adapta-las as “conversas sobre o cálculo” que, em vez de crianças, envolvem jovens adultos. Devido a sua abrangência, a dialética de Wallon é capaz de abarcar inúmeras questões de cunho educacional. Portanto, os problemas e características do ensino e aprendizado apontados por Wallon estão em perfeita sintonia com os

anseios e dúvidas levantados nessas discussões informais. Na sequência, um pouco mais de pesquisa, agora em torno das ideias do “pai” da didática-matemática, Guy Brousseau.

“Fechados” com a Matemática desde a infância

Todo docente tem, ou pelo menos deveria ter, como objetivo passar a seus discentes toda base necessária para que eles possam se desenvolver como seres humanos, além de desenvolver suas habilidades e raciocínio lógico. Assim, eles conseguiriam lidar com as situações que lhes são impostas a cada dia de modo mais assertivo. Além disso, com o passar do tempo, eles conseguiriam se adaptar as novas realidades (BRUSSEAU apud LERNER, 2009, p.17). Desse modo, o desempenho do docente se avaliaria no “como” esse conhecimento é repassado. Porém, de que forma essa avaliação acontece? Ela é eficaz ou não? Tendo consciência de que o mundo vai se atualizando com absurda velocidade, podemos afirmar que o docente e seus métodos de ensino, deveriam se adaptar na mesma velocidade. Contudo, quando essa adaptação não ocorre, o ensino se torna obsoleto aos olhos daquele que o absorve e, por conseguinte, os interessados procurarão formas mais atrativas de adquirir informações do mundo exterior. No caso da Matemática, isso se torna mais patente do que nos outros conhecimentos.

A didática da Matemática é a arte de arquitetar e transmitir condições que podem motivar a aprendizagem de um conhecimento matemático por parte de um sujeito. Esse sujeito pode ser qualquer organismo envolvido nessa atividade: uma pessoa, uma instituição, um sistema e até mesmo um animal (BROUSSEAU apud D'AMORE, 2007, p.4). Aqui é preciso entender que a aprendizagem é como um conjunto de modificações de comportamentos, como realizações de tarefas solicitadas que assinalam para um observador pré-determinado, segundo sujeito em jogo, que o primeiro sujeito em jogo dispõe de um conhecimento, ou de uma competência, ou de um conjunto de conhecimentos ou de competências. Essa quase hierarquia impõe à gestão de diversas representações a criação de convicções específicas, o uso de diferentes linguagens, o domínio de um conjunto de repertórios de referências idôneos, de experiências, de justificativas ou de obrigações. Essas condições deverão ser colocadas em ação e reproduzidas intencionalmente, como apontamos em Wallon (BRUSSEAU apud LERNER, 2009, p.33). Nesse caso, fala-se de práticas didáticas. Essas práticas didáticas são elas próprias “condições” e, portanto, por sua vez, objeto de estudo. A didática apresenta-se então como o estudo de tais condições, na forma de projetos e de realizações efetivas.

Brousseau estudou por quase três décadas a maneira pela qual as pessoas aprendem os números naturais e sua estrutura. Nos anos de 1960 e, em alguns casos, mesmo depois, predominavam algumas ideias que hoje consideramos curiosas,

baseadas em diversas teorias sobre a aprendizagem dos números naturais por crianças no início da escola primária. Por exemplo, considerava-se óbvia a existência de uma necessidade de aprendizagem específica para proceder na aprendizagem oral e escrita dos números naturais, segundo a escala de sucessão ordinal, ou seja, primeiro o um, depois o dois, depois o três e assim por diante. Insistia-se muito naquela época no uso de materiais pré-constituídos, baseados nessa suposta necessidade, fortalecendo-a conseqüentemente (BROUSSEAU apud LERNER, 2009, p.35). Também é muito conhecido os estudos antropológico e epistemológico de Brousseau sobre as escritas dos números, comparando três sistemas diferentes, a saber: a) o assim chamado de “Robinson Crusoe”, com uma marca para cada unidade com um espaço entre cada duas delas; b) o dos antigos Romanos; e; c) o posicional de base dez indo-arábico atual. Ele introduziu a ideia de “zonas de melhor eficácia” para mostrar como existem intervalos numéricos em que um sistema de escrita é mais eficaz do que outro. Por exemplo, no intervalo de um a três, o método Robinson Crusoe é mais eficaz do que a escrita romana e do que a nossa numeração decimal, tanto no uso como na aprendizagem. Já no intervalo de cem a mil, a ordem é inversa. Tal aprendizagem pode acontecer “por invenção”, como é típico das situações “a-didáticas” (BROUSSEAU apud LERNER, 2009, p.38).

O estudo continuou com a aprendizagem das operações, mas o método podia ser estendido para o estudo da aprendizagem de um algoritmo, ou de uma teoria matemática, e daí para qualquer saber. A partir disso, os saltos de complexidade “informativos” são mais frequentes e melhor justificados na descoberta matemática do que a progressão unitária. Por outro lado, os discentes encontram muitas dificuldades nas zonas de transição entre certos intervalos numéricos. A compreensão dos números naturais exige, por exemplo, certa maneira de conceber esses números e suas operações. Exemplificando: um número natural, como o quatro tem um sucessor, isto é, o produto de quatro por outro número natural, diferente de zero ou um, será maior que esse número. Assim em \mathbb{N} , $4 \times 2 = 8$ que é maior que 5. No entanto, algumas dessas propriedades falham quando o número quatro é encarado como um número racional, pois, por exemplo, ele não tem mais sucessor. Porém, o discente não se dá conta dessa passagem e continua “forçando” as propriedades de \mathbb{N} também em \mathbb{Q} . Por esse motivo, encontramos docentes que afirmam, em \mathbb{Q} , que 2,33 é o sucessivo de 2,32, ajudados até por alguns livros textos e, para aumentar a confusão, na operação $0,7 \times 0,8 = 0,56$ cada um dos fatores é menor que o resultado. Isso leva os discentes a duvidar do conhecimento precedentemente adquirido (BROUSSEAU apud LERNER, 2009, p.40). O conhecimento dos números naturais é indispensável para adquirir o conhecimento dos racionais, mas, ao mesmo tempo, é um obstáculo para essa aquisição. Esse fenômeno gera equívocos e dificuldades importantes e invisíveis porque o obstáculo se esconde no interior de um saber que funciona, mas que é “local” e que não pode ser generalizado para o objeto matemático que deveria ser aprendido. Esse é o

sentido da ideia de obstáculo epistemológico (BROUSSEAU apud LERNER, 2009, p.41).

Infelizmente, esse obstáculo epistemológico parece assombrar tanto os discentes envolvidos no aprendizado do cálculo, quanto os docentes responsáveis pelo seu ensinamento. Ele nos leva à retenção e o docente à frustração. Portanto, cabe aqui lembrar nossos questionamentos, antes de divulgarmos de forma objetiva os resultados das conversas sobre o cálculo: Será que não estudamos o suficiente? Será que o docente era demasiadamente rigoroso? Afinal, o que teria nos acontecido?

Conclusões e sugestões oriundas das conversas

Baseados nas observações teóricas levantadas anteriormente, decidimos triangular essa conclusão e procedemos três conversas distintas.

Nas minhas conversas de sábados pela manhã no Mercado Velho, eu, Talita, levantei algumas curiosidades, a saber: o curso de BCT é uma proposta nova que tem como objetivo principal a formação de engenheiros de diversas áreas. A graduação em exatas é um curso com um nível de dificuldade considerado alto e, entre as disciplinas mais polêmicas, eis que se destaca o famoso Cálculo I. O que me dá munição para falar tanto sobre o Cálculo I é o fato dessa disciplina possuir um alto índice de reprovação.

Assim, parti da ideia de que as conversas informais com os graduandos retidos no Cálculo I seria uma boa opção para saber o que acontece, pois falaria de algo sério de maneira descontraída, sem preconceitos ou medos de punições. Outrossim, seria também uma boa opção para que fatores importantes relacionados ao problema fossem mencionados de forma clara e objetiva. Os discentes retidos são de diferentes períodos, alguns com retenções quádruplas, ou seja, não conseguiram passar na disciplina por até cinco semestres.

Entre os vários assuntos conversados, cito a maior dificuldade que eles encontraram nos conteúdos da disciplina. Como estou me referindo ao Cálculo I, seu conteúdo é dividido em três partes, a saber: Limite, Derivada e Integral. A parte que trata da dificuldade do aprendizado na Integral foi mencionada muitas vezes, levando-me a concluir que ela é considerada a mais difícil de todo o curso, não menosprezando as outras, é claro. Notei que a grande dificuldade por parte dos discentes quanto ao Cálculo I é o fato de ser um aprendizado novo que se distancia muito do que foi visto nos anos escolares anteriores, cuja utilização ainda não se encontra bem clara nas mentes dos discentes. Muitos de meus colegas nem sequer tinham noção do que era Limite, Derivada e Integral e, por isso, o estranhamento quanto a aceitação da disciplina.

Na mesma linha de raciocínio houve longas conversas de como foi feita a introdução ao Cálculo I. Da primeira vez que essa disciplina foi ministrada, alguns discentes ficaram satisfeitos. Por isso, foram outros fatores que os levaram a retenção, mas esses são exceções. Ocorre que a grande maioria deles se diz insatisfeita com a abordagem inicial, justamente por ser um conteúdo que requer uma introdução mais detalhada, já que sua apresentação não acontece no Ensino Médio. Muitos discentes chegam despreparados para enfrentar esse novo desafio, pois trata-se de uma disciplina de grande peso durante todo o curso, vista no primeiro período, quando tudo é novo e a universidade ainda não representa algo tão importante para grande parte deles. Os colegas de “bate-papo” disseram ainda que nesse primeiro contato não conseguiram aprender a forma correta de estudar o Cálculo I já que a disciplina se mostrou abstrata demais para eles.

Houve ainda uma discussão sobre como essa deficiência de aprendizagem atrapalharia no desempenho em outras disciplinas. Como a conversa foi feita com discentes retidos, muitos em períodos bem adiantados e cursando disciplinas que teoricamente utilizam o Cálculo I, a diferença de opiniões foi grande. Enquanto uma pequena parcela disse que não, que conseguiam se superar nessas disciplinas mesmo com um pouco de dificuldade, a grande maioria se revelou prejudicada pela falta do conhecimento em Cálculo I, pois se depararam com disciplinas que o utilizavam e, conseqüentemente, encontraram grandes dificuldades. Por essa razão, alguns foram reprovados nessas disciplinas também. Logo, podemos perceber que o Cálculo I é uma disciplina muito importante e árdua para grande parte dos discentes do BCT. Sua aprendizagem, ou a falta dela, interfere no desempenho do curso. Isso pode ser evidenciado a partir de conversas com quem convive com essa realidade. Não se pode ignorar que o problema existe, já que ele é evidente em grande número. A solução pode não ser muito fácil, mas existem fatores que devem ser estudados, pois podem ajudar na descoberta da solução desse problema. Talvez, uma boa olhada na Psicologia dialética de Wallon, adaptada friamente ao ensino superior, venha a lançar uma nova luz a esse velho problema.

Minha mensagem: “Eu gosto de Matemática, mas não é essa Matemática!”, disse um discente retido, filosofando... Eu penso que ele disse isso porque não entende a aplicação do Cálculo I na carreira por ele escolhida. Daí, pergunto: O docente não poderia explicar o Cálculo I dentro de um exemplo prático, ou seja, em um problema típico das Engenharias?

Já eu, Bárbara, falei sobre o assunto “Nivelamento”, curso introdutório que se faz no BCT antes de começarmos a ver o Cálculo I propriamente dito. Certa vez na cantina da universidade, criou-se uma polêmica: O nivelamento é mesmo necessário? Alguns disseram que sim, devido ao fato de terem chegado ao BCT sem uma base realmente sólida em Matemática. Assim, ter no início do curso uma oportunidade, como o “Nivelamento”, para lembrar e reaprender tudo aquilo que

deixou a desejar no Ensino Médio, foi excelente para eles. Com isso, eles melhoraram consideravelmente seu rendimento na disciplina de Cálculo I. Porém, também tiveram aqueles que ao tocar no assunto “Nivelamento” falaram foi insuficiente para rever tudo aquilo que seria necessário a fim de melhorar o desempenho em uma disciplina tão temida por todos os estudantes de Engenharia. O tempo do “Nivelamento” não seria suficiente para suprir uma deficiência tão expressiva. Além disso, há o emocional dos calouros que passam por trotes e por todas as fases de adaptação em um novo ambiente. Mais ainda: há uma nova realidade que agora mostra que eles não estão mais no Ensino Médio, morando com seus pais, protegidos da realidade. De súbito, eles são discentes de uma universidade, um mundo novo para eles, onde se encontram sozinhos e precisam cuidar de si mesmos. Ter responsabilidades, pagar suas contas, ir para a universidade, sair para festas, conhecer pessoas novas, tudo isso é muito novo e muito deslumbrante para um calouro. Apenas com o passar do tempo eles poderiam criar uma consciência sobre tudo isso e assimilar melhor toda essa nova etapa de suas vidas. Portanto, com todo esse mundo novo e toda essa pressão dos primeiros dias nessa nova realidade, o aproveitamento real do “Nivelamento” se torna muito baixo e, algo tão importante e necessário para a vida acadêmica do discente, acaba sendo desperdiçado, devido à soma de todos esses fatores. Com isso, tudo que se segue torna-se falho e o aprendizado do discente na disciplina de Cálculo I fica consideravelmente prejudicado. Ainda no assunto “Nivelamento”, outros poucos falaram que como foram chegando atrasados ao início das aulas devido às chamadas do SASI e SUSU, não tiveram a oportunidade de cursar essa disciplina e, nos períodos seguintes, não puderam frequentar todas as aulas, pois seu horário coincidia com os das outras disciplinas. Assim, eles deixaram de fazer o “Nivelamento” como realmente se deve.

Outro dia, em um dos intervalos de uma aula, surgiu um assunto interessante no grupo onde eu estava. Esse grupo me disse que mesmo se dedicando bastante a disciplina de Cálculo I, o resultado, em sua maioria, foi a reprovação. Alguns poucos falaram que mesmo estudando por mais de seis horas semanais, não obtiveram o êxito na disciplina e afirmaram que faziam todos os exercícios do livro e listas. Porém, quando chegavam na prova, eram surpreendidos com coisas nunca vistas em sala de aula antes. Outros afirmaram que seus estudos de quatro a seis horas semanais rendiam bastante. Todavia, mesmo conseguindo entender os exercícios propostos pelos docentes, erravam em coisas simples, como a Matemática básica. A maioria do grupo disse que estudou de duas a quatro horas diárias por ter também que se dedicar a outras disciplinas. Contudo, seus estudos eram suficientes para fazer a prova, sabiam o raciocínio existente por trás das questões, mas na hora da correção, os docentes eram minuciosos em demasia e não consideravam suas formas de expressão para atingir os mesmos resultados. Não nego que tiveram aqueles que não se dedicaram a estudar mais que duas horas semanais. Isso se deu por não

terem tido uma compreensão sobre o assunto na sala de aula e por não conseguirem sanar suas dúvidas. Mesmo correndo atrás dos docentes ou monitores, suas dúvidas eram principalmente ligadas à Matemática básica. Outros, é claro, não chegaram sequer a se dedicar minimamente aos estudos do Cálculo I por já terem em suas mentes que “Já que todo mundo toma pau em cálculo na primeira vez que faz, não vou me preocupar com isso, afinal, é normal”.

Enfim, meu tema preferido. Em nossas saídas para um lanche em pleno sábado não letivo, a pergunta é sempre a mesma: Por que fiquei retido em Cálculo I? Começamos a discutir sobre o porquê de mesmo tendo frequentado regularmente os horários de atendimento extraclasse, ainda sim ficamos retidos nessa disciplina. Afinal, as dúvidas foram sanadas pelos docentes e monitores. No entanto, nas provas, aquela grande surpresa: reprovei por nota, mesmo sabendo o conteúdo. Será que eu não sabia o suficiente ou a culpa realmente não foi minha e sim da maneira como fui avaliado? Muitas vezes esses discentes que frequentaram os horários de atendimento, questionaram como deviam apresentar os resultados corretamente e isso lhes foi explicado, mas na avaliação, se depararam com um “não é assim que se faz”. Como é então? Será que isso foi realmente explicado corretamente, da forma que seria cobrado nas avaliações? Dúvidas sobre esse assunto permaneceram na conversa. Outros discentes do grupo falaram que não frequentavam as monitorias, pois conseguiam sanar suas dúvidas sozinhos, ou em grupos de estudos, ou até mesmo em sala de aula. Havia ainda aqueles que diziam que os horários extraclasse eram restritos e coincidiam com outros horários extraclasse de outras disciplinas, dificultando a conciliação entre eles. Os piores foram aqueles que não acreditavam na eficácia dos estudos extraclasse, ou porque não tinham interesse suficiente, ou por acharem normal cursar a disciplina por mais de uma vez.

A última dúvida: Você já pensou em desistir do curso de BCT por causa da disciplina de Cálculo I? Foi uma pergunta que gerou certa discussão no grupo de discentes que estavam certa vez em uma confraternização. A maioria deles afirmaram que não, que tinham vocação para as Engenharias e que essa seria mais uma das várias etapas que teriam que vencer para se tornarem grandes engenheiros. Outros falaram que sim, que desistir já havia passado por suas cabeças. Por mais que queriam chegar a ter o tão sonhado título de engenheiro, não sabiam se teriam persistência, ou simplesmente sorte de passar em Cálculo I. Outros falaram que poderiam apenas mudar de universidade, ir para uma onde essa disciplina não fosse tão difícil de passar, ir para uma particular, onde o ensino é mais fácil. Eles queriam um ensino que fosse compensado por estágios desde os primeiros períodos, ou seja, onde o conhecimento teórico fosse aprendido na prática. Para eles é o que realmente importa. Por fim, uma das integrantes do grupo falou: “Por mais difícil que seja passar nessa disciplina, ou mesmo que seja formar no BCT, no fim das

contas vou poder dizer que passei e me graduei numa universidade conceituada e principalmente formei numa federal, sou engenheira e é isso que importa”.

Minha mensagem: Penso que o “Nivelamento” poderia ser diferente. Mais longo, mais profundo e mais útil. Assim, por que não podemos transformar o “Nivelamento” em uma disciplina como o próprio Cálculo I?

Eu, Cleiton, vagando por Diamantina, argumento que devido ao trabalho que nos propomos a fazer sobre o Cálculo I, decidi me aproximar de alguns discentes que sempre vejo na universidade e sei que estão cursando o BCT. O que eu percebi é que uma parcela deles não teria escolhido esse curso. Além disso, alguns outros fatos podem ser apresentados como motivadores dessa falta de interesse pelo curso. O primeiro deles é que ainda há uma preferência pelos cursos convencionais de Engenharia. Os discentes preferem ingressar diretamente em um curso de Engenharia Civil, Engenharia Mecânica ou qualquer outro curso tradicional, pois muitas vezes o discente é obrigado cursar disciplinas consideradas difíceis que não seriam necessárias nos cursos convencionais.

Há também o fato do desconhecimento das possibilidades que pode ter o egresso do curso de BCT, caso não queira ser um engenheiro. Como se chama um profissional dessa área? O que ele pode fazer quando concluir o curso? Qual vai ser o salário de alguém que se formar nesse curso? Essas dúvidas muitas vezes permeiam o meio acadêmico e são cruciais quando se quer escolher uma carreira. Muitos sequer tinham o curso de BCT como uma de suas opções, mas se inscreveram nele por mera conveniência das notas obtidas no ENEM. Por outro lado, percebi também uma grande aceitação do BCT por parte dos discentes que nele ingressaram e já tinham uma noção do que seria um curso interdisciplinar. Mesmo assim, eles ainda enfrentam grandes dificuldades relacionadas ao Cálculo I, colocadas em foco aqui por ser tema desta pesquisa e não por ser a única que dificulta a formação do discente.

Quanto as dificuldades específicas do Cálculo I, elas se expressam na quantidade de vezes que os discentes ficam retidos. O índice de retenção é grande e há alguns rumores da existência de discentes que ficaram retidos por seis vezes, ou até mais. A retenção é, de fato, tão grande que mesmo com a abertura de turmas extras, enormes e superlotadas, ainda não é possível que todos os interessados consigam uma vaga para que possam tentar novamente a aprovação. O Cálculo I segue assim sendo uma disciplina tão apavorante que logo de cara causa arrepios nos calouros.

Uma parcela realmente significativa dos discentes com os quais conversei consideram que a maior dificuldade do curso é realmente o Cálculo I. O fato é, que uma gama muito grande de disciplinas depende do Cálculo I, umas mais que outras, mas, não é claramente notado um índice de retenção tão grande de discentes que

por elas passam. Há discentes que foram reprovados em Cálculo I, mas que passaram pelas demais disciplinas que o utilizam. Como entender interpretar esse fato? Trata-se de uma coincidência? A culpa é do docente? O mérito é do discente? De que forma as disciplinas que necessitam do Cálculo I estão sendo ministradas?

Minha mensagem que, infelizmente, é mais uma dúvida: Por que os docentes que lecionam as disciplinas que envolvem o Cálculo I facilitariam a aprovação dos discentes que nela ficaram retidos?

Esses questionamentos continuarão em aberto até que toda comunidade acadêmica resolva se unir para sanar esse problema de uma vez por todas. Lembramos que todas essas colocações são frutos de conversas informais, o que as tornam mais legítimas, mais verdadeiras. Esse é o nosso recado. Fim.

Referências bibliográficas

D'AMORE, B. "Epistemologia, Didática da Matemática e Práticas de Ensino". Tradução de Giovanni Giuseppe Nicosia e Jeanine Soares. *Bolema*. Boletim de Educação Matemática. Vol. 20, 2007, nº 28, 1179-205.

NASCIMENTO, M. L. B. P. "A Criança Concreta, Completa e Contextualizada: A Psicologia de Henri Wallon". In: CARRARA, K. (org.) *Introdução à Psicologia da Educação*. São Paulo: Avercamp, 2004. Capítulo 2.

SALVADOR, C. C. et al. *Psicologia do Ensino*. Porto Alegre: Artemed, 2000. Capítulo 2.

LERNER, D. et al. *Didática da Matemática: Reflexões Psicopedagógicas*. Porto Alegre: Artemed, 2000.

SAPUNARU, R. A.; SOUZA, A. R. Conhecendo e Aferindo: Bourdieu e o 'Ser Engenheiro'. *Revista LABOR* nº 10, v. 1, 2013.

Submissão: 15.08.2016 / Aceite: 15.09.2016

Tecnologia: dominação e princípio de libertação em Herbert Marcuse

Technology: domination and principle of liberation in Herbert Marcuse

RENÊ IVO¹

Resumo: O objetivo desta pesquisa é apresentar o pensamento de Herbert Marcuse (1898-1979) sobre a organização e direção da tecnologia nas sociedades industriais avançadas. Este trabalho tem como objeto de estudo o progresso tecnológico como instrumento de dominação e princípio de libertação das classes oprimidas. Como referência principal, utilizamos a introdução do livro *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*, intitulada de “A paralisia da crítica: uma sociedade sem oposição” e propomos resolver o seguinte problema: como a tecnologia domina o sujeito histórico (classe trabalhadora) da revolução? Como pode ser um princípio de libertação desse sujeito? O resultado deste trabalho é que a tecnologia, nas sociedades industriais avançadas, manifesta seu poder de dominação sobre o agente da transformação através do aparato técnico de produção. Portanto, o aparelho produtivo, sob o controle da classe dominante, é instrumento de dominação, porém, sob a gestão da classe oprimida, organizado e direcionado para satisfazer suas necessidades, transformar-se-ia num princípio de liberdade.

Palavras-chave: Tecnologia. Dominação. Princípio de libertação.

Abstract: The research's objective is to present the thought of Herbert Marcuse (1898-1979) about the organization and direction of the technology in advanced industrial societies. The work has as object of study technological progress as instrument of domination and principle of liberation of the oppressed classes. As a main reference, we used the introduction of the book *One-dimensional man: studies of the ideology of advanced industrial society*, entitled “The paralysis of the criticism: unopposed society” and we propose solve the following problem: how technology dominates the historical subject (class working) of the revolution? How can it be a principle of liberation of this subject? The result of this work is that technology in advanced industrial societies, express its power of domination about the transformation agent through of the technical apparatus of production. Therefore, the productive apparatus, under the control of the oppressed class, is instrument of domination, however, under the management of the oppressed class, organized and directed to meet their needs, would become a principle of freedom.

Keywords: Technology. Domination. Principle of liberation.

Introdução

“A liberdade só pode ser pensada como a realização do que hoje ainda denominamos utopia.”

(Herbert Marcuse)

A tecnologia, cujo poder se manifesta através do desenvolvimento dos instrumentos de produção (maquinário), sempre recebeu a atenção da teoria crítica.

¹ Graduando em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE). Membro do Grupo de Pesquisa “GP-Marcuse: atualidade do pensamento político de Herbert Marcuse”. E-mail: reneivo@hotmail.com

Marx, ainda no século XIX, percebeu e compreendeu as consequências da introdução de novas máquinas e do aperfeiçoamento desses instrumentos para o processo de trabalho. Ele “previu” que o contínuo desenvolvimento do progresso técnico poderia resultar na própria ruína da sociedade capitalista. O século XIX cederia lugar ao século XX e a “previsão” permanecera por se confirmar, mas nem por isso a teoria crítica fora relegada ao esquecimento e caiu em “descrença”. Pelo contrário, fora apreendida com vigor e ampliada consideravelmente pela teoria social da nova época, que também dera sua parcela de atenção e contribuição às questões relacionadas ao progresso técnico².

Segundo Marcuse, as pesquisas, os estudos e as novas descobertas nos ramos tecnológicos possibilitaram a dominação do meio social e natural e, com isso, a sociedade estabelecida pôde aprimorar ainda mais a capacidade produtiva do seu aparato técnico de produção e distribuição de mercadorias. Para esse filósofo, tal aparato chegou ao nível em que pode acabar com a miséria material, liberar os indivíduos do trabalho penoso (labuta) e deixá-los livres para desenvolver suas próprias potencialidades, mas esse aparato está organizado e orientado para satisfazer os interesses da classe dominante: gerar lucro.

O objetivo geral deste artigo é compreender o pensamento de Marcuse acerca da organização da tecnologia e resolver o seguinte problema: como o progresso tecnológico domina o sujeito histórico (classe trabalhadora) da revolução? E como pode ser um princípio de libertação desse sujeito? Para fundamentar o objetivo geral, este trabalho tem como objetivos específicos: 1) compreender o significado de tecnologia, quais são e como se manifestam alguns dos modos de dominação exercidos por ela; 2) expor como funciona os meios de produção estabelecidos; 3) apresentar a atual organização, direção e estágio da tecnologia e 4) apresentar uma nova organização e direção da tecnologia.

A **justificativa** que nos levou a desenvolver esta pesquisa está na preocupação com a organização do progresso tecnológico, este causa mais danos do que benefícios, isola as pessoas e destrói a natureza. É sabido que alcançara muitas conquistas, mas a destruição dos seres humanos e do seu ambiente ultrapassa em muito tais conquistas. Assim, a preocupação com a tecnologia é, ao mesmo tempo, preocupação com a humanidade.

No primeiro item é feita a exposição do que Marcuse compreende por tecnologia e de alguns dos seus modos de dominação, eles se apresentam na compra de produtos supérfluos, na produção de artigos para a guerra e na imposição do modo de vida existente nas sociedades industriais avançadas às civilizações subdesenvolvidas. No segundo item é realizada a apresentação de como o aparato de produção determina a organização da civilização e como esta determina a organização daquele. No terceiro item é demonstrado em que sentido a tecnologia está direcionada para garantir os interesses da classe opressora e, por fim, no quarto item é apresentado como uma nova organização do progresso tecnológico pode servir de princípio de superação da sociedade estabelecida.

A conclusão a que chegamos é que a tecnologia, nas sociedades capitalistas-

² Neste artigo, os termos “tecnologia”, “técnica”, “progresso tecnológico” e “progresso técnico” são tratados como sinônimos.

monopolistas, está sob o controle da classe dominante e, dessa maneira, serve como instrumento de dominação, porém, sob a gestão da classe oprimida, organizado e direcionado para satisfazer suas necessidades, transformar-se-ia num princípio de liberdade.

1 A tecnologia

Entre o final do século XIX e início do século XX o sistema capitalista passa por uma transformação decisiva, encerra-se o estágio econômico de livre concorrência e começa uma nova fase, a dos “monopólios capitalistas”³. As relações sociais vigentes desse novo momento da sociedade capitalística também se alteram, as relações de produção, o modo de produção, a distribuição das mercadorias e até as formas de proteger e perpetuar o sistema existente se aperfeiçoam. O desenvolvimento da tecnologia é uma das principais distinções dessa civilização e foi fundamental para o surgimento das novas relações sociais.

A tecnologia manifesta seu poder através dos meios de produção, a invenção de novas máquinas e o aperfeiçoamento do maquinário existente são alguns dos principais produtos do progresso tecnológico. No ensaio “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” Marcuse “não distingue tecnologia e produção de máquinas; ele pressupõe que o desenvolvimento tecnológico implica de modo geral a construção de máquinas, (...)” (SILVA, 2013, p. 62). O maquinário existente no interior das indústrias, operado pelos trabalhadores, produz os mais diversos artigos para as mais diversas utilidades, produz objetos que atendam as necessidades materiais e espirituais.

O sistema mecânico é um dos produtos mais importantes da tecnologia porque é a partir dele que são produzidos os artigos que mantem a vida e a sociedade, o maquinário proporciona um melhor cultivo dos alimentos, produz os objetos necessários para a construção de habitações, cria vestuários mais consistentes. Além disso, também produz os artigos de luxo que ultrapassam a manutenção da vida, produtos supérfluos que transcendem a dimensão das necessidades básicas (automóveis, aparelhos *Wi-Fi*, etc.) Da mesma forma que o progresso técnico cria os artigos para a perpetuação confortável da existência, também os cria para a sua destruição (da vida), a indústria bélica é o exemplo mais expressivo. Portanto, a tecnologia contém um duplo caráter, pode ser compreendida numa dupla perspectiva.

Os instrumentos de produção podem servir para produzir melhores condições de vida para toda a população, mas também podem ser utilizados para explorar e tornar ainda mais difícil a vida da classe trabalhadora. Numa sociedade em que os instrumentos de produção são propriedade privada das classes dominantes prevalece a “mais-repressão” dos oprimidos, o progresso técnico cria máquinas para produzir

³ “O imperialismo surgiu como desenvolvimento e sequência direta das propriedades essenciais do capitalismo em geral. Simplesmente, o capitalismo só se transformou no imperialismo capitalista num dado momento, muito elevado, do seu desenvolvimento, quando certas características fundamentais do capitalismo começaram a se transformar nos seus contrários, quando se formaram e se revelaram plenamente os traços de uma época de transição do capitalismo para um regime econômico e social superior. O que, sob o ponto de vista econômico, existe de essencial neste processo é a substituição da livre concorrência capitalista pelos monopólios capitalistas” (LÊNIN, 1987, p. 87).

artigos lucrativos, que assegurem as posições de privilégio das classes opressoras. A mecanização do trabalho exaustivo (labuta) substitui a força de trabalho humana e a torna ainda mais cansativa, pois agora o trabalhador tem de seguir um ritmo mais veloz imposto pela máquina. Essas algumas das consequências da organização tecnológica no novo estágio do sistema capitalista.

Esse novo estágio do sistema capitalista Marcuse conceitua de “sociedade unidimensional”, uma sociedade fechada que “organiza a dinâmica de suas contradições em meio a oposições administradas” (CARNEIRO, 2014, p. 219). Essa civilização tenta administrar toda contestação ao seu projeto de sociabilidade, tenta dominar toda oposição ao seu modo de organizar as relações de produção e tenta controlar toda negação do estado de coisas estabelecido. A comunidade predominante não aceita um novo princípio de realidade no qual as pessoas possam gozar e fruir da beleza que há na vida.

Para conter as possibilidades de alcançar uma sociedade em que os indivíduos estejam liberados do trabalho exaustivo (labuta), uma civilização na qual possam utilizar o tempo livre para satisfazer suas próprias necessidades e desenvolver suas próprias potencialidades, a realidade existente precisa criar novas formas de controle. Estas se expressam através da tecnologia que, por sua vez, se manifesta por meio do “aparato técnico de produção”. Este, na comunidade prevalecente está organizado e direcionado para garantir os interesses da classe dominante, isto é, o lucro. Marcuse observa que

As capacidades (intelectuais e materiais) da sociedade contemporânea são incomensuravelmente maiores que jamais foram – o que significa que o escopo da dominação da sociedade sobre o indivíduo é incomensuravelmente maior do que antes. Nossa sociedade se distingue pela conquista das forças sociais dissidentes mais precisamente pela Tecnologia do que pelo Terror, sobre a dupla base de uma eficiência esmagadora e de um crescente padrão de vida (MARCUSE, 2015, p. 32).

1.1 Manifestações da dominação tecnológica

Os produtos supérfluos proporcionados pelo desenvolvimento do aparelho de produção parecem tornar a existência (*Dasein*) confortável. Dessa maneira, o modo de vida do *status quo* parece racional, livre e feliz porque, aparentemente, ele é capaz de sanar todas as carências. Quando a sensação de felicidade prevalece sobre a miséria estabelecida, cuja evidência se manifesta na labuta, na “mais-repressão” (exploração) etc., isso quer dizer que a necessidade da transformação social está sendo reduzida. Aqui é descoberto um dos principais objetivos da tecnologia: reduzir ao mínimo a necessidade da mudança social.

De acordo com Marcuse “a sociedade afluenta depende cada vez mais da ininterrupta produção e consumo do supérfluo (...)” (MARCUSE, 2015, p. 12), por meio da ampliação dos artigos de luxo e acesso dos explorados a esses bens de consumo a dominação torna-se imperceptível e até prazerosa. O poder de comprar mercadorias e utilizar serviços aconchegantes é uma forma de controle social desenvolvida pelo progresso técnico, possuir automóveis, roupas e aparelhos *Wi-Fi* da

“moda” parece uma necessidade. Ao consumir esses produtos os indivíduos parecem efetivar sua liberdade, sua autonomia.

A dominação do progresso técnico não se restringe ao poder de compra, também se apresenta através do aperfeiçoamento dos instrumentos e equipamentos de repressão utilizados pelas autoridades de defesa do *establishment* (polícia, exército, etc.) Armas mais potentes, de longo alcance, capazes de causar danos físicos e mentais são produzidas nas indústrias bélicas; estratégias mais eficazes de combate às manifestações de rua são estudadas e treinadas nos quartéis militares.

Outra forma de dominação exercida pela técnica/tecnologia é a imposição do modo de vida existente nas sociedades industriais avançadas às nações subdesenvolvidas e aos países do Terceiro Mundo. “A sociedade fechada sobre o interior se abre até o exterior mediante a expansão econômica, política e militar” (MARCUSE, 1993, p. 8, tradução nossa.). O desenvolvimento técnico – principalmente por meio do aparato bélico – impõe a dominação através das guerras neocoloniais, da exploração do homem e destruição da natureza.

2 O aparato produtivo estabelecido

A produção, distribuição e consumo dos objetos e serviços supérfluos, dos artefatos de destruição, são algumas das principais distinções da civilização contemporânea, essa característica tornou-se um dos pilares do sistema de capitalismo tardio. É uma das bases de sustentação dessa sociedade porque fornece o “princípio em torno do qual tudo gira – o lucro” (LOUREIRO, 2015, p. 15).

A importância do aparato técnico produtivo no processo de produção das coisas e serviços de luxo e mesmo dos desempenhos necessários ao seu próprio desenvolvimento é vital, o modo de funcionamento desse aparato depende do crescimento da civilização posta. Ele produz e distribui os produtos de acordo com as aspirações que sustentam o *establishment*, assim, o aparelho de produção determina “as necessidades e aspirações individuais” (MARCUSE, 2015, p. 36).

Da mesma forma, a sociedade posta determina os objetos que devem ser produzidos e a forma que devem ser distribuídos, a produção dos produtos precisa concordar com as ideias e os interesses dos grupos particulares que controlam e organizam as relações sociais. O sistema impõe as regras de produção, quer dizer, dita a qualidade das mercadorias, seu tempo de duração (obsolescência planejada) e o tipo de classe social que pode e deve comprar determinado bem de consumo e utilizar determinado serviço.

[...] o aparato técnico de produção e distribuição (com um crescente setor de automação) funciona não como a soma total de meros instrumentos que podem ser isolados dos seus efeitos sociais e políticos, mas antes como um sistema que determina *a priori* o produto do aparato assim como as operações para servi-lo e ampliá-lo (MARCUSE, 2015, p. 36).

A dominação do aparelho de produção e distribuição sobre a sociedade se estende até os desempenhos profissionais e se manifesta por meio dos tipos de operação exigidos para o funcionamento do aparato produtivo. Tanto a invenção

quanto a utilização dos instrumentos requer determinado nível de conhecimento superior (acadêmico) ou especialização técnica. O *status quo* financia e mantém um padrão de pesquisas e estudos reservados para seus próprios fins. O sistema investe caro e promete elevada remuneração aqueles que se dedicam aos empregos e estudos nesses ramos do conhecimento.

A lógica da organização dos instrumentos de produção é o da administração total das relações sociais, públicas ou privadas, “o aparato produtivo tende a se tornar totalitário” (MARCUSE, 2015, p. 36) porque impõe uma disciplina severa às pessoas. Essa disciplina é a imposição da ordem da classe opressora, que destrói as tentativas de satisfazer as necessidades e desenvolver livremente as potencialidades de todos os indivíduos.

É confirmada a tese de que “A tecnologia serve para instituir novas formas, mais efetivas e prazerosas, de controle e coesão social” (MARCUSE, 2015, p. 36). Essa forma de dominação é uma das grandes conquistas do capitalismo tardio, os explorados não percebem que são utilizados como meios para determinado fim, o que percebem é a aparência da felicidade gerada pelos confortos. A sensação de tranquilidade prevalece e as classes que no passado tinham interesses antagônicos se unificam e cooperam para o bom funcionamento da realidade vigente.

O progresso técnico estabiliza e amplia a dominação, o resultado desse aprimoramento cria “similaridades no desenvolvimento do capitalismo e do comunismo” (MARCUSE, 2015, p. 36). A “promessa de felicidade” e liberdade que a nova ordem da vida (o comunismo) uma vez trouxera parece está sendo alcançada, visto que as pessoas se sentem felizes em compartilhar do modelo de felicidade posto: a compra de bens de consumo supérfluos. A noção da verdadeira felicidade acaba não sendo identificada diante da falsa reconciliação das contradições existentes na comunidade prevalecente.

A verdadeira liberdade e felicidade (*Glückseligkeit*) não consiste em consumir objetos que servem a manutenção da ideologia da civilização industrial dada, nem em destruir todas as conquistas alcançadas pelos avanços da tecnologia, nem muito menos regredir a um nível social menos desenvolvido da história da humanidade. O problema é que o modo de felicidade da sociedade de consumo, desenvolvida com a ajuda do aprimoramento da tecnologia, impede que os explorados conheçam e satisfaçam suas próprias necessidades, cria obstáculos para atrofiar a construção das suas verdadeiras capacidades.

De acordo com Maar, no sistema capitalista presente, o significado real da felicidade, “a essência, a substância da felicidade aparece como forma abstrata, satisfação vinculada a coisas: bens de cultura, bens de prazer comparados como mercadorias” (MAAR, 2006, p. 27). Um tipo de felicidade que está separada do todo social, que não se importa se todas as pessoas têm condições econômicas de comprar a vida feliz, que não se interessa se uma minoria cada vez mais crescente da população ainda vive na miséria ou se a maioria tem de exercer uma atividade exaustiva e degradante. Felicidade que, para suportar a exploração da existência objetiva se volta unicamente para o indivíduo e se torna exclusivamente interior, isolada.

As características de uma sociedade livre e racional, na qual a felicidade possa

ser fruída por todos os seres humanos, poderão ser percebidas quando os indivíduos desenvolverem novas relações sociais, qualitativamente diferentes, com eles próprios e com o mundo que os cerca. Seria um tanto arriscado, e talvez até irresponsável, definir previamente quais seriam essas relações, porém, julgamos que seja tarefa da teoria crítica mostrar as contradições da sociedade existente e, ao mesmo tempo, apontar as perspectivas de superação desse modo de organização da civilização.

O fim da luta entre dominantes e dominados, dos conflitos entre os próprios indivíduos, a satisfação das carências, o livre aprimoramento das potencialidades humanas, o fim da exploração do homem e da natureza e a unidade entre gênero e espécie são algumas das relações que caracterizariam um novo princípio de realidade. Determinar, de modo especulativo, sobre tais relações, é parte da teoria social, o próprio Marcuse, observa Kellner, “sublinha que o que é seja constantemente comparado com o que poderia ser: um modo mais livre e feliz de existência humana” (KELLNER, 2015, p. 9).

Portanto, o aperfeiçoamento técnico está voltado para a manutenção do projeto da classe dominante, ele consiste em perpetuar inalterado o estado de coisas vigente, esse plano tem como objetivo impor a mais-repressão para garantir lucro e posição privilegiada. Sob o controle dos opressores, a tecnologia serve como instrumento de dominação de classe, luta contra a oposição em duas frentes: 1) na frente de prazer, que utiliza o consumo para absorver as forças de contestação e 2) na frente do “terror”, que faz uso da violência para eliminar os grupos inconformados. Escreve o filósofo:

O progresso técnico, estendido a um sistema total de dominação e coordenação, cria formas de vida (e de poder) que parecem reconciliar as forças que se opõem ao sistema e derrotar ou refutar todo protesto em nome das perspectivas históricas de libertação do trabalho árduo e da dominação (MARCUSE, 2015, p. 33).

3 A atual organização, direção e estágio da tecnologia

A causa de a escassez material e a labuta ainda fazerem parte da vida de uma parcela da população está na organização e direção dos meios de produção, do progresso técnico. Esses meios são produtos da atividade racional e da práxis humana e tem o intuito de ajudar a prolongar a vida dos homens e mulheres da maneira mais racional, livre e feliz possível, no entanto, não é o que tem acontecido. Na sociedade prevaiente, a tecnologia está a serviço da classe dominante, que determina os hábitos, os costumes e as leis que regulam e organizam a sociedade vigente.

A atual organização e direção do avanço da tecnologia não tem interesse em satisfazer as carências humanas porque a solução desse problema não contribui para estabilizar a situação de “paralisia da crítica” predominante numa “sociedade sem oposição”. Essa situação é a de que o progresso técnico milita contra a necessidade da revolução social, contra a ameaça do “espectro” “de abolição da pobreza e miséria para além de todas as fronteiras nacionais e esferas de interesse” (MARCUSE, 1977, p. 12).

Não se trata aqui de uma aversão à tecnologia por parte de Marcuse, pelo contrário, ele “considera que só atingido um determinado nível de avanço técnico e científico o real poderá ser racional” (KANGUSSU, 2008, p. 12). A questão que se levanta é justamente saber se esse nível já foi alcançado e a serviço de quem e do quê

o progresso técnico está organizado e direcionado, em outras palavras, quais são e de que classe são os interesses que a tecnologia busca realizar. Para dar respostas a essas indagações primeiro é preciso estabelecer critérios que possam determinar em que sentido àquele progresso atingiu o estágio no qual a objetividade pode tornar-se racional.

Um dos critérios é a satisfação das necessidades vitais: alimentação, vestuário e moradia. O modo de produção capitalista alcançou o nível no qual sua perpetuação depende do “constante aumento da massa de bens e serviços supérfluos e santuários que estão *além* de necessidades materiais vitais” (MARCUSE, 1973, p. 27). Isso significa que o sistema é capaz de satisfazer todas as carências materiais porque ultrapassou o estágio da produção de produtos necessários à manutenção da existência.

Outro critério seria o da “automação”, nos países mais ricos, onde o processo de industrialização foi consumado, a força de trabalho humana declina. Os homens são substituídos por máquinas, estas podem fazer a tarefa dos trabalhadores e executar a maior parte das atividades durante o tempo de trabalho, tornando menos necessários os desempenhos humanos. O resultado desse processo seria que os indivíduos estariam liberados da labuta, ou pelo menos “o tempo de trabalho necessário seria reduzido a um tempo básico” (AQUINO, 2014, p. 296).

Para Marcuse, racional é o fim da miséria e da labuta, é a vitória da vida sobre a morte, sobre as forças de destruição da existência, dessa maneira, os critérios demonstrados podem indicar que a tecnologia alcançara o estágio de desenvolvimento necessário para tornar a realidade (*Wirklichkeit*) racional. No seu estágio atual, o progresso técnico pode acabar com as tendências que perpetuam a irracionalidade das relações sociais predominantes que destrói o existir dos homens e mulheres dominados. A satisfação das necessidades e a liberação da labuta são os indícios de uma civilização razoável.

São indícios de racionalidade na medida em que constituem pré-condição de uma vida qualitativamente superior, quando as carências vitais forem sanadas e os indivíduos forem dispensados do trabalho penoso, poderão iniciar o processo de construção da sua autonomia, poderão criar as capacidades para autogovernar-se. Isto significa que poderão construir suas próprias necessidades, estas ultrapassariam as necessidades de reprodução da existência e o seu conteúdo seria totalmente diferente. Liberados da labuta, suas vidas seriam tempo livre para criar e imaginar novas formas de sentir e pensar a vida.

Quando os homens e mulheres não forem mais compelidos a ganhar a vida, poderão fazer do ócio um momento para a construção de suas próprias potencialidades, ou seja, a “capacidade imaginativa de projetar um futuro melhor e de compreender e apreciar as qualidades da natureza que aperfeiçoam a vida” (FEENBERG, 2012, p. 148). Aos poucos a agressividade cederia lugar ao Eros, a guerra à paz, o conflito à solidariedade, a “feiura” à contemplação, fruição e gozo da beleza que há na existência. Para tanto, Marcuse indica como princípio de mudança, uma nova organização e direção da tecnologia.

4 Nova organização e direção da tecnologia

Visto que o progresso técnico está a serviço da classe opressora, Marcuse insiste na ideia de reorganização e redirecionamento do aparelho de produção e percebe neste novo modo de organizar as forças produtivas uma possibilidade de transcendência⁴ da ordem estabelecida. Porém, antes de caracterizar como se manifestaria essa possibilidade, é essencial expor o significado de “progresso” apresentado por àquele filósofo e indicar alguns dos resultados alcançados e dos que poderiam ser alcançados por tal progresso. Em uma conferência de 1968, *A noção de progresso à luz da psicanálise*, Marcuse afirma:

Começarei definindo os dois tipos fundamentais do conceito de progresso que caracterizam o período moderno da civilização ocidental. De acordo com um deles, o progresso é definido sobretudo quantitativamente, evitando-se dar ao conceito qualquer valoração positiva. Aqui entende-se por progresso que, no curso do desenvolvimento da civilização, [...] aumentaram os conhecimentos e as capacidades humanas em seu conjunto (MARCUSE, 2001, p. 99).

Os avanços nas pesquisas, nos estudos e nas descobertas nos ramos técnico-científicos proporcionaram conquistas inimagináveis, a ampla dominação da natureza e do meio humano são exemplos do estágio alcançado pelo progresso da ciência e da tecnologia. O aprimoramento dos meios de comunicação e dos transportes, o acesso à informação, a intensa produção de artigos e serviços de luxo e o elevado padrão de vida, enfim, o aumento da riqueza social é produto do aperfeiçoamento daquele progresso. A essa forma de progresso quantitativo Marcuse denomina de “progresso técnico”.

Esse progresso tem um papel fundamental no que diz respeito à melhoria da qualidade de vida, ele possibilita que os produtos, principalmente os que servem às necessidades vitais, sejam produzidos e distribuídos de forma a acabar com a pobreza. A quantidade é um momento da qualidade, esta pressupõe àquela, no entanto, nas sociedades capitalistas-monopolistas a quantidade é um fim em si mesmo, e não um meio para atingir a qualidade. Desse modo, a quantidade serve à acumulação e não à distribuição racional da riqueza.

Essa quantidade acumuladora é a que explora o homem e a natureza até a destruição; é a que produz coisas com o intuito de concentrar riqueza (dinheiro) nas mãos de uma minoria dominadora, em outras palavras, é a produtividade pela produtividade. Numa civilização em que o valor de troca sobrepõe-se sobre o valor de uso, o importante não é a qualidade da vida dos seres humanos, mas sim o lucro que eles podem proporcionar através de seus corpos e mentes. Entretanto, como alternativa de superação da forma atual de organização e direção do progresso técnico Marcuse opõe o conceito de “progresso humanitário (*Humanitüren*)”.

⁴ Na introdução do seu livro *O homem unidimensional* Marcuse observa que “Os termos ‘transcendente’ e ‘transcendência’ são usados no sentido totalmente empírico e crítico: eles designam tendências na teoria e na prática que, em uma sociedade dada, ‘ultrapassam’ o universo estabelecido do discurso e da ação na direção de suas alternativas históricas (possibilidades reais)” (MARCUSE, 2015, p. 33).

Esse progresso “consiste na realização da *liberdade* humana, da moralidade: um número cada vez maior de seres humanos torna-se livre e a própria consciência da liberdade incita a uma ampliação do âmbito da liberdade” (MARCUSE, 2001, p. 100). Se o conceito quantitativo de progresso se organizar e se direcionar com vistas a efetivar o conceito qualitativo de progresso, quer dizer, se o progresso técnico deixar de ser um fim em si mesmo e tornar-se meio para o progresso humanitário, as relações de opressão poderiam desaparecer. O valor de uso e não mais o valor de troca seria o regulador das relações sociais.

Um dos resultados do progresso humanitário “consiste na humanização progressiva dos homens, no desaparecimento da escravidão, do arbítrio, da opressão e do sofrimento” (MARCUSE, 2001, p. 100). Portanto, o conceito quantitativo de progresso, que está conectado ao conceito qualitativo, posto a serviço dos interesses dos oprimidos, poderia abolir a miséria que ainda resta e reduzir ao mínimo o tempo de trabalho penoso, possibilitaria o surgimento de um novo princípio de realidade. Neste, a vida não seria mais-repressão para a labuta e lazer para recomposição de energia, mas seria prazer, gozo e fruição.

Para que a quantidade se torne qualidade é preciso que a classe trabalhadora se reconheça como sujeito histórico da transformação, que sua consciência revolucionária seja reativada. Isto só pode acontecer quando o caráter destruidor do *establishment* for descoberto e introjetado na mente do agente revolucionário. Marcuse afirma que a tarefa de conscientização desse agente está a cargo dos “catalisadores⁵” sociais que, em conjunto com àquele sujeito poderia orientar o progresso técnico rumo ao progresso humanitário.

5 Conclusão

Portanto, a tecnologia, que na sociedade industrial avançada está organizada e direcionada para garantir lucro às classes opressoras manifesta seu poder de dominação sobre os seres humanos e a natureza através do aparato técnico de produção. Este, ao mesmo tempo que produz e distribui os produtos supérfluos que tornam a vida confortável, também produz e distribui os artefatos que destroem a vida. Os artigos de luxo, ao tornarem a existência agradável alteram a aparência do estado de coisas vigente, este processo atrofia a percepção e compreensão das contradições da sociedade existente e reduz a necessidade da revolução, pois o *status quo* parece racional, livre e feliz.

No entanto, a tecnologia pode ser um princípio de libertação na medida em que o sujeito histórico da transformação (classe trabalhadora) der uma nova orientação para o progresso técnico, este deixaria de ser apenas quantitativo, produtividade pela

⁵ São tendências que podem romper a consciência integrada das classes trabalhadoras nas sociedades unidimensionais, grupos sociais quantitativamente menores de oposição à sociedade estabelecida, que percebem e compreendem as contradições da civilização existente. Esses setores podem desintegrar àquela consciência porque incentivam o ressurgimento da contestação radical, isto é, estimulam o ressurgimento da consciência e *práxis* revolucionária das forças de oposição quantitativamente maiores (classe trabalhadora). Para Marcuse, durante as décadas de 60 e 70, essas tendências eram os movimentos de libertação nacional, as “novas estratégias” dos trabalhadores na Europa, os setores desprivilegiados da sociedade estabelecida, a *intelligentsia* contestadora e “os movimentos de contestação nos países soviéticos (como na ex-Tchecoslováquia)” (CARNEIRO, 2015, p. 222).

produtividade. Passaria a servir os interesses dos oprimidos, o progresso técnico quantitativo se tornaria progresso humanitário qualitativo, sua tarefa consistiria na satisfação das necessidades vitais e no livre desenvolvimento das potencialidades humanas. Enfim, sob o princípio qualitativo de progresso a dominação cederia lugar à libertação.

Referências bibliográficas

AQUINO, J. K. S. “Uma redefinição de progresso e a reconciliação do homem e natureza nas imagens órfico-narcisistas em Marcuse”. In: *Revista Expressão Católica*. Quixadá, v. 3, n. 1, 2014, pp. 286-299 Disponível em: http://revistaexpressao-catolica.fcrs.edu.br/wpcontent/uploads/artigos/2014/v3n1/ART_19.pdf Acesso em: 08 jul. 2016.

CARNEIRO, S. R. G. Resenha. Collected papers of Herbert Marcuse, (Marxism, revolution, and utopia) *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: n. 25, p. 212-225, 2014.

KANGUSSU, I. *Leis da liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Loyola, 2008.

KELLNER, D. Introdução à 2ª edição. In: MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

LÊNIN, V. I. *O imperialismo: fase superior do capitalismo*. Tradução de Olinto Beckermam. 4. ed. São Paulo: Global, 1987.

LOUREIRO, I. “Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação”. In: *Trans/Form/Ação*. São Paulo, v. 28, n. 2, 2005, pp. 7-20. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v28n2/29411.pdf> Acesso em: 08 jul. 2016.

MAAR, W. L. “Marcuse: em busca de uma ética materialista”. In: MARCUSE, Herbert. *Cultura e sociedade: volume I*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

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

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

_____. “A noção de progresso à luz da psicanálise”. In: MARCUSE, H. *Cultura e psicanálise*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. 3. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 99-123.

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

_____. *Um ensaio sobre a libertação*. Tradução de Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

_____. *Contra-revolução e revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar

Editores, 1973.

SILVA, R. C. “Tecnologia e progresso: dois pontos de vista da teoria crítica”. In: *Pensando – Revista de Filosofia*. Piauí, v. 4, n. 7, 2013, pp. 55-69. Disponível em: <http://www.ojs.ufpi.br/index.php/pensando/article/view/1447/1072> Acesso em: 29 ago. 2016.

VVAA. *Caderno de Textos*. In: Congresso Internacional Fantasia & Crítica. Ouro Preto, MG. Belo Horizonte: ABRE, 2012.

Submissão: 01.10.2016 / Aceite: 10.11.2016

Considerações sobre a antipolítica de Nietzsche: a primazia da cultura em oposição a política moderna

Considerations on Nietzsche's antipolitics: the primacy of culture in opposition to modern politics

WAGNER SOARES FRANÇA¹

Resumo: Este trabalho tem como objetivo elucidar a temática da questão política no pensamento de Nietzsche. Para tal é imprescindível recorrer a abordagem de certas noções do *corpus* nietzschiano; a fim de elucidar como o filósofo estabelece sua noção de antipolítica, o que envolve explicar as concepções de “pequena política” e “grande política”, no intuito de esclarecer como o filósofo opera essas noções através da crítica realizada aos conceitos basilares da democracia ocidental.

Palavras-chave: Política. Hierarquia. Cultura.

Abstract: This paper aims to elucidate the theme of the political question in Nietzsche's thinking. For this it is essential to resort to the approach of certain notions of the Nietzschean *corpus*; in order to elucidate how the philosopher establishes his notion of antipolitics, which involves explaining the conceptions of "small politics" and "great politics", in an attempt to clarify how the philosopher operates these notions through the critique of the basic concepts of Western democracy.

Keywords: Politics. Hierarchy. Culture.

“A cultura deve seus valores mais elevados aos períodos de fraqueza política.”

(HH §465)

“Todas as grandes épocas da cultura foram, politicamente, épocas pobres.”

(Nachlass/FP setembro de 1888 1911)

Este trabalho tem o intuito de elencar algumas considerações sobre o pensamento político de Nietzsche, sem a pretensão de esgotá-lo ou de posicionar o pensamento nietzschiano em alguma corrente clássica da reflexão política. Pretende-se, contudo, apontar algumas críticas e possíveis ‘soluções’ concernentes a essa temática, salientado como o pensador compreende as concepções de ‘pequena política’ e de ‘grande política’, esta última refere-se a uma concepção ampla de cultura englobando o aspecto político. A estrutura referente aos pontos constituintes desse texto, assim como seus movimentos, pretende elucidar como Nietzsche compreende as noções de hierarquia, aristocracia, Cultura e Estado, bem como no tocante ao surgimento da moralidade essencial na sua compreensão da

¹ É bacharel em Filosofia pela UFPel (2009-2013) e Mestre em Filosofia também pela mesma instituição. E-mail: wagnersf@gmail.com

política europeia do XIX. Entretanto não pretendemos apenas nos deter em uma exposição exegética desses pontos, mas sim, averiguar em que sentido sua crítica à política moderna é pertinente atualmente; bem como contextualizar que os principais pressupostos políticos do ocidente, apesar da reflexão política contemporânea considerar a inviabilidade dessa correlação, são oriundos de instâncias de cunho religioso/dogmático.

A partir dessas afirmações, devemos abdicar a Nietzsche o estatuto de pensador político como o próprio parece nos incitar, ou talvez porque não propunha nenhuma teoria e nenhum programa político apropriado? Ou, ao contrário, seria possível apontar em seus escritos teses, “ideias” especificamente políticas? Para responder tais questões deve-se primeiramente analisar como o filósofo compreende a noção de política na segunda metade de século XIX e mesmo no interior da história da Filosofia. Para tal, alguns escritos de Nietzsche se fazem importantes nessa perspectiva, a saber: os textos do segundo período², marcados pelo ‘filosofar histórico’, onde julga encontrar os elementos formadores constituintes do Estado e dos valores democráticos assentados no ocidente, tais como a Liberdade, responsabilidade, normatividade, subjetividade e justiça, para posteriormente averiguarmos nos textos do último período, indícios do que entende por ‘grande política’.

Nietzsche caracteriza-se como um pensador “antipolítico” no último estágio de seu período tardio. Nos seus escritos existem diversas declarações que abrangem a esfera política, dentre as quais muitas carecem de aprofundamento conceitual, e outras parecem ao menos descrever as grandes linhas do que o próprio filósofo compreende como política. Esta concebida como aquela onde os indivíduos são postos hierarquicamente no interior de uma comunidade, concedendo a primazia dos indivíduos ao invés do prevaletimento do Estado e dos valores democráticos, como veremos. Tais valores conduzem em última instância à “igualação” e, por conseguinte, à “mediocrização” do homem moderno. O pensamento político nietzschiano, grosso modo, ambiciona a primazia dos valores de tipo “aristocrático”, sendo entendido por Nietzsche como uma instância naturalmente assimilada no homem para exercer a ‘grande política’; o que remete a exigência de novos valores, sendo estes não somente intelectualmente pensados, mas incorporados. Com a intensão se satisfazer a proposta do trabalho, o mesmo possui dois movimentos, um primeiro abordando a ‘pequena política’ e um segundo dedicado a ‘grande política’.

² A tradicional divisão dos períodos de Nietzsche, aqui adotada é mencionada por Scarlett Marton em sua obra “*Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*”, a saber: de 1870 a 1876 – 1º período ou período romântico; de 1876 a 1882 – 2º período ou período do positivismo cético e por fim, de 1882 aos primeiros dias de 1889 – 3º período, ou período da transvaloração.

Considerações iniciais sobre a ‘pequena política’

Para o filósofo toda teoria política como sua própria noção está fundamentada no privilégio da comunidade em detrimento da individualidade daqueles que a constituem, “o cuidado do todo deve prevalecer sobre aquele de suas partes” (DENAT, 2013, p. 49). A partir de perspectivas idealistas desde Platão³ e intensificadas pela modernidade, a política pode ser identificada como o cuidado ou a manutenção do bem comum, do qual todo interesse particular está sujeitado em prol da comunidade. Concomitantemente a comunidade defende-se com um constante cuidado de proteção e conservação de seu *status quo*, pois é pensada na coletividade de seus indivíduos como uma comunidade particular e distinta das outras, necessitando por isso de sua preservação. Tais preferências basilares que norteiam permanentemente as formas clássicas da reflexão política constituem dois modos de pensar essa problemática a partir de Nietzsche, de um lado, pensar a esfera política moderna/contemporânea como consequência de uma necessidade de simplificação, pois é mais simples pensar a suposta unidade do todo que a singularidade de cada indivíduo; por outro lado, como resultado de uma necessidade de proteção da comunidade, que ao supervalorizar o todo, adquire a capacidade de se proteger de indivíduos mais potentes, estes compreendidos pela política vigente que prioriza o todo, como maus, perigosos e imorais. Essa perspectiva tende enfim, a aniquilar a possibilidade de toda efetivação de qualquer singularidade, de toda exceção, em suma, abolir tudo que há de mais individual no homem:

Parece agora que *faz bem* a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de *adaptar* o indivíduo às necessidades gerais e que a *felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício do indivíduo* consistem em sentir-se como um membro e instrumento útil do todo; [...]. Não se quer nada menos – quer se confesse ou não – do que uma

³ Segundo Nietzsche, a filosofia desde Platão passou a ser pensada, estruturada e fundamentada pelo ideal, isto é, um pensamento caracterizado como ciência primeira por ter como objetivo, a demonstração de um princípio fundante de todos outros princípios e posteriormente com a ascensão do cristianismo, essa característica, consolida-se como modo de pensar hegemônico no ocidente, pois admite, em seu cerne argumentativo, a existência da substancialidade e da universalidade de instâncias como a razão, a verdade, o conhecimento, a justiça e a liberdade, por exemplo, sendo essas noções centrais na história do pensar. Talvez a mais importante dentre estas, no interior da filosofia ocidental é a plena capacidade racional atribuída ao homem, ou seja, a razão enquanto faculdade independente do corpo, podendo intervir neste livremente na relação de mando e obediência, ao sujeitar os impulsos no homem. Da mesma forma, a inteligibilidade de verdades absolutas, somente pode ser fundamentada ou ‘acessada’ por meio da razão. Nessa perspectiva, tanto o fundamento último da ação, quanto as pretensões absolutistas de verdade, seriam determinadas pela razão ou em última instância engendradas por ela. Tal posição é retirada de “*Para Além de Bem e Mal*” (BM. §191) (NIETZSCHE, 2002, p. 91), onde lê-se: “Platão, mais inocente nessas coisas, e despido de astúcia plebéia, quis, com toda a energia – a maior energia que um filósofo já empregara! – provar a si mesmo que razão e instinto se dirigem naturalmente a uma meta única, ao bem, a “Deus”; e desde Platão todos teólogos e filósofos seguem a mesma trilha”.

transformação radical, e mesmo enfraquecimento e supressão do *indivíduo*: não se cansam de enumerar e acusar tudo que há de mal e hostil, de perdulário, de dispendioso (...) (M/A §132)⁴.

Nietzsche afirma que a debilitação progressiva dos indivíduos por meio de sua uniformização tem como consequência última o enfraquecimento do todo; o filósofo a esse respeito sustenta que a tradicional exigência política concernente a noção de bem comum possui uma contradição interna, como exposta no § 43 de *Além de bem e mal*: “Bem’ não é mais bem quando é o vizinho que a tem na boca. E, desse modo, como poderia haver um ‘bem comum’?! A palavra contradiz a si própria: o que pode ser comum sempre tem pouco valor.” É a partir desse contexto, a necessidade de compreender a crítica nietzschiana ao Estado considerado como um fim em si, promovendo o bem comum que “não cessa de sacrificar um grande número de talentos superiores no ‘altar da pátria’ ou da ‘ambição nacional” (MA I/HH I). Por essa mesma razão, é necessário, afirma o filósofo muitas vezes, “O mínimo de Estado possível” (MAI/HHI §473,), ou no mínimo, é necessário compreender que: “A finalidade do Estado jamais deve ser o Estado, mas sempre os indivíduos” (Nachlass 1876 17 [17]). É imprescindível, entretanto, algumas ponderações sobre a concepção nietzschiana acerca do Estado e de sua formação, no sentido de compreender sua antipolítica.

Nietzsche sustenta que os homens não passaram a conviver em sociedade por intermédio de um contrato ou alguma disposição interna para a sociabilidade. A visão nietzschiana de formação do Estado não possui caráter contratualista ou naturalista para o exercício da política; a própria definição do surgimento do Estado e da moralidade, em Nietzsche provém da coerção, da força e do modo como foi imposta a partir de um processo imperioso que promoveu, e ainda promove no homem, a crença ilusória de uma tendência natural para viver em sociedade, como sustenta Nietzsche:

A moralidade é antecedida pela *coerção*, e ela mesma é ainda por algum tempo coerção, à qual a pessoa se acomoda para evitar o

⁴ Este trabalho adota como convenção para a citação das obras de Nietzsche, a proposta pela edição crítica Colli/Montinari. Será utilizada a versão online das obras editada por Paolo D'Iorio: NIETZSCHE, Friedrich. *Digital critical edition of the complete works and letters*, based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. As siglas em alemão são acompanhadas pelas siglas em português acrescidas do algarismo indicando o respectivo aforismo, tal como é adotado como convenção no periódico *Cadernos Nietzsche*, a saber: MAI/HHI – *Menschliches Allzumenschliches (v.1) (Humano, demasiado humano (v.1))* – 1878; M/A – *Morgenröte (Aurora)* – 1880-1881; FW/GC – *Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência)* – 1881 e 1886; JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse (Além do bem e do mal)* – 1885 – 1886; GD/CI – *Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos)* – 1888; AC/AC – *Der Antichrist (O Anticristo)* – 1888; EH/EH – *Ecco Homo (Ecce Homo)* – 1888.

desprazer. Depois ela se torna costume, mais tarde obediência livre, e finalmente quase instinto: então, como tudo o que há muito tempo é habitual e natural, acha-se ligada ao prazer — e se chama *virtude* (MAI/HHI §99).

Itaparica reconstrói esse processo coercitivo envolvendo o aspecto coercitivo da moralidade defendendo que “a passagem para o estado não se dá pelo contrato, mas pela coerção, e com ela vemos o caminho que leva à moralidade: coerção (para evitar desprazer e provocar bem-estar) → costume → obediência livre (racional) → quase instinto (hábito) → prazer nas ações “boas” (virtude)” (ITAPARICA, 2013, p. 76). Como exposto, a história dos sentimentos morais converge na relação de bem-estar, o que não difere de uma posição estritamente egoísta, segundo o filósofo. Assim, a tradição metafísica historicamente empreendeu justificar e fundamentar as qualidades humanas e o conhecimento sob a esfera do transcendente, dissociando qualquer elemento humano, de cunho fisiológico (prazer/desprazer) como fundamento último.

Esse aspecto em assumir o exercício da moralidade como algo relacionado ao hábito tornou possível a Nietzsche refletir pela via oposta, ou seja, pela própria análise dos elementos fundantes da moral, questionando porque o contrário não seria aceitável. O que faz de algo dito como imoral, errado e ameaçador, contrariando os costumes uma vez estabelecidos pelo hábito? A linha argumentativa exposta por Nietzsche para responder essa questão, sustenta que:

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. Além disso, nem a ação propositadamente nociva é considerada sempre imoral; por exemplo, matamos um mosquito intencionalmente e sem hesitação, porque o seu zumbido nos desagrada; condenamos o criminoso intencionalmente e o fazemos sofrer, para proteger a nós e à sociedade. No primeiro caso é o indivíduo que, para conservar a si mesmo ou apenas evitar um desprazer, faz sofrer intencionalmente; no segundo é o Estado. Toda moral admite ações intencionalmente prejudiciais em caso de *legítima defesa*: isto é, quando se trata da *autoconservação*! (MAI/HHI §102).

O filósofo identifica que a moral e o Estado provêm do hábito estimulado pela autoconservação, remetendo em última instância a relação de prazer e desprazer. Para Nietzsche o Estado e a moralidade se exercem e se mantêm pelo critério de convergência das ações produzirem prazer tanto no indivíduo como no grupo, nesse caso, devem refletir os costumes de uma comunidade moral, por meio de ações “boas”, “agradáveis”, “uteis” e “prazerosas”. Para o autor de *Humano, demasiado humano*, essas ‘qualidades’ não possuem lugar no escopo crítico de sua metodologia

filosófica que tem por base compreender essas questões primeiramente a partir da psicologia para posteriormente englobá-la em uma noção abrangente de fisiologia⁵.

Não acusar eventos naturais de imorais, para Nietzsche, remete a crença na substancialidade e na realidade metafísica da vontade livre do homem, por isso aquele que age de forma ‘errada’ ou ‘maldosa’ é identificado como imoral, pois poderia ter escolhido de outro modo, o que não acontece com eventos naturais. Nietzsche ao comparar ações morais e imorais, radicaliza essa questão afirmando que “se admitimos a legítima defesa como moral, devemos também admitir todas as expressões do chamado egoísmo imoral (*Unmoralische*): causamos a dor, roubamos ou matamos a fim de nos conservar ou nos proteger, a fim de prevenir uma desgraça pessoal” (MAI/HHI §104). Os atos envolvendo aspectos da ‘legítima defesa’ para Nietzsche são por definição, ações egoístas que presam a autoconservação, a esse respeito afirma, “todas as “más” ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; sendo derivadas da necessidade e por isso não podem, segundo Nietzsche, serem classificadas como más. “Causar dor em si” não existe, salvo no cérebro dos filósofos, e tampouco “causar prazer em si”” (MAI/HHI §99), o que Nietzsche quer dizer, é que tanto a autopreservação do indivíduo como de uma comunidade deriva do impulso egoísta para a conservação, que é anterior a qualquer forma de pensamento deliberativo envolvendo uma escolha livre. As ações ditas de más, egoístas e incorretas mesmo visando a conservação são compreendidas como erradas e ameaçadoras pela moral vigente, ou seja, é com base no *status* moral que uma ação é definida de moral ou imoral. Em *Aurora*, Nietzsche defende esse ponto de vista sustentando que a imoralidade sempre tem uma conotação perversa ou maléfica quando os indivíduos tendem a realizar ações em seu próprio benefício no sentido de autopreservação, pois, “sob a total desaprovação dos representantes da moralidade do costume⁶ — afastam-se da comunidade, como imorais, e são maus na mais profunda acepção” (M/A §9).

De acordo com a perspectiva nietzschiana a ‘pequena política’ estrutura-se de modo a impossibilitar a existência de indivíduos que possam agir em conformidade com sua ‘natureza’. Superficialmente pode-se pensar que a política em Nietzsche

⁵ A fisiologia não pode ser compreendida como a visão da ciência biológica tem desse termo, segundo Frezzatti, o fisiológico em Nietzsche “não pode ser substituído como sinônimo pelo termo “biologia”, pois ele passa a considerar não apenas corpos vivos, mas também o âmbito inorgânico e das produções humanas, tais como Estado, religião, arte, filosofia, ciência, etc. Em outras palavras, a “fisiologia”, nesse sentido, extrapola o âmbito do biológico, mas ainda se refere a uma “unidade”, ou seja, a um conjunto de forças ou impulsos. O corpo ou a unidade orgânica nada mais é, para Nietzsche, do que um conjunto de impulsos. Sendo este conjunto bem hierarquizado, ou seja, sendo tornado uma “unidade” (FREZZATTI, 2004, 117-118).

⁶ Sobre esse aspecto referente a eticidade e o processo de formação da moralidade, indicamos o estudo da Prof. Vânia Azeredo intitulado “Eticidade do Costume: A Inscrição do Social no Homem”, publicado na revista *Dissertatio* n.25.

consiste na efetivação das subjetividades que compõe uma sociedade, onde todos poderiam exercer suas ‘vontades’ ‘livremente’ (o que não existe, pois, a filosofia nietzschiana tem como ‘critério’ a hierarquização dos indivíduos como veremos); essa interpretação além de equivocada não abrange a profundidade da crítica nietzschiana ao modo como a sociedade moderna está politicamente estruturada. Para Nietzsche é preciso uma estrutura política mínima capaz de incluir em seu domínio o âmbito pulsional dos indivíduos. O problema apontado pelo filósofo diz respeito a inviabilidade da política moderna englobar as pulsões nas relações entre indivíduos, uma vez que, promove apenas a manutenção do todo e é justamente nesse *modus operandi* o problema central concernente a decadência do homem moderno, do qual Nietzsche defini como ‘doença’.

Nietzsche sustenta a existência de um sintoma que promove a decadência política do homem moderno, porém este sintoma é resultado de algo mais elementar mais fundamental, sendo a decadência do próprio homem. A supervalorização do Estado, o predomínio tanto das “ideias modernas” quanto dos “ideais democráticos” que são exigências do pensamento igualitário/democrático contra toda ideia de “privilégio” ou de “direitos” particulares, implica na decadência humana em todos seus aspectos, culturais, estéticos e principalmente morais. A decadência seria o resultado de um processo no qual os valores humanos estão assentados num além-mundo, em suma são estritamente metafísicos inviabilizando, segundo Nietzsche a possibilidade do Humano satisfazer suas potencialidades. O valor atribuído à compaixão, ao altruísmo contra todo egoísmo, contribui para fazer do homem um “animal de rebanho” (JGB/BM §202). A democracia vigente na Europa é entendida por Nietzsche “não somente uma forma de decadência da organização política, mas uma forma de decadência, isto é, de diminuição do homem, de sua mediocrização e de rebaixamento de seu valor [...]” (JGB/BM §203). Nesse sentido, podemos elucidar essa problemática com uma analogia entre doença e sintoma/causa; o sintoma segundo o filósofo pode ser entendido como a manutenção e supervalorização dos valores democráticos ocasionando a doença do homem moderno, seu apequenamento e ‘castração’ de suas potencialidades. Segundo Nietzsche o filósofo necessita radicalizar essa questão, fornecendo a fonte do sintoma, nesse caso os supostos “ideais” políticos que apenas prolongaram os “valores eternos” conduzindo à decadência do homem. Dessa forma, no que concerne a esfera política, esta não deve ser mais considerada como um domínio plenamente autônomo, tendo um sentido próprio, um tólos como uma potência de transformação do homem, no sentido de melhorá-lo, mais ainda, de conduzi-lo a boa convivência ou a alguma ‘paz perpétua’. Em Nietzsche o campo público deve ser apenas considerado como símbolo para avaliar o complexo dos valores basilares constituinte, do que Nietzsche denomina como “complexo de cultura”.

Considerações sobre a ‘grande política’

Para superar a ‘doença’ diagnosticada da cultura ocidental, Nietzsche não exige somente pensar “um *aquém* da comunidade política, mas ele nos convida, pelo contrário, a refletir um *além*: se é preciso, por um lado, pensar *menos* que o Estado (os indivíduos, sua hierarquia), é preciso também pensar *mais* que o Estado” (DENAT, 2013, p. 63), ou seja, a Europa. Tal continente que compartilha valores platônicos/cristãos semelhantes, dentre os quais as diferenças entre as nações são meramente aparentes. Os esforços de Nietzsche e sua reflexão impedem a recusa de toda forma de política convencional perscrutada pela tradição filosófica. Nietzsche exige o surgimento de uma “grande política” (JGB/BM §208) englobando o domínio subterrâneo instintivo/pulsional formadores de toda e qualquer ação humana, ou seja, o vir-a-ser do homem.

A proposta de Nietzsche implica pensar um sentido radicalmente novo em política, que carece de um aprofundamento que o próprio filósofo não forneceu em seus escritos. Contudo pode-se abordar essa questão doravante o que foi publicado pelo pensador, e isso requer adentrarmos em duas concepções caras a filosofia nietzschiana, a saber as noções de hierarquia e “natureza aristocrática”.

No que concerne a hierarquia esta vincula-se a noção de vontade de potência⁷, essencial no entendimento do pensamento nietzschiano. Em *O Anticristo* o filósofo indica essa relação de como os indivíduos melhor se organizaram no interior de uma comunidade ao afirmar

Estabelecer um código como o de Manu significa conceder a um povo, a partir de então, que ele venha a tornar-se mestre, tornar-se perfeito — ambicionar a suprema arte da vida. Para isso, deve ser tornado inconsciente: eis a finalidade de toda mentira sagrada. — A ordem das castas, a lei suprema, dominante, é apenas a sanção de uma ordem natural, de leis naturais⁶⁶ de primeira categoria, sobre as quais nenhum arbítrio, nenhuma “ideia moderna” tem poder. Em toda sociedade são se distinguem, condicionando um ao outro, três tipos de diferente gravitação fisiológica, dos cada um tem sua própria higiene, seu próprio âmbito de trabalho, sua própria espécie de mestria e sentimento de perfeição. A natureza, e não Manu, é

⁷ A vontade de potência possui uma importância basilar no pensamento de Nietzsche. Através deste conceito o filósofo propõe uma nova concepção de mundo, ou seja, uma nova proposta de compreender o todo existente e a existência humana sob um único registro intitulado pelo filósofo de vontade de potência. O filósofo alemão introduz tal conceito na obra *Assim falava Zaratustra*; nesta obra Nietzsche vinculava a vontade potência apenas ao mundo orgânico; entretanto no fim do período tardio de sua atividade intelectual, Nietzsche sustentava que até mesmo o mundo inorgânico é repleto de vontade de potência. Assim, o domínio dos seres vivos, bem como a esfera do que chamamos de “matéria”, segundo o filósofo, é repleto de vontade de potência. Nietzsche assim torna admissível a possibilidade de inserir na filosofia um conceito, abrangente o suficiente com a pretensão de esclarecer o todo existente, desde o orgânico ao inorgânico que são segundo Nietzsche, expressões da vontade de potência.

que separa os predominantemente espirituais, os predominantemente fortes em músculo e temperamento, e os que não se destacam nem de uma maneira nem de outra, os medíocres — estes sendo o grande número, e os dois primeiros, a elite” (AC/AC §57).

Deve-se salientar ainda que a noção de hierarquia em Nietzsche não possui nenhum vínculo com qualquer tipo de pensamento que sustente a igualdade de todos. Tal noção está associada a uma hierarquização de ‘espíritos’ da ordem do natural, obedecendo a dinâmica do vir-a-ser, formando aquilo que Nietzsche denomina de ‘natureza aristocrática do espírito’. E aqui é mister outro esclarecimento, a fim de precaver equívocos interpretativos. A noção de aristocracia em Nietzsche não diz respeito a um indivíduo forte financeiramente, como comumente pode ser entendido, uma vez que, aristocrata, nobre, forte e afirmador possuem o mesmo grau de equivalência no pensamento do filósofo; então qualquer tentativa interpretativa de remeter o nobre nietzschiano a uma concepção envolvendo instâncias do mundo capital/financeiro, incorre em grosseiro erro interpretativo dos escritos de Nietzsche; o mesmo ocorre em associar esse pensamento a um tirano ou qualquer forma de imposição patriarcal. O aristocrata nobre nietzschiano vincula-se com um tipo de indivíduo fisiologicamente forte o bastante, capaz de assimilar diversas formas de perspectivas, sem recair no assim chamado ressentimento, trata-se de pensar uma cultura forte, elevada e aristocrática. A noção de aristocracia, em outras palavras, não designa aqui simplesmente um modo de organização política, mas certo tipo de valores assumidos que induz nos indivíduos e em relação a eles uma forma de pensamento e de comportamento que poderia finalmente se manifestar, entre outros, no campo político. Dessa forma a hierarquia em Nietzsche, abarca e engloba as noções de aristocracia e fisiologia, estando todas essas noções inter-relacionadas; aqui brevemente esclarecidas.

Outro fator determinante na composição da noção de ‘grande política’ em Nietzsche é sua noção cultura. Para o filósofo somente no interior de uma cultura forte hierarquicamente estruturada a grande política pode emergir, não como algo pensado/deliberado, mas surge do íntimo cultural de forma natural. A rigor Nietzsche inverte o processo como compreendemos atualmente, uma vez que, a cultura é estabelecida por diretrizes políticas das mais variadas formas de governo, para o filósofo essa abordagem deve ser invertida, a política estrutura-se de acordo com a cultura; é em decorrência do aspecto cultural de um povo que o domínio político surge. A política entendida pelo filósofo é apenas a expressão de determinado tipo de valores estabelecidos pela cultura, onde a possível modificação para esse registro político apenas resulta da transformação das concepções políticas vigentes, por meio da assimilação e incorporação de valores que não os usuais. O questionamento acerca dessa problemática implica esclarecer como um âmbito

político dominado por séculos pelos valores democráticos, seria capaz de remodelar a forma de pensar sua esfera política e cultural, nos moldes como pretende Nietzsche?

Para responder essa questão, o filósofo aponta que tal tarefa não pode ser realizada de forma repentina ou abrupta, isenta de uma revolução brutal: tal mudança deve satisfazer um processo de longo prazo:

É necessário administrar o remédio em doses menores, mas incansavelmente e por longos períodos! O que se pode criar de grande de uma só vez! Nós nos guardamos, dessa forma, de trocar, com precipitação e violência, por uma nova apreciação de valor das coisas, o estado da moral que estamos habituados – não, queremos continuar a viver por muito tempo nesse estado antigo – até que, provavelmente bem depois, nós tenhamos no dado conta que a nova apreciação de valor se tornou, em nós, a potência preponderante e que as pequenas doses, às quais devemos nos habituar desde agora, colocaram em nós uma nova natureza (M/A §534).

A filosofia nietzschiana, como exposto, não se vincula a uma filosofia estritamente destrutiva; ao contrário, ao rejeitar a “precipitação e violência”, às perigosas “tentativas destrutivas”, Nietzsche pensa um modo de alternância e de substituição a longo prazo. Essa fórmula pode ser encontrada na de *Gaia ciência*, onde afirma: “é somente enquanto criadores que podemos aniquilar!” (FW/GC §58). Porque não se pode criar nada de grande de uma só vez, “uma lógica da transformação e da lenta re-criação se revela necessária. Ora, uma tal lógica de re-criação não pode se efetivar a partir do nada” (DENAT, 2013, p. 67). Tal perspectiva implica as circunstâncias políticas/culturais vigentes atualmente, “para que surjam os filósofos legisladores do amanhã, os espíritos livres que devem refletir sobre “as condições para o seu surgimento, que deveriam em parte criar, em parte explorar”, e, para sua obra de cultivo [*élevage*], o filósofo deve saber usar também “as condições políticas e econômicas de sua época” (JGB/BM §203). A “grande política” não se vincula a um “programa” sistematicamente determinado, ela resulta de uma forma de cultura onde a política seria uma instância resultante do modo como tais indivíduos vivem, não possuindo o caráter de estado democrático liberal, no sentido mais forte do termo. Em conformidade com seu pensamento, apesar de Nietzsche não ser sistemático, seus escritos compõem um *corpus* filosófico coerente. Isto fica claro ao compararmos outros dois conceitos importantes em Nietzsche com a reflexão política, a saber a pequena razão e a grande razão; analogamente a primeira vincula-se a ‘pequena política’ possuindo como diretriz básica a manutenção dos valores democráticos, ordenados pelo pensamento estritamente racional; a segunda diz respeito a ‘grande política e envolve o aspecto pulsional das ações e mesmo a própria constituição fisiológica dos indivíduos, sem a necessidade de recorrer a deliberações ou a racionalidade prática no agir, ou seja, a ‘grande política’ engloba o

aspecto pulsional na hierarquização da sociedade sob o registro do necessário⁸, sendo fruto da constituição de seus indivíduos em decorrência de certa cultura forte.

O caráter “antipolítico” da reflexão nietzschiana deve ser considerada enquanto recusa da tradicional visão política existente desde a modernidade, visando a ‘grande política’. Nesse sentido para questionar os valores dos quais Nietzsche está inserido, o filósofo se distancia desse contexto político, contudo, não se exclui definitivamente dessa mesma comunidade, pois é preciso que deva ter relações com a mesma para melhor lhe interrogar, estando “fora do comum”; “da mesma forma que o médico não poderia fugir de seus doentes e da doença, o filósofo deve estabelecer relação com aquilo mesmo que ele pretende colocar em questão para avaliar” (DENAT, 2013, p. 52). Se Nietzsche tenciona estar de certa forma “afastado” do domínio político, ou seja, não se submeter aos valores vigentes, tal “afastamento” só pode ser relativo; deve ser a condição de possibilidade da interpelação filosófica, e não o olvidamento e a repulsa absoluta concernente a questão política.

Nietzsche pretende radicalizar a discussão entorno da política estendendo sua significação em prol da “grande política” superando as noções de Estado, de nação, ou ainda de poder político que compõe a ‘pequena política’, vigentes no ocidente de modo a estabelecer uma reflexão acerca das possibilidades de uma legítima transformação da comunidade humana, entendida em seu sentido mais amplo, mais natural. Na história podemos averiguar que certos valores atualmente reconhecidos como verdadeiros não existiam em épocas de outrora; a palavra ‘culpa’ e livre-arbítrio sequer existiam no contexto Grego, por exemplo, e mesmo em outras culturas antigas não há indícios da existência dessas terminologias e de suas efetividades no âmbito prático ou político. Para Nietzsche tais valores foram introjetados na cultura através do longo processo de moralização do ocidente após a queda do império romano, promovida especialmente pela interpretação judaica/cristã de mundo, com todos os valores eternos e imutáveis que o sustentam,

⁸ O necessário para Nietzsche envolve a impossibilidade da contingência, pois se configura a partir da vontade de potência, onde, cada centro de força é estabelecido em relação a outros centros de força, inexistindo um evento ao acaso. Conforme o fragmento póstumo, onde Nietzsche sustenta a impossibilidade de um evento acontecer pela contingência ou pelo caos, afirmando que “a absoluta necessidade de um mesmo acontecer em um processo cósmico, como em todos os demais, por toda a eternidade, *não* é um determinismo acerca do acontecer, mas meramente a expressão de que o impossível não é possível... de que uma força determinada não pode ser nenhuma outra coisa que não precisamente essa força determinada; de que ante um *quantum* de resistência de força não se expressa de outro modo que não como correspondente a sua própria força – acontecer e acontecer necessário são uma tautologia.” (Naschlass/FP Outono de 1887, 10[138]). Não se pode confundir o significado concedido pelo filósofo a sua concepção de necessário, como algo previamente estabelecido dotado de uma intencionalidade externa ao mundo, concebidos por artífices como: Deuses, o Demiurgo platônico, o Gênio maligno cartesiano ou O Absoluto de Hegel⁸, por exemplo.

a saber: a igualdade, liberdade, responsabilidade, culpa, justiça, compaixão, caridade, fraternidade, bondade e maldade, ou seja, valores gregários decadentes.

Do mesmo modo que o filósofo ao criticar a Filosofia coloca-se a par da mesma, ou seja, mantém um afastamento da concepção tradicional filosófica, sem, entretanto, renunciar a ser filósofo. Nietzsche sustenta que para criticar a significação usual da política, todo filósofo preocupado com essa temática deve se afastar de seu próprio contexto político, pois assim pode refletir profundamente as condições políticas no qual está inserido, em suma: para Nietzsche, o filósofo deve ser compreendido como aquele indivíduo caracterizado como *antipolítico*, se este pretender um pensamento autenticamente político, isento de valores decadentes.

Referências bibliográficas

ANSELL-PEARSON, Keith. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

AZEREDO, Vânia Dutra de. “Eticidade do Costume: A Inscrição do Social no Homem”. In: *Dissertatio* n.25. p. 73-90. Pelotas: UFPel, 2007.

BENOIT, Blaise. “Nietzsche e a ordem moral do mundo: genealogia de uma tradução de tradução”. In: *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. p. 212-232. André Martins (org.). São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BRUSOTTI, Marco. “Tensão: um conceito para o grande e para o pequeno”. Trad. Rogério Lopes. In: *Dissertatio*, n.33. Pelotas, inverno de 2011. p.35-62.

DENAT, Céline. F. Nietzsche ou a “política” como “antipolitica”. In: *Cadernos Nietzsche* n.32. p. 41-71. São Paulo: GEN, 2013.

FREZZATTI, Wilson. *A Fisiologia de Nietzsche: a Superação da Dualidade Cultura/Biologia*. Ijuí: Editora UNIJUÍ, 2006.

ITAPARICA, André. *Nietzsche: Estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Obras Incompletas*. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 1ª ed. São Paulo: Nova cultural, 1974 (Col. “Os Pensadores”).

_____. *Humano, demasiado humano. Um livro para espíritos livres*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.

_____. *Aurora: Reflexões sobre preceitos morais*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

_____. *Além do Bem e do Mal*. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *Crepúsculos dos Ídolos. Ou de como filosofar com o martelo*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

_____. *Fragmentos póstumos (1869-1875) (Vol. I)*. Edición española dirigida por Diego Sánches Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

_____. *Fragmentos póstumos (1885-1888) (Vol. IV)*. Edición española dirigida por Diego Sánches Meca. Madrid: Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S. A.), 2008.

MARTON, Scarlett. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. São Paulo: Brasiliense, 2010.

WOTLING, Patrick. *Nietzsche e o problema da civilização*. Tradução de Vinicius de Andrade. São Paulo: GEN/Editora Barcarolla, 2013.

_____. *Vocabulário Nietzsche*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

Submissão: 30.09.2016 / Aceite: 25.10.2016

**O que devemos aprender com os artistas?
Notas sobre a docência em Arte**

**What should we learn from the artists?
Notes on teaching in Art**

KELLY CRISTINE SABINO¹

Resumo: O presente artigo parte da questão postulada por Nietzsche: "O que devemos aprender com os artistas?" para refletir sobre a docência em arte. Traz à baila os filósofos contemporâneos Michel Foucault e Gilles Deleuze para pensar a arte como experimentação de si e do pensamento, respectivamente. Procura, junto à geração de artistas que operam uma "desestetização do estético", refletir sobre a docência em arte não como um conjunto de práticas operatórias ou como códigos de inteligibilidade da arte, mas sim como possibilidades de se remodelar a experiência, para além de conteúdos estáticos, históricos ou procedimentais na sala de aula. Visa, por fim, entender, sobretudo, a aula de arte como uma atitude afirmativa e estética de reinvenção de um espaço político na educação como prática da liberdade.

Palavras-chave: Arte. Educação. Filosofia.

Abstract: This article starts with the question posited by Nietzsche: "What should we learn from the artists?" to reflect on art teaching. Brings up contemporary philosophers Michel Foucault and Gilles Deleuze to think of art as self and thought experimentation, respectively. Demands, with the generation of 1960/70 artists, reflect on art teaching not as a set of operative practices or as art intelligibility codes, but as opportunities to reshape the experience, rather than statics, historical or procedural contents in the classroom. Finally, it aims to understand, above all, the art class as an affirmative attitude and aesthetic reinvention of a political space in education as a practice of freedom.

Keywords: Art. Education. Philosophy.

"O que devemos aprender com os artistas?", a questão postulada por Nietzsche em *A gaia ciência* no aforismo 299, apesar de parecer simples, tem muitas implicações nas maneiras de fazer no ensino da arte.

O que significa aprender com os artistas? Ou, ainda, o que, de fato, ensinamos quando apresentamos artistas na sala de aula?

Antes de recorrer ao filósofo alemão se faz necessária uma pequena digressão. Segundo Ferraz e Fusari (1992, p. 20), há, aparentemente um descompasso entre a sala de aula e aquilo que circula na arte, pois "muitos professores propõem atividades

¹ Doutoranda em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, na linha de pesquisa Filosofia e Educação, sob orientação do Prof. Julio Groppa Aquino, mesma instituição onde defendeu a dissertação *Arsenal: um bando de ideias sobre arte na educação*, relacionando filosofia deleuziana, arte e educação, sob orientação do Prof. Dr. Celso Favaretto. É artista plástica licenciada pela ECAUSP, atualmente é professora e coordenadora da área de Arte da Escola de Aplicação da Faculdade de Educação da USP. E-mail: kellysabino@gmail.com

às vezes totalmente desvinculadas de um verdadeiro saber artístico." Nesse sentido, antes de nos debruçarmos sobre aquilo que os artistas nos fornecem de aprendizado, seria oportuno nos questionarmos sobre o que seria "o verdadeiro saber da arte" mencionado pelas autoras acima.

Muito se fala em nome de um saber da arte, mas de acordo com Cayo Honorato (2011, p. 26), por vezes, o ensino da arte, "pressupõe ou promove uma relação mais ou menos imediata entre arte e educação, seja ao modo de uma junção ou de um pertencimento recíproco." Talvez o endereçamento proposto pelas pesquisadoras Ferraz e Fusari se relacione a uma espécie de tentativa de pertencimento da Arte/Educação ao campo da arte e/ou vice-versa.

Entretanto, se faz necessário refletir sobre a própria noção de "saber da arte". Tal ideia aparece no notável texto do crítico Ronaldo Brito chamado *O moderno e o contemporâneo*, de 1980. Para Brito, a passagem da modernidade para a contemporaneidade é a pedra de toque para o entendimento das práticas não só atuais, como também de um regime de significação interno da arte. Não mais entendida como Belas-Artes - dividida em linguagens e gêneros -, mas como apresenta o filósofo Thierry de Duve, a "arte em geral", pela sua possibilidade de tornar qualquer coisa arte, traz à tona uma discussão que extrapola aquilo que, comumente, é apresentado na escola.

Poder fazer arte com tudo que há disponível nos posiciona diante de uma rede discursiva que, por um lado, aponta para um saber que institui e legitima o que é arte, e por outro, um sistema de práticas artísticas que operam o colapso do primeiro. É nas vanguardas modernas, em suas rupturas em relação aos suportes tradicionais, que vemos a insurgência de duas forças que corroboram para a constituição da arte contemporânea: uma primeira, que configura uma espécie de academicismo de vanguarda - manutenção de uma tradição dentro das vanguardas. E uma segunda, que representa uma quebra de pacto entre o que se instituíria como arte.

Ronaldo Brito nos fala que, ao se afastar do estatuto que lhe fora durante séculos conferido - cópia do real, comprovando uma unidade do olhar vinculada aos tradicionais meios com os quais ela operava -, vemos na modernidade, uma primeira disparidade entre a arte e sua institucionalização.

Ainda segundo Brito, como uma espécie de golpe, a arte moderna fere a si própria para salvar-se, numa tentativa de separar-se do estatuto que a vinculava ao belo, à unidade e à tradição, e ao mesmo tempo reivindicar para si o que lhe era próprio, fazendo tensionar aquilo que parecia unitário, uma espécie de "insuspeitada distinção" entre o valor e o produto da arte. Pode-se dizer que se trata de uma disjunção, mas que obviamente uma faz parte da outra, sem serem coincidentes. Seria (BRITO, 2001, p. 204) "dessa diferença, [que] passa às vezes sob silêncio, [que] a arte moderna tirou sua força de emergência(...), pois, as linguagens da arte,

subitamente evidenciou-se, não criavam o próprio valor. Este era construído, fabricado, pela estrutura burocrático-ideológica que as cercavam".

De acordo com Duve, essa tradição foi incorporada pela modernidade sob a forma por ele chamada de academicismo de vanguarda e herdamos disso a sensação de que tudo e qualquer coisa pode ser arte. Fazendo uma analogia com uma anedota, Duve nos diz que assim como o rei, o artista passa a transformar tudo o que toca em ouro. Certamente, este legado advém do trabalho de embate trazido não apenas por Duchamp e a invenção do *ready-made*, mas também – seguindo com um exemplo de Ronaldo Brito – por Picasso, para além da leitura cooptada pelo sistema da arte, que transforma em conteúdo, toma seus traços mais superficiais e formais institucionalizando-o.

Seria possível afirmar que desde a modernidade vemos na existência de um funcionamento e de uma racionalidade próprios dos discursos da arte a configuração disso que se chamou "saber da arte". Mas, contraditoriamente, este saber produz, insistindo em operar por brechas e fendas na rede discursiva criada em torno da arte, um apanhado de discursos acerca da pluralidade, caracterizando a produção artística na contemporaneidade.

A discussão é complexa, pois esses procedimentos, essas "manobras de estranhamento", como as descreve Ronaldo Brito, parecem não estar em jogo na construção discursiva da Arte/Educação, como já citado, que aparentam pouco se debruçar sobre as especificidades do contemporâneo, categorizando, inclusive, a própria arte como um elemento universal, como se pode constatar na leitura dos Parâmetros Curriculares Nacionais de Arte para o Ensino Fundamental. O documento apresenta sintagmas que não parecem apresentar qualquer problematização conceitual do termo, tampouco, assume a adoção de alguma filiação teórica, ao que parece elucidar que para o entendimento do documento a existência de uma arte essencial e universal é inquestionável.

Neste sentido, é possível que a Arte/Educação esteja se furtando às especificidades do "saber da arte", "resumida assim a uma cronologia empírica, esquece, prefere esquecer, a luta que se trava no campo simbólico para tratá-lo como espaço neutro, contínuo e indiferenciado" (BRITO, 2005, p. 5).

Nesse ponto, vale retomar a afirmação de Ferraz e Fusari, pois apesar de apresentarem algum reconhecimento da questão, não é feito qualquer aprofundamento que opere com o saber da arte, ao contrário, no seu desenvolvimento a desconsideração daquele saber vai sendo reiterada como, por exemplo: "o que se nota, então, é um afastamento dos princípios mínimos de norteiam um ideário artístico, cultural e social" (FERRAZ; FUSARI, 1992, p. 20), sem contudo definir quais seriam tais ideais, assim como quando afirmam que o ensino de arte deve atender a uma "mobilidade conceitual" da arte. Porém, que mobilidade seria esta?

Para o filósofo e curador italiano Pierangelo Maset,

a arte-educação está situada em um campo de contradição entre a liberdade do trabalho estético, o trabalho dirigido - próprio das instituições, em geral, e as expectativas que cercam escolas, em particular. Não é de admirar que nos últimos anos a educação artística como uma operação técnica tornou-se norma. Isto levou a um estreitamento do conteúdo artístico (2014, p.31, tradução nossa).

Ao que parece tais princípios mínimos se referem aquilo que Brito chamou de "estrutura de códigos vigentes de inteligibilidade".

Contudo, referências ao saber da arte como as apresentadas por Ferraz e Fusari aparecem com alguma insistência em textos da área, e que no geral, quando reconhecem tal afastamento, buscam uma (re)unificação entre arte e educação. Como nos apresenta Honorato,

chama a atenção que alguns desses textos tragam como título expressões ou questões que sugerem uma separação entre arte e educação (momentos em que esses campos se entrelaçam de lugares diferentes), mas também uma vontade de ligação. São eles: "Devolvendo arte à arte-educação" (1984) de Vincent Lanier, "A arte-educação precisa dos artistas" (1984) de Ana Mae Barbosa, e "O que pode a educação aprender das artes sobre a prática da educação?" (2002) de Elliot Eisner (2011, p. 49).

A amostra selecionada por Honorato é pequena porém precisa, a partir da análise dos textos feita pelo autor é possível perceber que todos parecem convergir no que diz respeito ao endereçamento que fazem ao saber da arte, assumindo-se como um saber sobre a arte desvinculado do próprio "saber da arte".

Portanto, seria oportuno voltarmos a questão postula pelo filósofo alemão Friedrich Nietzsche, pois respondê-la é também tocar nas questões levantadas acima, não somente acerca do que se entende como saber da arte, mas sobretudo, a respeito do que está em jogo naquilo que apresentado como conteúdo na sala de aula. Para o filósofo que se coloca anteriormente às discussões sobre o saber da arte propostas por Ronaldo Brito, aparentemente, o que devemos aprender com os artistas não está naquilo que ele produz, mas sim na sua maneira de lidar com o mundo. Para Nietzsche, é preciso afastarmos-nos

das coisas até que não mais vejamos muita coisa delas e nosso olhar tenha de lhes juntar para vê-las ainda — ou ver as coisas de soslaio e como que em recorte — ou dispô-las de forma tal que elas encubram parcialmente umas às outras e permitam somente vislumbres em perspectivas — ou contemplá-las por um vidro colorido ou à luz do poente — ou dotá-las de pele e superfície que não tenha completa transparência: tudo isso devemos aprender com os artistas (2011, p. 202).

Certamente, a visão parcial e não totalizante do artista promoveria o que Nietzsche chama de “distância artística” das coisas e das pessoas. Seria esse distanciamento que o artista tem com o mundo o elemento que nos permitiria examinarmos nossas vidas sob uma dada perspectiva, a ponto de podermos rir e chorar de nós mesmos, a fim de tornarmo-nos (Nietzsche, 2011, p. 202) “os poetas – os autores de nossas vidas, principiando pelas coisas mínimas e cotidianas”. Assim, seria uma espécie de aprender com os artistas a “artistar” as nossas vidas; segundo o filósofo, trata-se de uma tarefa que o próprio artista não cumpre por completo, pois ele deposita a criação em seu trabalho e não vê sua vida como uma obra.

Tornarmo-nos poetas e autores de nossas vidas é uma maneira de não perdermos a capacidade de criar, de se criar em contraposição à falsa ideia de retidão; “a questão é que não nos deixemos dominar pela vontade de verdade, pela ansiedade em atingir as essências das coisas” (LOPONTE, 2003, p. 74). Mas, de que modo, em educação, tem-se pensado a partir dessa perspectiva? Como os artistas têm nos ajudado a pensar para além de serem considerados conteúdos históricos e procedimentais, ou seja, como estruturas de inteligibilidade da arte?

Ao que parece, ainda hoje, não aprendemos essa lição, tendo em vista que, além de artistas figurarem nas aulas de arte como um objeto, um conteúdo, de forma ainda mais abrangente, no campo da educação, a despeito dos discursos em torno da autonomia e cidadania – que aparecem como valores máximos a serem perseguidos – pouco espaço encontramos para que modos de vida sejam criados. De acordo com o pensador Luís Fuganti, pode-se dizer que a educação se identifica com

essa forma racional de conhecer e esse modo moral de se conduzir tornam-se suportes de uma suposta autonomia formal, constitutiva do lugar de autoridade, autorizada e autorizante, que fariam das forças mais nobres da vida função de valores de progresso, desenvolvimento e aperfeiçoamento (2009, p. 20).

A educação, pelo menos desde o início da modernidade, tem estado vinculada a esse tipo de discurso hegemônico. Nesse sentido, para o pensador francês Michel Foucault, os discursos pedagógicos, assim como a religião, a psicanálise e as instituições em geral funcionam como uma espécie de autoridade sobre as maneiras de fazer, compondo modos de vida regidos por relações de poder. Nesse ponto reside o interesse do pensador francês em destrinchar, de maneira genealógica, as formas sobre as quais o sujeito pode ser o que é.

Pode-se dizer que a temática em torno do sujeito e da verdade ocupou toda a obra de Michel Foucault, que, em diferentes momentos, a cercou e analisou os contornos que ela poderia ter, como em *As palavras e as coisas*, obra em que o pensador verifica de que modo o sujeito vai se constituindo nos discursos científicos como indivíduo falante e trabalhador. Seja pelas análises das formas de coerção, como na psiquiatria e nas prisões, tratava-se de buscar as formas de veridicção que

possibilitavam a existência de determinados sujeitos, sem, contudo, pretender homogeneizá-los. Foucault nos alerta em sua obra sobre a generalização do sujeito que pode recair sobre uma espécie de teoria do sujeito dada *a priori*. Ao contrário de uma fenomenologia do sujeito, ou de tomá-lo como uma substância, o filósofo se debruça sobre as práticas de jogos da verdade que historicamente constituem tais sujeitos.

Em sua obra final, Foucault se endereça às práticas do cuidado de si localizadas nas sociedades greco-romanas; ele as analisa como formas de ser – exercício de si que configura um modo de se estar no mundo. Quanto a esse aspecto, Foucault, em seu método genealógico, verifica que, para os gregos, o domínio de si era indispensável para o exercício da liberdade.

Para Foucault, "o cuidado de si(...) é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades" (2004, p. 268).

O interesse de Foucault em destrinchar as relações do sujeito com a verdade não aponta, de maneira alguma, um retorno ao modo de vida greco-romano, também, como aponta Aquino "não expressa nenhuma convocação a um retorno metafísico ao estilo de vida antigo, mas uma possibilidade estratégica de interpelação dos atuais modos de subjetivação" (2011, p. 644).

Assim, o cuidado de si ao qual se refere Foucault diz respeito a um modo de vida ético, e se inscreve, portanto, numa espécie de ontologia do presente, na possibilidade de se constituir um *ethos* filosófico. Disso deriva seu interesse na psicagogia grega como prática estoica do exercício da liberdade – forma de conduzir o outro –, e a ela se opõe a ideia de pedagogia como transmissão da verdade. A psicagogia envolve o cuidado de si como transformação de si, e tal transformação não diz respeito a uma esfera privada da vida, pois visa o cuidado com o outro, a partir de uma "construção voluntária, laboriosa e permanente de uma posição ética diante do mundo, posição ancorada no princípio de que, *'entre si e si mesmo, abre-se a distância de uma obra de vida a ser realizada'*" (GRÓS apud AQUINO, 2011, p. 645).

Em sua obra final, fica claro que o projeto foucaultiano (2000, p. 44) se remete ao passado com uma preocupação clara apontando para o presente, numa "ontologia da atualidade", cujo propósito estaria em buscar bases para constituir uma estética da existência, como aquela experiência limítrofe de transformação de si – "aquele que busca inventar-se a si mesmo". É ainda, em oposição à moral que "se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-os a valores transcendentais (é certo, é errado...)" (DELEUZE, 1992, p. 125).

Nesse sentido, ainda que por clivagens distintas, tanto Nietzsche quanto Foucault (2000, p. 348) se ocupam do desenvolvimento de uma atitude frente à vida

de que componha “um trabalho de nós sobre nós mesmos enquanto seres livres”, uma estética da existência, como diz Foucault: “me surpreende, em nossa sociedade, que a arte se relacione apenas com objetos e não com indivíduos ou a vida; e quem também seja um domínio especializado, um domínio de peritos, que são os artistas” (apud PINHO, 1922, p.222). De maneira que, além de operar nas fronteiras entre o que se é e o que se pode ser, essa atitude estética perante a vida é também de caráter experimental, pois é capaz de ser crítica aos discursos totalizantes e radicais buscando uma visão singular, contingente e parcial, que possibilite tanto a crítica do que nós somos como a ultrapassagem dos limites que nos constituem.

No entanto, essa reivindicação em torno de uma autoria perante a própria vida, não apenas ocupou os estóicos, Nietzsche ou Foucault. Essa ideia ocupou também toda uma geração de artistas (1960/70), claramente preocupados com uma possível fusão entre arte e vida, cuja utopia era a de que a arte pudesse fundar um outro tipo de experiência – não mais associada ao simulacro ou à elevação das aparências do mundo, mas como projeto ético capaz de modelar a experiência tanto política quanto estética dentro da própria vida.

Não muito diferente do que diria Nietzsche, para quem a arte seria o componente que traz a embriaguez, a desorganização e o antídoto para a vida. Também não distante do que, para Deleuze e Guattari, seria a arte: “trata-se sempre de liberar a vida lá onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto” (1992, p.220). Podemos, assim, perceber que há uma confluência entre a filosofia da diferença e práticas artísticas contemporâneas, o que confirmaria a tese de Deleuze e Guattari de que arte e filosofia seriam operações muito próximas do pensamento. Ambas trabalham com criação, sendo a primeira por meio de afectos e perceptos, e a segunda, por meio de conceitos. Os afectos e perceptos movimentados pela arte como blocos de sensações arrancados das matérias são devires que fazem a matéria vibrar, pois, para os pensadores, a arte não trabalha por imagens; uma arte que se sustente de pé prescinde do comentário e da imagem, ela arranca sensações e nos afeta.

No entanto, o interesse naquilo que pode ser aprendido com os artistas não interessou apenas aos filósofos acima apresentados, ou ainda apenas uma geração de artistas; também a Arte/Educação parece interessada nessa questão. Ana Mae Barbosa, em um artigo chamado “A arte-educação precisa dos artistas”, de 1984, aponta para a importância dos artistas para o ensino da arte. A pesquisadora diagnostica que “há um generalizado alheamento do artista em relação à criança, em relação à arte na escola, à arte na educação” (BARBOSA, 1984, p. 157). E, como medida reparatória desse desvio, ela convoca os artistas a se juntarem aos educadores para, “numa ação conjunta, tentar através da educação pública uma melhor distribuição do patrimônio artístico, da riqueza estética, elevando a qualidade de vida da população” (idem, p. 160).

Observamos aqui que, na perspectiva apresentada por Ana Mae, são os artistas que devem se aproximar da educação e ensinar os alunos e professores, e não o contrário. Há também o entendimento de que a arte que os artistas devem partilhar na educação é a arte capaz de, ao tornar acessível os códigos culturais eruditos, elevar a condição de vida do povo. A forma como o artista lograria nesse objetivo seria através do convencimento e esclarecimento em torno de sua obra: (idem, ibidem) “preparar o público para aceitação de uma nova estética”.

Contudo, a ideia de que o trabalho do artista na educação, circulando presencialmente ou não na sala de arte, tem como intuito oferecer a compreensão de seus trabalhos e da aceitação da estética que ele propõe, seja pela via da história da arte, seja pela via do fazer artístico ancorado na apresentação desses artistas, não parece considerar, por exemplo, o processo histórico de desestetização desencadeado pela arte moderna, tendo na geração de 1960/70 a sua concretização.

Helio Oiticica foi um dos artistas interessados em romper com as barreiras entre as linguagens, saindo, num primeiro momento, da pintura e partindo para as proposições de participação social constitutivas de suas obras. O projeto dessa geração previa não apenas a superação da arte, mas, sobretudo, sua inserção no cotidiano, de forma que o espaço da arte para Oiticica (1986, p. 79) não devia ser a galeria ou o museu. Sua célebre frase resume tal ideia: “O museu é o mundo; é a experiência cotidiana”.

A “antiarte” de Helio Oiticica previa a participação do espectador, deixando mundo da contemplação para tornar-se uma experimentação cujo objetivo seria a “completação da necessidade coletiva de criação latente”. Oiticica e sua geração estavam interessados em uma prática que pudesse remodelar a experiência, focando nos comportamentos e nas atitudes. Pode-se dizer que o programa de Oiticica tinha um caráter ético, pois “não pretende estabelecer uma ‘nova moral’ ou coisa semelhante, mas derrubar ‘todas as morais’, pois que estas tendem a um conformismo estagnante” (OITICICA, 1986, p. 81). Ao contrário disso, estaria a proposição de uma antiarte como sensações de arte, com a proposição de, segundo Favaretto um “campo experimental de vivências descondicionantes, um ‘contexto para o comportamento, para a vida’” (2011, p. 101).

Tanto Oiticica como sua geração pretendem, em consonância com a questão postulada por Foucault, operar nas fronteiras e brechas da arte, embaraçando os limites entre estética e fruição, propondo outros modos de se relacionar com arte e vida.

Assim, na esteira do que pretendia Foucault em sua obra final, estão os artistas dessa geração e seus herdeiros “contemporâneos”, cujo interesse está na atitude estética que passa a prescindir das obras, modelando “a experiência, agindo sobre nossas estruturas perceptivas, formando esquemas de olhar” (FAVARETTO, 2015,

p.105).

Diante dessa “desestetização do estético”, de uma arte que não apresenta obra, e que não nos oferece estruturas codificadas, parece residir a indiferença que esse tipo de atitude artística encontra na sala de aula. E se, ao contrário do consensual, ao invés de transformarmos a arte em simulacros, cópias e conteúdos estáticos, à luz das experiências artísticas da geração descrita e, junto com Nietzsche e Foucault, propuséssemos que a aula tivesse uma finalidade estética, de forma que a própria prática docente se configurasse em uma estética de vida? Mais do que transformar esse tipo de experimentação em conteúdos cristalizados na sala de aula, nós professores, especialmente de artes, deveríamos aprender com os artistas a inventar à nós mesmos, a não nos conformarmos com o que somos, desconfiando das verdades instituídas, em busca de compor com nossos alunos uma experiência, no sentido foucaultiano, em busca da construção de uma ética a partir da experiência estética que a arte possibilita. De que forma a arte pode afetar tanto o professor quanto o aluno na sala de aula? Por afeto, entendemos, junto a Spinoza, aquilo “pelos quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada” (2007, p. 50).

Talvez, preocupados em conceber a aula como uma atitude estética, para além da obra de arte e que, pudéssemos operar por um tratamento dado à arte, não como um conteúdo fechado apresentado por meio de artistas e do “convencimento” das estéticas por eles propostos, tampouco através de uma estilística em torno dos artistas, mas, sobretudo, a partir da problematização que acompanha esse tipo de arte, algo em torno de uma remodelagem da nossa percepção e ação diante do mundo. Artístico no sentido nietzschiano, como aquela atitude em relação à vida. O que significaria que todo o conteúdo oriundo da vida e do mundo, seja das crianças e adolescentes ou do adulto, são catalisadores para atitudes artísticas que ultrapassem a sala de aula e que transbordem no cotidiano escolar, fazendo florescer a diferença e o impensado.

Seria algo como uma estética da docência que foge dos modelos já prontos, que reconhece sua responsabilidade ética com a investigação intelectual, criando fissuras no interior dos discursos dominantes e cristalizados da educação, através da reflexão sobre si e sobre os jogos de verdades imbricados nas relações pedagógicas, oferecendo ali um espaço de resistência, um respiro. Não obstante, uma estética da docência “não implica, então, pensar em uma docência idealizada, surgida de forma cristalina e límpida” (LOPONTE, 2015, p. 1).

Com Paul Valéry (apud FAVARETTO, 2011, p. 108), pensar uma aula de arte que pudesse “substituir as artes por uma arte de viver”, ou seja, que nos ocupemos menos com conteúdos estáticos, formais, históricos etc., e passemos a entender a aula de arte como uma experimentação de modos de vida no espaço escolar. É claro que essa aula deve ser respaldada por práticas artísticas de diferentes épocas e movimentos artísticos, mas o foco central precisa passar pela construção ética e

estética de si – do professor. Também é preciso trabalhar na modelagem de modos de vida, transformando o potencial da arte, da criação daquilo que Deleuze e Guattari chamam de afectos, perceptos e, sobretudo, de um tipo de operação do pensamento, capaz de movimentar matérias, aliando-se a uma educação do desejo, entendendo, afinal, novamente com Foucault, que "o desejo é aquilo que permanece impensado no coração do pensamento" (2007, p. 519).

Operar com essas companhias é buscar uma educação, cujo elemento principal é o pensamento – e não a busca por respostas corretas às perguntas estabelecidas, pois isso é da ordem da representação. Pensar é tarefa de criação, é travar lutas entre sentidos, buscar aquilo que está do seu lado exterior.

A tarefa educacional de uma vida-docente como obra de arte seria, portanto, da ordem do estranhamento, e não da conformação e da identificação. Um rasgo no caos, uma fissura como possibilidade do novo, do intempestivo. Deleuze diria que a tarefa do professor é a de ajudar os estudantes a se reconciliar com sua solidão. Solidão esta que, face aos imperativos da comunicação, parece cada vez mais inatingível. Essa tarefa seria a de ajudar-nos e ajudá-los (os alunos) a aprender e a inventar-se a si o tempo todo, como quem pode, diante da vida, embelezá-la, colocar-se como poetas, para quem o principal ensinamento advindo da filosofia, e à espreita de Foucault, seria, por um lado, ter uma "atitude crítica" diante da vida em nome da qual seria possível "não ser governado *assim*, por isso, em nome disso, vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos" (1978, p. 4). E por outro lado, visa-se uma atitude estética, como descreve Lygia Clark (1966, p. 1) "pela experiência, a tomar consciência da alienação em que vive," cujo objetivo era (é) que possamos atingir um "estado de arte sem arte", resgatando uma potência criadora de si, afastando-se da alienação referida pela artista.

Não se trata, no entanto, de pensar em transformar a docência em uma obra-prima, no sentido das Belas-Artes. Ao contrário, parte-se da ideia de arte trazida por Nietzsche, Deleuze e Foucault, ou seja, uma "arte que se assume como esboço, como rascunho contínuo, como busca de estilo, como experimentação, como resultado árduo e quase infinito do artista sobre si" (LOPONTE, 2015, p. 7); uma arte que seja motriz de uma docência que, ao mesmo tempo em que se exerce, se experimenta, se (re)inventa e, fundamentalmente, se vê num plano de construção ética, estética – e, mais do que pedagógico, político –, atuando na diferença, sem pretender acabar com ela, mas problematizando o consenso e as ideias prontas por meio de devires, gestos e inscrições no mundo feitas de potência. Em suma, essa arte em questão possibilitaria o exercício de outras relações de poder no interior da aula mantendo, principalmente, uma atitude crítica de si e do outro – da relação pedagógica –, a fim de experimentar em si e com os outros diferentes modos de ser.

Resta saber se, nós, professores (de arte ou não), estamos prontos para abandonar as imagens pré-fabricadas do competente, do respeitado, do professor

cristalizado em estereótipos disseminados em livros didáticos, professores que acreditam que seu curso e seu conteúdo representam “a verdade”, e são incapazes de inflexionar os discursos, numa postura afirmativa diante dos desafios da vida docente, tendo em vista que essa atitude possibilita a reinvenção de um espaço político na educação como prática da liberdade.

Referências bibliográficas

- AQUINO, J. C. A escrita como modo de vida: conexões e desdobramentos educacionais. *Revista Educação e Pesquisa*, v. 37, n. 3, p. 641-656, 2011.
- BARBOSA, A. M. A arte-educação precisa dos artistas. *Arte-educação: conflitos e acertos*. São Paulo: Editora Max Limonad, 1984.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais : arte / Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília : MEC/SEF, 1997.
- BRASIL. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais 2. *Arte : Ensino de quinta a oitava séries*. Secretaria de Educação Fundamental. – Brasília : MEC / SEF, 1998.
- CLARK, L. *Nós recusamos*. Texto escrito em 1966. Disponível em: lygiaclark.org.br/arquivo_detPT.asp?idarquivo=24. Acesso em 04/05/2016.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990*. trad. Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. *O que é a filosofia?* trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 1992.
- DUVE, T. *Fazendo escola (ou refazendo-a?)*. Chapecó: Argos, 2012.
- _____. Sintoma e intuição. IN: *Revista Novos Estudos-CEBRAP* 79 (2007): 211-226. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002007000300011&script=sci_arttext. Acesso em 01/04/2016.
- FERRAZ, M. H. C. de T.; FUSARI, M. F. R. e. *Arte na Educação Escolar*. São Paulo: Cortez, 1992.
- FAVARETTO, C. Deslocamentos: entre a arte e a vida. In: *Revista ARS*. São Paulo, v. 9, n. 18, p. 94-109, 2011.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. In: *Ditos & Escritos V - Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. "O que são as luzes? Ditos e escritos". *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Est-il donc importante de penser?* Entrevista com Didier Eribon. *Libération*, nº 15, 30-31 maio de 1981, p. 21. Acesso em 13/04/2016.
- FUGANTI, L. In: AQUINO, J. G. CORAZZA, S. M. (orgs.) *Abecedário: Educação da*

Diferença. Campinas: Papirus, 2009.

HONORATO, C. *A formação do artista: conjunções e disjunções entre arte e educação*. 2011. São Paulo: Faculdade de Educação, USP. Tese de Doutorado.

LOPONTE, L. G. *Do Nietzsche Trágico ao Foucault Ético: sobre estética da existência e uma ética para docência*. In: Revista Educação & Realidade, v. 28, n. 2, 2003. p. 74.

_____. *Arte e estética da docência: conversas com Nietzsche e Foucault*.

Disponível em:

http://www.portalanpedsul.com.br/admin/uploads/2008/Educacao_e_arte/Trabalho/01_39_55_ARTE_E_ESTETICA_DA_DOCENCIA__CONVERSAS_COM_NIETZSCHE_E_FOUCA.pdf. Acesso em 10/05/2016.

OITICICA, Hélio et al. *Aspiro ao grande labirinto*. São Paulo: Rocco, 1986.

PINHO, Luis Celso. *A vida como uma obra de arte: esboço para uma ética foucaultiana*. Disponível em:

http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/etica-alteridade/artigos/Luiz_celso_Pinho.pdf. Acesso em 01/05/2016.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu Silva. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

Submissão: 25.09.2016 / Aceite: 25.11.2016

Da solidão à comunidade¹ (Round-trip)

EDUARDO PELLEJERO²

Somos todos a mesma coisa.

Sempre fui muito solitário. Não é uma impostura. Quando era criança a minha saúde era muito frágil, o que me obrigava muitas vezes a passar longos períodos na cama, longe da rua (que era na minha época a única rede social que existia).

Nesse recolhimento forçado, descobri que a solidão não é necessariamente um deserto. A solidão, pelo contrário, pode ser uma selva. Eu me criei nessa selva. Não estranha, portanto, que me sinta cômodo nela – no alto da noite, na tranquilidade do meu quarto, onde o mundo faz silêncio.

A solidão também não é o isolamento. Maurice Blanchot, que escreveu algumas das coisas mais interessantes sobre a solidão, dizia que, mesmo voltando às costas ao mundo e à história, o solitário (o escritor, porque ele pensava na solidão do escritor) pressupõe sempre o outro (o leitor) como aquele ao qual se dirige a sua solidão – promessa de uma comunidade, não dada, mas sempre por vir.

É verdade que estou aqui para falar da comunidade (e vou fazê-lo já, de imediato), mas antes quero deixar claro por que para mim a comunidade não é primeira, não está dada, mas é segunda, e deve ser construída (a partir de uma aceitação corajosa da solidão). Isso é assim porque a apreensão de certas realidades, de certas coisas fundamentais, não se dá em companhia e, nesse sentido, a solidão constitui um momento essencial da nossa emancipação, isto é, da afirmação da nossa liberdade.

Em torno da pessoa que se encontra a caminho de começar a sentir e a pensar por conta própria, sempre deve existir uma separação dos outros, uma separação que pode ser momentânea ou mesmo virtual, que pode dar-se inclusive em companhia, mas que ninguém pode poupar-se. Alejandra Pizarnik, uma escritora argentina cuja solitária leitura lhes recomendo vivamente, anotava no seu diário (2 de Fevereiro de 1958): “Esta maneira de ser [solitária] me faz perder e ganhar. Perder, enquanto me aprisiona, me impede de enfrentar o mundo. Mas, por outra

¹ O presente texto teve a sua origem em uma intervenção numa das ações formativas de “O mundo inteiro é um palco”, organizado pelos “Clowns de Shakespeare”, no dia 26 de Setembro de 2016. Os “Clowns de Shakespeare” existem, de fato, desde 1993 e contam já mais de vinte anos de trajetória. Para mais informação sobre o grupo: <http://www.clowns.com.br/>

² Argentino de nascimento, português por adoção, residente no Brasil, apátrida por convicção. Atualmente é professor de Estética Filosófica na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, onde desenvolve uma investigação no domínio da filosofia (política) da arte.

parte, no reverso do mundo, onde eu me encontro, veem-se muitas coisas vedadas para os outros” (2012, p. 103).

As pessoas tendem a abreviar tanto quanto possível a solidão, procuram poupar-se da solidão, comprometendo-se completamente em projetos que esgotam o seu tempo e as suas energias, adotando uma posição *no mundo*; e está bem, eu não quero dizer que os compromissos não sejam importantes, mas chegar ao compromisso depois de ter passado pela solidão nos abre a uma intervenção mais rica, pelo menos na medida em que a solidão é o espaço no qual, na nossa época, se consoma a morte de deus, dando lugar a um verdadeiro laboratório do possível – espaço onde, desincorporando a nossa subjetividade das identificações imaginárias que cobram a nossa adesão ao mundo tal como é, podemos pensa-lo *tal como não é*, isto é, tal como *ainda não é*, como poderia ser.

* * *

Porque ninguém pode fazer a experiência por nós, porque ninguém pode sentir e pensar por nós, a emancipação é necessariamente um caminho solitário. Porém a emancipação quiçá só seja possível e ganhe sentido coletivamente. Os mais interessantes pensadores da emancipação sempre projetaram as suas ideias sobre esse horizonte comum.

Roland Barthes, por exemplo, imaginava uma espécie de utopia menor, na qual aqueles engajados na aventura da emancipação fariam circular as suas experiências, através de textos escritos com prazer, fora de qualquer instância mercantil, sem necessidade de grande difusão, em pequenos grupos, ou entre amizades (1975). O modelo de comunidade de Barthes era o *falanstério*, essa comunidade idealizada por Charles Fourier, na qual tudo estaria organizado de forma harmônica e descentralizada e onde cada um trabalharia conforme as suas paixões e interesses, a sua vocação e desejo.

Jacques Rancière, pela sua parte, chegará a considerar que o correlato da emancipação intelectual é, necessariamente, uma comunidade emancipada, isto é, “uma comunidade de narradores e tradutores” (2010, p. 28), onde o trabalho poético de tradução da experiência substitui a distinção entre aqueles que atuam e aqueles que olham, entre aqueles que criam e aqueles que contemplam, entre leigos e especialistas – seres, todos, que partilham as mesmas faculdades, as mesmas competências, isto é, igual inteligência.

* * *

Como se articulam, em todo caso, a solidão e a comunidade? Como é sequer possível que se relacionem quando a emancipação, e a solidão que é a sua condição, não admitem nenhum pressuposto, nenhum lugar comum?

Disse já que o comum nunca está dado. Nem a família nem a igreja, nem a nação nem o estado, nem nenhuma das formas de sedimentação do comum fazem outra coisa que confiscar a nossa potência de construir o comum em troca de um acolhimento impossível. O comum deve ser inventado, articulado, agenciado, através de mil gestos, de um trabalho de comunicação sem princípio nem fim, isto é, sem fundamento nem finalidade (nem deus, nem a natureza, nem sequer o homem, podem ser invocados aqui como ponto de partida ou horizonte de chegada).

De resto, se o comum existe, existe de maneira eventual – no sentido em que falamos de um evento, de uma ocasião especial, de uma festa, por exemplo (e lembrem que a forma mais simples de agrupação anarquista, ou, se preferem, de zona autônoma temporária, é, segundo Hakim Bey, a festa). Quero dizer que, se o comum existe, tem a forma de um acontecimento.

Nas sociedades tradicionais, nas chamadas vilas comunitárias, por exemplo, como em alguns lugares da fronteira entre Espanha e Portugal, as pessoas ajudavam umas às outras para atos de necessidade coletiva, de interesse comum: caçar um animal, reparar o telhado duma casa, fazer a colheita ou celebrar o fim do inverno. Se reuniam no centro da vila, se encaminhavam ao lugar onde era necessário, trabalhavam e comiam lado a lado e depois regressavam, cansados e satisfeitos, às suas vidas.

Também nós conhecemos esse tipo de experiências. Juntos, na rua, por exemplo, numa manifestação, sabemos participar de uma forma da comunidade que é em si mesma um acontecimento. As nossas singularidades e as nossas diferenças, e também as nossas solidões, se articulam aí durante o tempo que dura o evento (que pode ser muito breve, como nas passeatas que vivemos nos últimos meses, mas também estender-se no tempo, como no caso das greves gerais ou de certos acontecimentos que deixaram a sua marca na história: Maio de 68, por exemplo). É, também, quiçá, o caso das ocupações, como a ocupação do Garden, que continua, sempre no mesmo lugar, mas sempre cambiante, detrás do edifício do Deart, acolhendo àqueles que se aproximam debaixo de duas mangueiras e dois pés de caju³.

* * *

Como podem ver, as comunidades eventuais tem uma relação íntima com a festa, mas também se aproximam da comunidade da luta. Sartre dizia que não existem valores absolutos, que não há nada que possamos chamar de absoluto, fora daqueles que lutam junto a nós na trincheira. Aí, a comunidade não é aquilo que

³ O “Garden” é um espaço autogestionado por estudantes do Departamento de Artes da UFRN, resultado de uma ocupação que teve lugar durante 2013 – lugar de encontro e de atividades livres que resiste de forma criativa desde então.

luta nem aquilo pelo qual se luta. A comunidade é um efeito da luta, do *estar-lado-ao-lado* ou do *estar-aí-incondicionalmente-para-o-outro*.

As lutas nas quais nos envolvemos podem ter os mais diversos signos. Ainda consigo lembrar a luta em que se encontravam os Clowns de Shakespeare para existir já faz 16 anos, quando ocupavam um pequeno espaço emprestado pela prefeitura na cidade alta. Também lembro da luta que me uniu, mais de uma década atrás, a um punhado de nômades como eu, em Lisboa, para dar expressão ao que pensávamos, numa revista que nunca chegou a ver o seu segundo número (essa revista se chamava ou se chamaria VLOV!).

Alguns grupos perduram no tempo (na luta), como os Clowns, outros cintilam brevemente e desaparecem, como o nosso, mas independentemente da sua duração, todos os grupos que respeitam a singularidade dos seus integrantes, e o caminho de cada um em prol da emancipação, são eventuais (isso também quer dizer que sempre acabam dando lugar à desagregação, à dissolução, ao devir).

* * *

Em todo o caso, o desaparecimento que está prometido até aos nossos projetos mais nobres não é algo que devamos lamentar, porque mesmo sendo muitas vezes vivido sob a forma da tristeza não é algo apenas desmobilizador. Quiçá o fracasso mereça inclusive um lugar entre as artes! Depois de tudo, como as artes, os nossos projetos de comunidade nascem continuamente e continuamente fracassam, mas não deixam de ter efeitos imanentes e incalculáveis em nós.

Como a revolução para Gilles Deleuze, os grupos dos que chegamos a formar parte, constituem nas nossas vidas uma bifurcação, um desvio em relação às leis (inclusive às leis da nossa solidão), e pelo mesmo podem chegar a colocar-nos num estado instável, mas também abrir-nos a novos campos de possíveis. No fundo, um grupo pode ser contrariado, reprimido, atraído ou desfeito, mas comporta sempre qualquer coisa de insuperável (DELEUZE, 2013), uma força de contestação própria da vida poética (DELEUZE, 2002), capaz de deslocar o nosso desejo e de reorganizar a nossa vida, criando novas relações com o corpo, o tempo, a sexualidade, o meio, a cultura, o trabalho, etc.

O comum nunca está dado, mas deve ser sempre inventado. A comunidade não é nunca algo substancial, mas algo que tem a elusiva substância do acontecimento, do devir. Isso não significa que seja um sonho, algo que não se realiza nunca, ou que só se realiza traindo-se; significa, apenas, pensar a comunidade e o comum como plano de imanência ou movimento infinito, na medida em que se conectam com as lutas que travamos como indivíduos e re lançam novas lutas cada vez que a anterior é traída (DELEUZE; GUATTARI, 1991).

* * *

Inclusive os mais solitários entre nós, não podemos senão apelar a essas comunidades eventuais sem as quais a luta resulta impossível (e é necessária muita luta, inclusive, ou sobretudo, para tornar possível a criação, o pensamento e a arte). O comum nos falta, ou nos faz falta.

“O artista – escreveu Deleuze – não pode mais que apelar a um povo, tem esta necessidade no mais profundo da sua empresa” (1990, p. 235). Retomava assim uma afirmação de Paul Klee, que na sua *Théorie de l'art moderne* escrevia: “Achamos as partes, mas ainda não achamos o conjunto. Falta-nos essa última força. Falta-nos um povo que nos acolha. Procuramos esse apoio popular: na Bauhaus [aquele grupo fabuloso, sonhado], começamos com uma comunidade à qual damos tudo o que temos. Não podemos fazer mais” (1998, p. 33).

O comum é algo ao mesmo tempo desejado e inventado, sonhado e produzido. Não é nada sem o nosso compromisso, mas também não depende apenas de nós. Klee e os seus amigos da Bauhaus fizeram tudo o que esteve ao seu alcance para que a comunidade se manifestasse, mas, como sabem, da comunidade só conheceram o seu avesso – o ódio das massas identificadas com o hitlerismo.

Necessitamos do comum, temos que inventar o comum, mas o comum, como o amor, pode ter lugar ou não, pode acontecer ou não. Aqui no Brasil dizem (é uma frase que gosto muito): “pintou um clima”. Quando *pinta um clima* estamos juntos. Não é suficiente estar entre pessoas para estar juntos, é necessário que *pinte um clima*. Mas o clima é das coisas mais imprevisíveis do mundo e a verdade é que nem sempre nem a maioria das vezes *pinta um clima* (mas por vezes *pinta um clima* – então é a primavera).

Não sei se conhecem *Partner*, um dos primeiros filmes de Bernardo Bertolucci. Aí, Giacobbe, um professor de teatro muito tradicional, sai do seu isolamento e devém-outro junto aos seus alunos: altera os limites da sala de aula e empreende um discurso que já não pretende tomar a palavra pelos outros, mas fazer silêncio, ou pelo menos gerar a confusão necessária para que aqueles que não são ouvidos habitualmente possam fazer-se ouvir (trata-se, no fundo, de *uma posta em cena*). Espera que as circunstâncias e as vontades individuais, a coragem e a inteligência de cada um, façam o resto e conduzam à constituição de uma comunidade de luta, de uma nova força política. Claro que isso não depende apenas dele, depende também de que cada um aceite, por conta e risco, as aventuras da emancipação e devenham, por sua vez, outros com ele, ou junto a ele. É maio de 1968.

Não vou contar o final dessa história, que quiçá vocês próprios sejam capazes de mudar, porque esse encontro continua marcado. Vou contar, melhor, uma história de outro filme, de *Los lunes al sol* (*As segundas ao sol*), um filme de Fernando León de Aranoa. Aí, um grupo de operários cessantes que viram fracassar a sua luta contra o capital de todas as formas imagináveis (a traição e o acordo de

alguns, a condenação e a morte de outros), um grupo muito sofrido, portanto, um grupo perto da desagregação, do próprio fim do grupo, discute se vale de alguma coisa estar-juntos, se constituir-se como grupo e colocar as nossas vidas em comum é algo bom (e muitos acham que não – como digo, estão muito magoados). Então Santa (Javier Bardem), que não foi quem menos perdeu em tudo isso, com uma sensibilidade e uma inteligência comovedoras, diz que, independentemente do que passou, do que aconteceu, para além do modo que correram as coisas, durante o tempo que durou a greve, durante essa interrupção ou entre-tempo no qual nada parece ter acontecido, mas no qual tudo, inclusive cada um deles, foi ou se comportou de um modo diferente, durante esse tempo, diz, *estiveram juntos*, e isso já ninguém pode tirar-lhes. Isso é verdade.

* * *

O êxito de *um grupo* só reside no próprio acontecimento que constitui estar-juntos: nas vibrações, nos abraços, nas aberturas que deu aos indivíduos no momento em que teve lugar.

O êxito de um grupo é imanente, e consiste nos novos laços que instaura entre nós, ainda quando esses laços não durem mais do que a sua matéria em fusão e muito rapidamente dêem lugar à divisão, à traição, à desapareição (DELEUZE, 1991, p. 167).

Gostaria de acabar com um pequeno texto de um raro e esquecido romance de Vargas Llosa, quem apesar de nunca ter parecido capaz de pensar em grupo, colocou nas palavras de um povo do alto Amazonas estas palavras luminosas, que aquecem o coração de qualquer um, não importa quem:

Temos que aprender isto. Eles chegam sempre onde estamos. Foi assim desde o princípio. Quantas vezes tive que me ir porque chegavam? Desde antes de nascer, parece. E assim será quando eu ir e voltar, se a minha alma não ficar nos mundos de além. Sempre estivemos a ir porque vinham. Em quantos lugares vivi? Quem sabe, mas foram muitos. ‘Vamos procurar um lugar tão difícil, tão emaranhado, ao qual nunca chegarão’, dizia. ‘Ou um lugar aonde, se chegam, não queiram ficar’. Mas eles sempre chegavam e sempre queriam ficar. É coisa sabida. Não há engano. Virão e eu me irei. É mau isso? Será bom, quiçá. Será o nosso destino. Não somos os que caminham? [...] O povo que caminha é agora o meu. Antes, eu caminhava com outro povo e acreditava que era o meu. Não havia nascido ainda. Nasci de verdade desde que ando com vocês. [...] O sol cai, não termina de cair. Vai e volta, como as almas com sorte. Aquece o mundo. A gente da terra não cai tampouco. Aqui estamos. Eu no meio, vocês rodeando-me. Eu falando, vocês ouvindo. Vivemos, caminhamos. Isso é a felicidade, parece (1987, p. 207 e 212).

Referências bibliográficas

BARTHES, *Escrever... Para quê? Para Quem?*. Lisboa: Edições 70, 1975.

DELEUZE, Gilles. *Deux régimes de fous*. Paris: Minuit, 2003.

_____. *L'île déserte et autres textes*. Paris: Minuit, 2002.

_____. *Pourparlers 1972-1990*, Paris: Éditions de Minuit, 1990.

____ ; GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Éditions de Minuit, 1991.

KLEE, *Théorie de l'art moderne*, Paris: Gallimard, 1998.

LLOSA, Vargas. *El hablador*. Barcelona: Planeta, 1987.

PIZARNIK, Alejandra. *Diarios*. Buenos Aires: Lumen, 2012.

RANCIERE, Jacques. *El espectador emancipado*, Buenos Aires: Manantial, 2010.

Submissão: 12.10.2016 / Aceite: 28.11.2016

A arte de içar velas...¹

MANOELA DE CARVALHO²

“Nenhum de nós tem que seguir a direção do vento, por isso existem as velas nos barcos. É a forma como nós posicionamos a vela que faz com que o mesmo vento nos leve a lugares diferentes. Por isso o Homem criou a vela, para que os desbravadores possam seguir em direção contrária do vento.”

(Franz Kafka)

De algum modo, tudo aquilo que nos oprime no mundo é, ao mesmo tempo, o que nos liberta. Como no exemplo da epígrafe acima, o mesmo “vento” que tendemos seguir aproveitando a sua força, ao longo de grande parte do nosso trajeto, pode ser contrariado. Caminhar a favor do vento pode ser libertador, quando nos põe a caminhar favorecidos pela sua energia. Porém, em determinado ponto, é possível que percebamos que precisamos caminhar em outro sentido, com mais sentido que apenas caminhar... E seria mais fácil decidir por outros caminhos, opostos às direções determinadas, se não fôssemos (con)formados a obedecer tantas regras, desde a nossa infância...

Somos, de certa forma, “oprimidos” pelas mesmas leis que nos possibilitarão conviver com os demais seres humanos, afastando-nos da nossa natureza e nos humanizando. E, de fato, lutar contra tal natureza é ao mesmo tempo libertador e opressor: liberta-nos de nossa parte animal, de vivermos presos às necessidades biológicas e totalmente dependentes da mãe-natureza, e nos abre um mundo de possibilidades, humanas! Ao mesmo tempo em que nos constrange a assumir umas poucas possibilidades definidas como “humanamente” adequadas... Alguns com bem menos possibilidades que outros!

No limite, em algum momento do caminho, é possível que percebamos que o que está nos oprimindo, de fato, é o tal do super-ego, nossa “natureza humana”. Um “super-cão” alimentado dentro de nós mesmos com as regras que cada um de nós mesmos construímos, a partir daquelas que nos foram transmitidas na infância, e que manterá nosso id-selvagem e nosso ego(ísmo) controlados. Com alguma opressão, claro! Mas, ele evitará algumas dores, alguns sabores, nos livrará de alguns constrangimentos.

¹ Texto elaborado como atividade didática da disciplina de “Propedêutica à escrita e leitura filosóficas”, do 1º ano do Curso de Graduação em Filosofia (Unioeste-Toledo/PR), ministrada pela docente Profª Drª Ester Maria Dreher Heuser. Agradeço ao professor Dr. Jadir Antunes pela revisão final do texto.

² Doutora em Saúde Coletiva (FCM/Unicamp), docente do curso de Enfermagem (Unioeste-Cascavel/PR) e estudante do 1º ano do Curso de Graduação em Filosofia (Unioeste-Toledo/PR).

Oprime-nos a busca pelo acerto e pela perfeição... Mas, isso também possibilita nosso aprimoramento, ou ao menos, nossa aprendizagem! Oprimem-nos os prazos... Mas são eles que nos põem a agir! Oprime-nos o tempo... Mas é ele que nos alerta que não podemos desperdiçar vida! Oprime-nos a tomada de decisão... Mas não decidir também é uma opção!

E, ao final, sempre poderemos – se tivermos coragem e força suficientes – direcionar nossas velas em outras direções... Aproveitar outros ventos... E, lá na frente, se concluirmos que não foi o melhor caminho, antes de içar velas novamente – e tantas vezes forem necessárias – ao menos teremos conhecido novas (e, quem sabe, belas!) paisagens... Se estivermos acordados!

Submissão: 16.08.2016 / Aceite: 28.11.2016

O operário¹

JUNIOR CUNHA²

Terça-feira. Estou cansado, na verdade exausto. Tive um longo e tedioso dia de trabalho. Precisei acordar logo cedo, tomar banho, tomar café, escovar os dentes, trocar de roupa, colocar as botas – tudo parece tão deprimente –, mas o que fazer? Não passo de um operário. Veja, não acaba por aí, tenho de pegar trânsito, ir até a droga da fábrica e, claro, trabalhar. Não me sinto mal por trabalhar, na verdade lá é ótimo, o dono, o senhor Smith, é gente boa, parece se preocupar com os funcionários. Semana passada Roger estava doente e o senhor Smith, caridosamente, lhe concedeu licença para se tratar. Acho até que deva ser sério, pois, desde então, não o vi mais por lá.

Bem, às vezes até penso em mudar, trocar de emprego, quem sabe comprar uma casa maior, me livrar da minha velha bicicleta e comprar, sei lá, um carro qualquer. Por sinal nunca fui muito exigente, mas, o que posso fazer? Sou operário desde que me conheço por gente e hoje, já na casa dos 45 anos, não tenho mais aquele espírito impetuoso de quando era jovem. Na verdade, quando jovem sonhava em ser professor, mas tive de começar a trabalhar muito cedo, então, meu sonho, aos poucos, foi ficando cada vez mais de lado. E tenho de admitir, meu emprego não é assim tão ruim: ganho meus dois salários mínimos e meio – mais do que muitos, acredito eu –, carteira assinada, férias remuneradas e todos os benefícios que alguém deveria ter.

E, por Deus, eu trocaria isso pelo que? “Antes a certeza do que a dúvida, meu filho”, dizia sempre meu pai. Acho que ele estava certo. Se eu sair da fábrica quem garante que arrumarei algo melhor? Vejo sempre as pessoas comentarem que está difícil arrumar emprego. O senhor Smith sempre diz que gostaria de aumentar nossos salários, mas, por conta da crise fica tudo mais difícil, o sujeito do noticiário das oito confirma isso. Sabe, às vezes até me sinto mal pelo senhor Smith, o coitado do velho é dono de uma multinacional, se a situação já está difícil pra mim que só tenho que me preocupar comigo, imagine ele, que tem que administrar toda sua companhia?

Pensando bem, eu deveria é agradecer a Deus pela vida do senhor Smith. Se não fosse por ele o que seria de mim e dos muitos que trabalham para ele? Tá certo que às vezes o trabalho é até excessivo, mas vale à pena, aliás, a gente trabalha só de segunda a sábado, então tenho o domingo só pra mim, e geralmente neste dia vou à igreja, porque ao final das contas Deus sabe o que é melhor para a gente.

¹ Texto produzido a partir da disciplina de “Propedêutica à Escrita e Leitura Filosófica”, sob orientação da professora Dra. Ester Maria Dreher Heuser.

² Graduando em Filosofia (1º ano), na Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE-Toledo/PR; bolsista do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID – Filosofia).

Submissão: 03.08.2016 / Aceite: 28.11.2016

Os perigos da inocência: a possibilidade de um olhar filosófico sobre o filme *Meu Amigo Nietzsche*

ABRAÃO LINCOLN FERREIRA COSTA¹

O curta metragem *Meu amigo Nietzsche* (2012)², do diretor Fáuston da Silva, trouxe uma proposta tão feliz quanto inovadora ao cinema brasileiro. Com pouquíssimo orçamento e um elenco composto por atores amadores, o filme mostra-se de boa qualidade, conduzindo-nos a uma reflexão acerca do imensurável potencial a ser encontrado em vários livros de filosofia.

A história acontece numa cidade da periferia do Distrito Federal, quando o garoto Lucas, após a volta da escola, envolvido numa brincadeira de aparar pipa, encontra jogada num aterro de lixo próximo da sua casa a obra *Assim Falava Zaratustra*, do filósofo alemão Friedrich Nietzsche. A respeito dessa cena, considero não ter havido melhor modo de ter conhecido o livro, ao vermos a motivação da brincadeira infantil ocasionada pelo impulso da superação na disputa da pipa. Mesmo a partir de um ambiente desolador, os conteúdos expressam simbolicamente uma marca indelével da filosofia nietzschiana: o poder contido na criação.

Numa explícita crítica ao analfabetismo funcional, o filme mostra, de início, a dificuldade do garoto em ler as palavras – quando repreendido pela professora, era dele exigido um melhor rendimento na escola. Podemos deferir dessa exigência pedagógica a provocativa reflexão contida em *Aurora*, outra obra do filósofo, referente ao hábito da maioria dos homens internalizarem os desígnios da tradição sem sequer questionar a origem desses valores. Somos obrigados a seguir regras, embora quase todos nós sejamos incapazes de reconhecer os pressupostos de cada ação, no intuito de nos tornarmos aceitos por algum grupo social. Verificar a origem dessas ações para entendê-las como boas ou ruins, pouquíssimo importa – trata-se da moralidade dos costumes, daqueles que “obedecem porque obedecem” (NIETZSCHE, 2004, § 9).

Após algumas tentativas frustradas de entender ao menos o título da obra, Lucas é salvo pelo antiquíssimo recurso dramático do deus *ex machine*³. Somente com as informações valiosas do catador de papel, o garoto consegue mergulhar no magnífico, mas também perturbador, mundo filosófico-literário. Dava-se ali, assim

¹ Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE e professor de filosofia pelo Centro Universitário Planalto do Distrito Federal (UNIPLAN) e da Secretaria de Estado de Educação do Distrito Federal (SEEDF).

² Pode ser visualizado nesses endereços: <https://www.youtube.com/watch?v=oC4l29w4QJs>; <https://www.youtube.com/watch?v=WaPDqoYHpWs>; <https://www.youtube.com/watch?v=Uzjj6U5iMEA>; https://www.youtube.com/watch?v=cn_78cn8gkQ.

³ Recurso dramático já utilizado na Antiguidade, que consistia originariamente na descida em cena de um deus sobre o palco com a missão de solucionar arbitrariamente um impasse vivido pelos personagens.

como o ocorrido com o personagem nietzschiano Zaratustra, um processo de maturação que o levaria a uma irreversível transformação do espírito.

Se, num primeiro instante, o filme nos mostra a dificuldade vivida por um aluno da periferia, vítima do analfabetismo funcional, por outro, nos mostra sua potência elevada a um nível além do imaginado após as releituras do livro, fazendo com que ele escape do controle da escola, da família e da religião.

Caso pudermos aproximar o filme da filosofia nietzschiana, diremos que o personagem Lucas é, no decorrer da história, comparado ao processo de metamorfoseamento espiritual encontrado na primeira parte sobre “Das três metamorfoses” do *Zaratustra*, quando “o espírito se torna camelo, o camelo se torna o leão e o leão se torna a criança” (NIETZSCHE, 2014, p. 27). Para entendermos essa simbologia é preciso saber que para Nietzsche o camelo significa aquele que de maneira obediente suporta o peso dos costumes, como as obrigações corriqueiras do dia a dia. Assim como qualquer outro garoto, Lucas precisou se enquadrar às determinações do mundo, exemplo disso era a obrigação de ser um bom aluno. Diferentemente do camelo, o leão se sente farto de todo o enquadramento social, por isso o segundo passo da metamorfose tem a ver com o rugido leonino da negação. Não a tudo! Embora considere relativamente difícil identificar uma negação contundente em qualquer uma das cenas, de todo modo as releituras do livro, acompanhada das indagações do garoto, despertou na mãe a suspeita de um filho que já se recusava à inserção obediente dos valores da tradição. “Mãe, Deus está morto?” pergunta não menos inocente, quanto chocante, tornando-o um sério suspeito, como qualquer outro espírito inquieto quando suspeita da origem dos seus costumes. A metamorfose se conclui no reconhecimento do protagonista de seu próprio poder criador ao despertar o espírito da criança; a criança que se descobre como criança: o desejo de se tornar um “super homem” quando crescer; a incitação aos outros meninos da escola a despertarem suas potências; o reconhecimento do amor quando dito à mãe trata-se de um sentimento para além do bem e do mal. O desfecho revela o amadurecimento alcançado com a leitura da obra, pois, segundo as palavras da professora: “Ele não é mais um menino. Ele é uma dinamite!”.

A despeito das supostas críticas pela ousadia de aproximar o curta de um clássico da literatura alemã do século XIX, vejo na direção de Fáuston da Silva um trabalho excepcional: marcante no sentido de nos fazer pensar o quanto o ensino brasileiro nos deve, no que se refere a um convincente projeto educacional, e capaz, assim, de formar seres humanos. Sob o ensejo político, parece irresistível pensar se realmente alguma criança pode elevar-se assustadoramente através da leitura de uma obra literária encontrada num lixão. Logo, pergunto como mensurar os riscos caso houvesse escolas e bibliotecas públicas de qualidade onde livros como esse fossem mais facilmente encontrados? Depois de ver o filme, parece fazer mais sentido o motivo pelo qual alguns políticos de modo escuso se mostram

empenhados na luta pela aprovação do PL 867 (Escola sem Partido). Certamente, não apenas pelo combate ao discurso em defesa do pluralismo de ideias nas salas de aula, mas principalmente, devido a clara preocupação com o surgimento de cidadãos mais críticos.

Referências bibliográficas

NIETZSCHE, F. W. *Assim Falou Zaratustra*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____. *Aurora*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MEU amigo Nietzsche. Direção: Fáuston da Silva. Brasília, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=oC4I29w4QJs>;
<https://www.youtube.com/watch?v=WaPDqoYHpWs>;
<https://www.youtube.com/watch?v=Uzjj6U51MEA>;
https://www.youtube.com/watch?v=cn_78cn8gkQ. Acesso em: 28. 11. 2016.

Submissão: 02.08.2016 / Aceite: 22.08.2016

TRADUÇÃO

Ensaio VII – Sobre o Raciocínio, Capítulos 3 e 4 (*Ensaio sobre as faculdades intelectuais dos seres humanos*)

THOMAS REID

Capítulo 3: Do Raciocínio provável¹

O campo da demonstração (para me repetir) é a verdade necessária; o campo do raciocínio provável é a verdade contingente - não o que necessariamente deve ser em todos os momentos, mas o que é, ou foi, ou será.

Nenhuma verdade contingente é passível de demonstração propriamente dita, mas verdades necessárias podem, às vezes, apresentar evidência provável.

Wallis descobriu muitas verdades matemáticas importantes mediante o tipo de indução estabelece uma conclusão geral a partir de premissas particulares. Isto não é demonstração estrita, mas em alguns casos isso nos convence tão completamente quanto uma demonstração, e um homem pode ter certeza de que a verdade é demonstrável antes que alguém tenha realmente demonstrado isso. Em outros casos, uma proposição matemática pode, por indução ou analogia, ser suficientemente provável para motivar um matemático tentar demonstrá-la. Ainda assim, o raciocínio apropriado para a verdade matemática e outras verdades necessárias é a demonstração; e o raciocínio apropriado para as verdades contingentes é o raciocínio provável.

Estes dois tipos de raciocínio diferem em outros aspectos. No raciocínio demonstrativo, um argumento é tão bom quanto mil. Uma demonstração pode ser mais elegante do que outra, pode ser mais facilmente compreendida, ou pode ser mais subordinada para algum propósito para além do presente. Qualquer uma dessas contas pode merecer uma preferência: mas então é suficiente por si só; não precisa de qualquer ajuda de outro; nem pode receber qualquer. Adicionar mais demonstrações da mesma conclusão seria de um tipo tautologia no raciocínio, porque uma demonstração, claramente compreendida, fornece todas as evidências que somos capazes de receber.

A força do raciocínio provável, na maior parte, depende não sobre algum argumento, mas sobre muitos, que unem suas forças, e conduzem à mesma conclusão. Qualquer um deles por si só seria insuficiente para convencer, mas o todo tomado em conjunto pode ter uma força que é irresistível, de modo que desejar mais evidências seria absurdo. Será que algum homem procura novos argumentos para

¹ Tradução: Cássio Candido Ribeiro.

provar que existiram tais pessoas como Rei Charles I ou Oliver Cromwell?

Tal evidência pode ser comparada com uma corda feita de muitos filamentos finos torcidos juntos. A corda tem força mais do que suficiente para suportar a tensão colocada sobre ela, embora nenhum dos filamentos, da qual é composta, fosse suficiente para esse propósito.

É uma observação comum que é irracional exigir demonstração para coisas que não admitem isso. Não é menos irracional exigir raciocínio de qualquer tipo para coisas que são conhecidas sem raciocínio. Todo raciocínio deve ser fundamentado sobre verdades que são conhecidas sem raciocínio. Em todos os ramos do conhecimento real deve haver princípios primeiros cuja verdade é conhecida intuitivamente, sem raciocínio, seja provável ou demonstrativo. Eles não estão fundamentados no raciocínio, mas todo raciocínio é fundamentado sobre eles. Foi mostrado que existem princípios primeiros de verdades necessárias, e princípios primeiros de verdades contingentes. Raciocínio demonstrativo é fundamentado sobre esta primeira, e raciocínio provável sobre esta última.

Não podemos ser constrangidos pela ambiguidade das palavras, é apropriado observar que existe um significado popular de evidência provável que não deve ser confundido com o significado filosófico, acima explicado.

Em linguagem comum, evidência provável é considerada como um grau inferior de evidência, e é oposta a certeza: de modo que o que é certo é mais do que provável, e o que só é provável não é certo. Filósofos consideram evidências prováveis, não como um grau, mas como uma espécie de evidência que se opõe não à certeza, mas à outra espécie de evidência, chamada demonstração.

Evidência demonstrativa não possui graus, mas evidência provável, tomada no sentido filosófico, possui todos os graus, do menor até o maior, o qual chamamos certeza.

Que há uma cidade como Roma, eu estou tão certo quanto de qualquer proposição em Euclides; a evidência não é demonstrativa, mas do tipo que os filósofos chamam provável. Contudo, na linguagem comum, soaria estranho dizer que é provável existir uma cidade como Roma, porque isso implicaria algum grau de dúvida ou incerteza.

Tomando a evidência provável, portanto, no sentido filosófico, como sendo oposta à demonstrativa, ela pode ter quaisquer graus de evidência, desde o menor até o maior.

Penso que, na maioria dos casos, nós medimos os graus de evidência pelo efeito que têm na sua compreensão, quando claramente compreendido e sem prejuízo. Todo grau de evidência percebido pela mente produz um grau proporcionado de assentimento ou crença. O julgamento pode estar em perfeita suspensão entre duas

opiniões contraditórias, quando não há evidências, ou há iguais evidências para ambas. A menos preponderante em um lado inclina o julgamento na proporção. A crença é misturada com a dúvida, mais ou menos, até que cheguemos para o mais alto grau de evidência, quando todas as dúvidas desaparecem, e a crença é firme e imóvel. Este grau de evidência, o mais alto que as faculdades humanas podem atingir, chamamos de certeza.

Evidência provável não só difere em espécie da demonstrativa, mas é ela própria de diferentes espécies. A principal delas mencionarei sem a pretensão de fazer uma completa enumeração.

O primeiro tipo é o testemunho humano, sobre o qual a maior parte do conhecimento humano é construído.

A fé da história depende disso, bem como o julgamento dos solenes tribunais no que diz respeito aos direitos adquiridos dos homens, e no que diz respeito à culpa ou inocência quando eles são acusados de crimes. Uma grande parte da ocupação do juiz, do advogado no tribunal, do historiador, do crítico, e do antiquário, é de examinar e pesar este tipo de evidência; e nenhum homem pode agir com prudência vulgar nas ocorrências ordinárias da vida, que não tenha algum julgamento competente do mesmo.

A crença que damos ao testemunho, em muitos casos, não é apenas fundamentada na veracidade do testificador. Num único testemunho, consideramos os motivos que um homem pode ter para falsear. Se houver nenhum aparecimento de qualquer motivo, muito mais se houver motivos do outro lado, seu testemunho terá peso independente de seu caráter moral. Se o testemunho for circunstancial, consideramos o quanto as circunstâncias concordam juntas, e com as coisas que são conhecidas. É muito difícil fabricar uma história que não pode ser detectada por um exame judicioso das circunstâncias que adquire evidência por ser capaz de suportar tal julgamento. Há uma arte em detecção de evidências falsas em processos judiciais, bem conhecida por juízes e advogados, de modo que eu creio que poucas testemunhas falsas deixam o tribunal sem a suspeita de sua culpa.

Quando há um acordo de muitas testemunhas, em uma grande variedade de circunstâncias, sem a possibilidade de uma combinação anterior, a evidência pode ser igual à demonstração.

Um segundo tipo de evidência provável é a autoridade daqueles que são bons juízes do assunto em questão. A suprema corte de magistratura da nação britânica é frequentemente determinada pela opinião dos advogados em uma questão da lei, dos médicos em um assunto de medicina, e de outros artistas no que se refere em suas respectivas profissões. E nos assuntos comuns de vida nós frequentemente confiamos no julgamento dos outros em assuntos que não somos juízes apropriados de nós mesmos.

Um terceiro tipo de evidência provável é pela qual reconhecemos a identidade das coisas e pessoas de nosso conhecimento. Que duas espadas, dois cavalos, ou duas pessoas, podem ser tão perfeitamente semelhantes a ponto de não serem distinguíveis por aqueles a quem eles são mais conhecidos, não pode ser revelado ser impossível. Mas nós aprendemos seja por natureza, ou por experiência, que isso nunca acontece; ou tão raramente que uma pessoa ou coisa bem conhecida por nós é reconhecida imediatamente, sem qualquer dúvida, quando percebemos as marcas ou sinais que estavam em uso para distinguir de todos os outros indivíduos da espécie.

Nós confiamos esta evidência nos assuntos mais importantes da vida; e, por esta evidência, a identidade, tanto das coisas e das pessoas, está determinada em tribunais de magistratura.

Um quarto tipo de evidência provável é pelo qual temos das futuras condutas e ações do homem, a partir de princípios gerais da ação no homem, ou a partir do nosso conhecimento dos indivíduos.

Não obstante a insensatez e o vício que são para serem encontrados entre os homens, há certo grau de prudência e probidade que nós confiamos em todo homem que não é insano. Se não fosse assim, ninguém estaria seguro na companhia de outro, e não haveria sociedades entre a humanidade. Se os homens fossem tão dispostos a ferir quanto a fazer o bem, a mentir tanto quanto dizer a verdade, eles não poderiam viver juntos; eles iriam manter uma grande distância um do outro o quanto possível, e a raça logo pereceria.

Esperamos que os homens irão tomar alguns cuidados consigo mesmos, com suas famílias, amigos e reputação; que eles não irão ferir outros sem alguma tentação; que eles terão um pouco de gratidão por bons ofícios, e algum ressentimento por injúrias.

Tais máximas no que diz respeito à conduta humana são a base de todo o raciocínio político, e da prudência comum na condução da vida. Dificilmente um homem pode formar qualquer projeto na vida pública, ou privada, que não dependa da conduta de outros homens, bem como da sua própria, e que não vá sobre a suposição de que os homens vão agir de tal parte em tais circunstâncias. Esta evidência pode ser provável em um grau muito elevado, mas nunca pode ser demonstrativa. O melhor projeto combinado pode falhar, e sábios conselhos podem ser frustrados, porque algum ato individual à parte que teria sido contra toda razão para esperar.

Outro tipo de evidência provável, em contrapartida da última, é aquela pela qual nós coletamos, dos homens, personagens e desenhos de suas ações, falas e outros sinais externos.

Nós não vemos o coração dos homens, nem os princípios pelos quais eles são acionados, mas há sinais exteriores de seus princípios e disposições, que, embora não

seja certo, às vezes pode ser mais confiável do que suas profissões; e é a partir de sinais externos que devemos extrair todo o conhecimento que podemos obter dos personagens.

O próximo tipo de evidência provável que irei mencionar é o que os matemáticos chamam de probabilidade de chances.

Nós atribuímos alguns eventos ao acaso, porque sabemos apenas a causa remota que deve produzir algum evento de uma série; mas não sabemos a causa mais imediata que determina um evento particular dessa série em preferência de outros. [695]

Eu penso que todas as chances que raciocinamos na matemática são deste tipo. Assim, jogando um dado em cima de uma mesa nós dizemos que há uma chance igual de qualquer um dos seis lados cair virado para cima; porque nem a pessoa que joga, nem os espectadores, conhecem a medida precisa de força e direção necessária para virar algum lado qualquer em vez do outro. Há aqui, portanto, seis eventos, dos quais um deve acontecer, e como todos devem ter probabilidade igual, a probabilidade de qualquer um dos lados ser virado para cima, o 1, por exemplo, é de um para o número restante, cinco. A probabilidade de virar duplo 1 com dois dados é tão uma para trinta e cinco, porque aqui há trinta e seis eventos, dos quais cada um tem igual probabilidade. Mediante tais princípios, a doutrina de chances forneceu um campo de raciocínio demonstrativo de grande extensão, embora os eventos sobre os quais este raciocínio é empregado sejam não necessários, mas contingentes, e não certos, mas prováveis. Isto pode parecer contradizer um princípio anteriormente adiantado, que verdades contingentes não são capazes de demonstração, mas não são: porque nos raciocínios matemáticos sobre chance, a conclusão demonstrada, não é que tal evento deve acontecer, mas que a probabilidade de isso acontecer carrega a relação da probabilidade disso falhar; e esta conclusão é necessária sobre as suposições em que se fundamenta. O último tipo de evidência provável é aquele pelo qual as conhecidas leis da Natureza foram descobertas, e os efeitos que tenham sido produzidos por eles nos séculos anteriores, ou que podem ser esperados para o futuro. As leis da natureza são as regras pelas quais o Ser Supremo governa o mundo. Nós deduzimos somente a partir dos fatos que se inserem em nossa própria observação, ou que estejam devidamente comprovadas por aqueles que têm observado.

O conhecimento de algumas das leis da natureza é necessário a todos na condução de suas vidas. Estas são logo descobertas até mesmo por selvagens. Eles sabem que o fogo queima, que se afoga na água, que os corpos gravitam em torno da terra. Eles sabem que dia e noite, verão e inverno, regularmente se sucedem. De suas experiências e da informação que obtiveram, sabem que isso tem acontecido regularmente e, com base nisso, são levados, pela constituição da natureza humana, a esperar que isso continuará a acontecer em circunstâncias similares.

O conhecimento que o filósofo obtém das leis da Natureza difere do vulgar não nos primeiros princípios em que se fundamenta, e sim na sua extensão e precisão. Ele recolhe com cuidado fenômenos que levam a uma mesma conclusão, e os compara com aqueles que parecem contradizê-la ou limitá-la. Ele observa as circunstâncias das quais cada fenômeno depende, e as distingue com cuidado daquelas que estão acidentalmente associadas com ele. Ele coloca corpos naturais em várias situações e aplica-os uns aos outros de várias maneiras, isso tudo com o propósito de observar o efeito. Adquire assim, mediante seus sentidos, um conhecimento mais amplo do curso da natureza em um curto espaço de tempo, do que poderia ser recolhido pela observação casual em eras e eras.

Mas qual é o resultado de suas pesquisas laboriosas? Tanto quanto tem sido capaz de observar, trata-se de tais coisas sempre acontecerem em tais circunstâncias, e de tais corpos sempre serem encontrados possuindo tais propriedades. Essas são questões de fato, comprovadas pelo sentido, memória e testemunho, do mesmo modo como os poucos fatos de conhecimento do saber vulgar lhe são comprovados. Que conclusões o filósofo tira dos fatos que ele coletou? Que eles são como os eventos ocorridos nas épocas anteriores em circunstâncias semelhantes e que continuarão a acontecer no futuro. Tais conclusões são construídas sobre a mesma base que a conclusão simples e rústica de que o sol nascerá amanhã.

Fatos reduzidos às regras gerais, e as consequências dessas regras gerais, são tudo o que realmente sabemos do mundo material. E a evidência de que tais regras gerais não têm exceções, bem como a evidência de que elas serão as mesmas futuramente, tal como têm sido no passado, nunca poderá ser demonstrativa. Trata-se somente da espécie de evidência que os filósofos chamam provável. As regras gerais podem ter exceções ou limitações que ninguém teve a oportunidade de observar. As leis da natureza podem ser alteradas por Aquele quem a estabeleceu. Mas somos guiados por nossa constituição a confiar em sua continuidade com o mínimo de dúvida, como se fossem demonstráveis.

Não pretendo ter feito uma enumeração completa de todos os tipos de evidências prováveis, mas as que mencionei são suficientes para mostrar que a maior parte, e a parte mais interessante de nosso conhecimento, deve assentar em evidências deste tipo, e que estão certas muitas coisas para as quais temos apenas este tipo de evidência que os filósofos chamam provável.

Capítulo 4: Do ceticismo de Hume no que se refere à razão²

Em seu *Tratado da Natureza Humana*, Hume se encarrega de provar dois pontos: primeiro, de que tudo o que é posto como conhecimento humano (no sentido de conhecimento demonstrativo) é apenas probabilístico; e, segundo, de que essa probabilidade, quando devidamente examinada, gradualmente desaparece e não deixa, por fim, evidência alguma: de tal modo que, controversamente, não há fundamento para dar aceitação maior a uma proposição em detrimento de seu contrário: “Todos aqueles são certamente tolos, os que veem razão ou acreditam em qualquer coisa”.

De acordo com essa descrição, a razão – essa alardeada prerrogativa do homem e a luz de sua mente – é uma *ignis fatuus* que engana o errante e o deixa, por fim, na absoluta escuridão.

Quão infeliz é a condição do homem, nascido sob a necessidade de crer em contradições e de confiar em um guia que se autoconfessa como falso!

É um pouco confortante que essa doutrina jamais será seriamente adotada por qualquer homem em seu pleno juízo; e depois deste autor ter mostrado que “todas as regras da lógica requerem uma total extinção sobre todas crenças e evidências”, ele mesmo, e todos os homens que não são insanos, devem ter acreditado em muitas coisas e rendido seu assentimento à evidência que ele mesmo tinha extinguido.

Isto, de fato, ele o reconhece com franqueza:

Ele se encontra absoluta e necessariamente determinado a viver, falar e agir como outras pessoas nos assuntos comuns da vida. Uma vez que a razão é insuficiente para dissipar essas nuvens – como acontece na maioria das vezes –, a natureza sozinha é suficiente para esse propósito e cura ele desta filosófica melancolia e delírio.

Esta foi, certamente, uma interposição muito gentil e amigável da natureza. Os efeitos do delírio filosófico levados à vida – deve ter sido muito melancólico.

Mas que lástima é isso, que a natureza – o que quer que se entenda por isso –, tão gentil na cura deste delírio, deve, primeiramente, ser tão cruel a ponto de causá-lo. A mesma fonte, porventura, envia água doce e amarga? Não é mais provável que, sendo a cura obra da natureza, a doença venha de outra via e seja trabalho do filósofo?

A pretensão de provar, pelo raciocínio, que não há poder na razão faz-se, de fato, parecer um delírio filosófico. É como o intuito de um homem em enxergar claramente que ele e todos os outros homens são cegos.

Um comum sintoma do delírio é achar que todos os outros homens são tolos ou loucos. Este parece ter sido o caso do nosso autor, que concluiu: “todos aqueles são

² Tradução: Charles Eriberto Wengrat Pichler e Henrique Zanelato.

certamente tolos, os que veem razão ou acreditam em qualquer coisa”.

Qualquer que fosse a causa deste delírio, deve-se admitir que, se for real e não fingido, não pode ser curado pelo raciocínio, pois é absurdo convencer um homem a renegar a autoridade da razão através do raciocínio. Foi, portanto, muito conveniente a natureza encontrar outros meios de curá-lo.

Isso pode, no entanto, não ser impróprio para investigar se, como o autor pensa, foi produzido apenas pela aplicação das regras da lógica, ou, como outros podem pensar, pelo mau uso e abuso destas.

Primeiro: porque somos falhos o autor infere que todo conhecimento é probabilístico.

O homem – e provavelmente todos os seres existentes – é falho; e esse ser falho não pode ter uma compreensão perfeita e segura da verdade que um ser infalível possui – penso que isso deva ser admitido. Convém a um ser falível ser modesto, aberto à nova luz, e consciente de que, por algum falso viés, ou por adiantar um juízo, ele talvez se engane. Se isso for chamado de um degrau do ceticismo, eu não posso aprová-lo sendo persuadido de que o homem faz o melhor uso que pode de suas faculdades que Deus lhe concedeu sem conceber estas faculdades mais perfeitas do que realmente são – talvez creia que isso seja necessário na conduta da vida, e também necessário para sua aceitação com o Criador.

É reconhecido, então, que todo juízo humano deve sempre ser formado sob o modesto senso de nossa falibilidade.

Isso é tudo que pode ser inferido pelas regras da lógica de nosso ser falível. E se isso denota toda degeneração à probabilidade do conhecimento, não conheço ninguém de opinião diferente.

Mas pode ser observado que o autor usa a palavra “probabilidade” em um sentido no qual não há autoridade senão ele próprio. Os filósofos entendem probabilidade como oposta à demonstração; o vulgar, em oposição à certeza. Mas Hume a entende oposta à infalibilidade, o que nenhum homem alega.

Aquele que acredita ser falível pode ainda seguramente ter a certeza de que dois e dois são quatro, e que duas proposições contraditórias não podem ser ambas verdadeiras. Ele pode conceber algumas coisas somente como prováveis e outras como demonstráveis, sem qualquer pretensão à infalibilidade.

Se usarmos as palavras em seu sentido próprio, é impossível que essa demonstração deva degenerar ao probabilismo causado pela imperfeição de nossas faculdades. Nosso juízo não pode mudar a natureza das coisas sobre as quais julgamos. O que é de fato demonstração continuará assim a ser independente do juízo que formamos a respeito. Pode-se, do mesmo modo, ser observado que, quando confundimos essa verdadeira demonstração com uma não demonstração, a

consequência disto é não que a demonstração degenera à probabilidade, mas que o que tomamos por demonstração não é consistente; um passo em falso em uma demonstração destrói o todo, mas não pode tornar isso em outro tipo de prova.

No todo, então, esta primeira conclusão de nosso autor, de que a falibilidade do juízo humano torna todo conhecimento probabilístico, se compreendida literalmente, é absurda; mas, se isso for somente uma figura de linguagem e significar não mais que, em todos nossos juízos, devemos ser sensíveis à nossa falibilidade e devemos guardar nossas opiniões por meio da modéstia própria das criaturas falíveis – tomando por ser o que Hume quis dizer –, isso, penso eu, ninguém nega que não fora necessário adentrar em uma laboriosa prova.

Nada, nunca, será mais perigoso à transgressão contra as regras da lógica que a tentativa de provar que não se precisa de provas. Disso temos uma ocorrência neste preciso caso: o autor começa sua prova, de que todo juízo humano é falível, afirmando que alguns são infalíveis. “Em todas as ciências demonstrativas”, diz ele, “as regras são certas e infalíveis; mas quando as aplicamos, nossas faculdades, falíveis e incertas, estão inclinadas a afastar-se delas e cair no erro”.

Ele esqueceu, certamente, que as regras da ciência demonstrativa são descobertas por nossas faculdades falíveis e incertas, e não têm autoridade exceto no juízo humano. Se forem infalíveis, algum juízo humano é infalível, e há muitos nos vários ramos do conhecimento humano que tem um bom crédito à infalibilidade, assim como as regras da ciência demonstrativa.

Temos aqui razão para encontrar a falha de nosso autor por não ser cético o suficiente, bem como pelo engano no raciocínio, quando ele afirma infalibilidade para certas decisões das faculdades na ordem para provar que todas suas decisões são falíveis.

O segundo ponto que ele tenta provar é que essa probabilidade, quando devidamente examinada, sofre uma contínua redução e, por último, sua total extinção.

A óbvia consequência disso é que nenhum ser falho pode ter boas razões para acreditar em qualquer coisa. Mas, ouçamos a prova:

Em todo juízo, deveríamos analisar o primeiro, derivado da natureza do objeto, por meio do outro, derivado da natureza do entendimento. Além da incerteza original inerente ao sujeito, surge outra derivada da fraqueza da faculdade que julga. Tendo ajustado essas duas incertezas juntas, somos obrigados, por nossa razão, a adicionar uma nova incerteza derivada da possibilidade de erro na estimativa de verdade e fidelidade que fazemos de nossas faculdades. A dúvida desta consistiria em que, se perseguíssemos de perto o nosso raciocínio, não poderíamos evitar dar uma decisão. Mas essa decisão, embora devesse ser favorável a nosso juízo precedente, sendo

fundada apenas na probabilidade deve enfraquecer ainda mais a primeira evidência. A terceira incerteza deve ser igualmente criticada por uma quarta; e assim por diante, sem fim.

Então, cada uma dessas incertezas anula uma parte da evidência original até ser, finalmente, reduzido a nada. Mesmo essa primeira crença sendo muito forte ela deve infalivelmente perecer por meio de tantas verificações, com cada uma delas retirando um pouco de sua força e vigor. Nenhum objeto finito consegue subsistir a uma redução repetida ao infinito.

Quando reflito sobre a falibilidade natural de meu julgamento, tenho menos confiança em minhas opiniões do que quando apenas considero os objetos pautados por meu raciocínio. E, quando prossigo e delibero acerca de cada sucessiva estimativa que faço de minhas faculdades, todas as regras da lógica requerem uma contínua diminuição; e, finalmente, a total extinção da crença e evidência.

Esse é o argumento *aquiliano* de Hume contra a evidência da razão, do qual ele conclui que o homem que governa sua crença pela razão acaba por acreditar em nada, e que sua crença é um ato, não da parte cognitiva, mas da parte sensitiva de nossa natureza.

Se houver alguma coisa como o movimento (disse um céptico antigo³), o veloz Aquiles jamais ultrapassaria um homem velho em uma viagem. Para isso, supomos que o homem velho desse mil passos antes de Aquiles, e que, enquanto Aquiles viajasse os mil passos, o homem velho fosse por mais quinhentos; quando Aquiles viajasse os quinhentos, o homem velho iria a duzentos e cinquenta; quando Aquiles fosse a duzentos e cinquenta, o homem velho estaria ainda a cento e vinte e cinco passos à sua frente. Repita essas estimativas infinitamente e você ainda encontrará o homem velho à frente; portanto, Aquiles não pode ultrapassá-lo; portanto, não pode haver algo como o movimento.

O raciocínio do céptico moderno contra a razão é igualmente ingênuo e igualmente convincente. Deveras, eles possuem uma grande similaridade.

Se traçarmos a viagem de Aquiles a dois mil passos deveríamos encontrar o ponto preciso onde o homem velho é alcançado. Mas essa curta viagem, dividida em um infinito número de estágios, com estimativas correspondentes, permanecerá, também, infinitamente. Da mesma maneira, Hume, submetendo todo juízo a um infinito número de sucessivas e prováveis estimativas, reduz a evidência a nada.

A fim de retornar ao argumento do céptico moderno, examino a prova do teorema de Euclides. Parece a mim ser estritamente demonstração, mas talvez tivesse omitido alguma falácia; por isso examino isto novamente e novamente, mas não consigo encontrar nenhuma falha. Concordo com tudo que tenho examinado. Tenho agora a evidência da verdade da proposição que eu e todos os homens chamam

³ Zenão de Eleia, impropriamente chamado, *simpliciter*, de céptico – por Hume (N. do A.).

demonstração; e a crença nisto, chamamos certeza.

Aqui meu amigo cético interrompe e me assegura de que as regras da lógica reduzem essa demonstração a nenhuma evidência. Estou disposto a ouvir o que ele acha falacioso nela, e por quê. Ele não faz nenhuma objeção a nenhuma parte da demonstração, mas alega falha no meu juízo. Já me apropriei para isto, deixando-me aberto quanto à minha convicção. Mas, diz ele, que há duas incertezas, a primeira inerente ao sujeito, que eu tenho mostrado haver apenas provável evidência; a segunda ascende da fraqueza da faculdade do juízo. Eu respondo que essa fraqueza da faculdade somente reduz a demonstração para o que você chama de probabilidade. Você não pode, portanto, fazer disso a segunda incerteza; e o mesmo com a primeira. Tomar crédito duas vezes em uma mesma explicação para o mesmo item não é agradável às regras da lógica. Até agora, portanto, há senão uma incerteza, a saber, a minha falibilidade em julgar.

Mas, diz meu amigo, você é obrigado pela razão a adicionar uma nova incerteza derivada da possibilidade de erro na estimativa que faz da verdade e fidelidade de suas faculdades. Eu respondo:

Essa estimativa é ambigualmente expressa. Isso pode significar, também, uma estimativa da minha propensão em errar pela má aplicação e abuso de minhas faculdades, ou isso talvez signifique uma estimativa da minha propensão em errar pela concepção de minhas faculdades como verdadeiras e fiéis, enquanto que elas talvez sejam falsas e falaciosas nelas mesmas, mesmo quando aplicadas da melhor maneira. Eu devo considerar essa estimativa em cada um dos sentidos.

Se for a primeira, a estimativa significa que é verdade que a razão nos direciona, como criaturas falhas, a levar conosco, em todos nossos juízos, a noção de nossa falibilidade. É verdade também que estamos sob grande perigo de errar em alguns casos, e sob menos em outros. Esse perigo em errar, talvez, esteja de acordo com as circunstâncias de cada caso admitir uma estimativa, a qual devamos, do mesmo modo, levá-la conosco em todo juízo que formamos.

Quando uma demonstração é curta e evidente; quando o ponto a ser provado não toca em nossos interesses ou nossas paixões; quando a faculdade de julgar, em tais casos, adquire força por muito exercício – há, então, menos perigo em errar. Quando as circunstâncias contrárias tomam lugar, há mais.

No presente caso, toda circunstância é favorável ao juízo que formei. Não pode haver menos perigo de erro em qualquer caso, exceto, talvez, quando julgo um auto evidente axioma.

O cético ressurgiu, dizendo que essa decisão, ainda que favorável ao meu primeiro juízo, é fundada apenas na probabilidade e continua a enfraquecer a evidência do juízo.

Aqui não posso deixar de ser de uma opinião muito contrária; nem consigo imaginar quão ingênuo autor pode se impor tão grosseiramente, pois certamente não pretendia impor isto ao seu leitor.

Depois de repetido o exame da proposição de Euclides, eu a julgo sendo estritamente demonstrada – esse é o meu primeiro juízo. Mas, como sou passível de errar, por várias causas, considero até onde posso ter sido enganado por qualquer dessas causas desse juízo. Minha decisão acerca desse segundo ponto é favorável ao meu primeiro juízo, e, portanto, conforme entendo, deve fortalecê-lo. Dizer que esta decisão, por ser apenas provável, deva enfraquecer a primeira evidência, parece a mim contrário a todas as regras da lógica e ao senso comum.

O primeiro juízo pode ser comparado ao testemunho de uma testemunha verossímil; a segunda, após um escrutínio sobre o caráter da testemunha, limpa todas as objeções que podem ser feitas e, portanto, com certeza deve confirmar e não enfraquecer seu testemunho.

Mas deixe-nos supor que, em outro caso, eu examine meu primeiro juízo, sobre algum ponto, e o acho assistido por circunstâncias desfavoráveis. O que, com razão, e de acordo com as regras da lógica, deveria ser o efeito desta descoberta?

O efeito certamente seria, e deveria ser, me tornar menos confiante em meu primeiro juízo até que eu examine o ponto novamente em circunstâncias mais favoráveis. Se fosse uma questão de importância, eu retornaria e ponderaria a evidência de meu primeiro juízo. Se fora precipitado, deve agora ser deliberado em cada ponto. Se, no início, eu estava em paixão, devo agora ser frio. Se eu carregar um interesse na decisão, devo pôr o interesse no outro lado.

É evidente que essa recapitulação do assunto pode confirmar meu primeiro juízo, não obstante as suspeitas circunstâncias que o assistiram. Embora o juízo fosse forçado ou corrompido, isso não segue que a sentença fosse injusta. A retidão da decisão não depende do caráter do juiz, mas da natureza do caso. A partir disto, e apenas, deve ser determinado se a decisão é justa. As circunstâncias que a tornaram suspeita são meras suposições que não têm força contra a evidência direta.

Por conseguinte, considerarei o efeito dessa estimativa da nossa propensão em errar no nosso primeiro juízo e permitir todo o efeito que a razão e as regras da lógica permitem. No caso em que primeiro supus, e em todo caso em que não descobrimos causa ao erro, favorece uma suposição em favor do primeiro juízo. Em outros casos, pode dar lugar uma suposição contrária. Mas as regras da lógica requerem que nós não devamos julgar por suposições quando temos a evidência direta. O efeito de uma desfavorável suposição deve apenas servir para que examinemos a evidência com o maior cuidado.

O cético ressurge, em uma última tentativa: essa estimativa deve se sujeitar a outra estimativa, e a uma outra, e assim por diante, ao infinito; e a cada nova

estimativa retira-se a evidência do primeiro juízo, até ser totalmente aniquilada.

Respondo, primeiramente; foi mostrado acima que a primeira estimativa, supondo-a desfavorável, pode somente dar uma suposição contra o primeiro juízo; o segundo, sobre a mesma suposição, será apenas a suposição de uma suposição. Essa infinita série de presunções se assemelha a uma infinita série de quantidades decrescendo em proporção geométrica, que resultará apenas em um infinito cálculo. A infinita série de estágios da viagem de Aquiles depois do homem velho têm a quantidade de apenas dois mil passos; não pode essa infinita série de suposições superar um sólido argumento em favor do primeiro juízo, supondo que todos fossem desfavoráveis a ele.

Em segundo lugar; tenho mostrado que a estimativa do nosso primeiro juízo pode fortalecê-lo, e a mesma coisa pode ser dita de todas as estimativas subsequentes. Seria, pois, razoável concluir que o primeiro juízo será levado à infalível certeza quando essa série de estimativas estiver completamente a seu favor, como se sua evidência fosse trazida a nada pela tal série de suposições para ser completamente infavorável. Mas, na realidade, um sério e frio reexame da evidência, pelo qual nosso primeiro juízo é suportado, tem – e na razão deve ter mais força para fortalecê-lo ou enfraquecê-lo – uma infinita série de tais estimativas que nosso autor requiere.

Em terceiro lugar; não conheço razão nem regra na lógica que requer que tal série de estimativas deva seguir cada juízo particular.

Um homem sábio, que praticou o raciocínio, sabe que é falho e [que] carrega consigo essa convicção em cada juízo que forma. Ele sabe, também, que é mais propenso a errar em alguns casos do que em outros. Ele tem uma escala em sua mente pela qual estima sua propensão a errar; e, por isso, ele regula o grau de seu assentimento em seu primeiro juízo sobre qualquer ponto.

O raciocínio do autor supõe que um homem, quando forma seu primeiro juízo, concebe-se, ele mesmo, como infalível; em um segundo e subsequente juízo, ele descobre que não é infalível; e, em um terceiro juízo, subsequente ao segundo, ele estima sua propensão em errar em um caso como o presente.

Se o homem proceder nesta ordem, admito que, seu segundo juízo, com boa razão, trará para baixo o primeiro, da suposta infalibilidade à falibilidade; e seu terceiro juízo, em algum grau, ou fortalecerá ou enfraquecerá o primeiro, conforme regulado pelo segundo.

Mas cada homem de entendimento procede em uma ordem contrária. Quando julga sobre um ponto particular, ele já sabe que não é infalível. Ele sabe quais são os casos em que é mais ou menos propenso a errar. A convicção dessas coisas é sempre presente em sua mente e influencia o grau de seu assentimento em seu primeiro juízo, na medida em que lhe pareça razoável.

Se ele encontrasse, depois, razão para suspeitar de seu primeiro juízo, e vontade para ter toda a satisfação que suas faculdades podem dar, a razão o direcionaria a não formar tal série de estimativas sobre estimativas, conforme o autor requer, mas a examinar, cuidadosa e friamente, a evidência de seu primeiro juízo; e essa revisão, talvez muito razoável, de acordo com seu resultado, fortalecerá ou enfraquecerá, ou totalmente derrubará seu primeiro juízo.

Essa infinita série de estimativas, portanto, não é o método que a razão direciona em ordem de formar nosso juízo sobre qualquer caso. Isso é introduzido sem necessidade, sem qualquer uso senão para confundir o entendimento, e para nos fazer pensar que julgar, até nos casos mais simples e claros, é uma coisa de dificuldade insuperável e labor sem fim; assim como o antigo Cético, que, para fazer uma viagem de dois mil passos parecer sem fim, dividiu-a em um infinito número de estágios.

Mas observamos que a estimativa que nosso autor requer pode admitir outro significado, o qual, de fato, é mais agradável à expressão, mas inconsistente com o que ele adiantara antes.

Pela possibilidade de erro na estimativa de verdade e fidelidade de nossas faculdades, pode significar que erramos por estimar a verdade e fidelidade de nossas faculdades enquanto elas podem ser falsas e falaciosas, mesmo quando usada de acordo com as regras da razão e da lógica.

Se isso tiver significado, respondo, primeiramente, que a verdade e fidelidade de nossa faculdade de julgar é e deve ser dada como certa em cada juízo e em cada estimativa.

Se o cético pode seriamente duvidar da verdade e fidelidade de sua faculdade de julgar quando devidamente usada, e suspender seu juízo sobre esse ponto até que encontre prova, seu ceticismo admitirá cura pelo raciocínio, e ele deve continuar nisto até que novas faculdades sejam dadas a eles, que terão autoridade para substituir o juízo das velhas faculdades. Não há também qualquer necessidade de uma sucessão sem fim de dúvidas sobre essa questão, pois se põe um fim a todo juízo e raciocínio, e, por esse meio, à possibilidade de convicção. O cético tem aqui a posse de uma fortaleza, invencível ao raciocínio, e devemos deixá-lo com essa posse até que a Natureza, por outros meios, faça-o desistir.

Em segundo lugar; observo que esse fundamento do ceticismo, da suposta infidelidade de nossas faculdades, contradiz o que o autor antes adiantara neste argumento – a saber: “as regras da ciência demonstrativa são certas e infalíveis, e essa verdade é o natural efeito da razão, e o erro surge da irrupção de outras causas”.

Mas, talvez, ele fizera inseguro essas concessões. Ele está, portanto, em liberdade de recolhê-las para descansar seu ceticismo sobre esse fundamento único, de que o raciocínio não pode provar a verdade e fidelidade de nossas faculdades. Aqui, a mentira está em terra firme: com isto é evidente que cada argumento

oferecido para provar a verdade e fidelidade de nossas faculdades toma por admitido a coisa em questão, e é, portanto, esse tipo de sofismo que os lógicos chamam de petição de princípio.

Tudo o que devemos interrogar para esse tipo de cético é que ele deveria ser uniforme e consistente, e que sua prática na vida não desmente sua profissão do ceticismo no que diz respeito à fidelidade de suas faculdades; a falta de fé, assim como a fé ela mesma, é melhor mostrada por obras. Se um cético evitar o fogo tanto quanto os que acreditam ser perigoso entrar nele, dificilmente podemos evitar pensar que seu ceticismo seja fingido e irreal.

Nosso autor, de fato, estava consciente que nem seu ceticismo nem o de qualquer outra pessoa era capaz de suportar esse processo, e, portanto, adverte-o contra ele mesmo: “Nem eu”, disse ele, “nem qualquer outra pessoa foi sempre sincera e constante sobre essa opinião. A natureza, por uma absoluta e incontrolável necessidade, nos determinou a julgar, assim como a respirar e sentir. Minha intenção, portanto,” diz ele, “na exibição tão cuidadosa dos argumentos desta fantástica escola, é apenas para fazer o leitor sensível à verdade da minha hipótese, de que todo nosso raciocínio em relação a causas e efeitos são derivados de nada senão do costume, e essa crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cognitiva de nossa natureza”.

Tínhamos antes considerado a primeira parte dessa hipótese. Nossos raciocínios sobre as causas são derivados somente do costume?

A outra parte da hipótese do autor, aqui mencionada, é obscuramente expressa, ainda que a expressão pareça ser estudada, como é colocada em *itálico*. Isso não pode, certamente, significar que a crença não é um ato do pensamento. Não é, portanto, o poder do pensamento que ele chama de parte cognitiva de nossa natureza. Nem pode ser o poder de julgar, porque todas as crenças implicam juízo; e acreditar em uma proposição significa o mesmo que julgá-la verdadeira. Parece, portanto, ser o poder do raciocínio que se chama a parte cognitiva da natureza.

Se este é o significado, eu concordo em parte. A crença dos primeiros princípios não são um ato do poder do raciocínio, pois todo raciocínio deve ser fundamentado sobre eles. Os julgamos serem verdadeiros e acreditamos neles sem o raciocínio. Mas por que esse poder de julgar sobre os primeiros princípios deveria ser chamado de “parte sensitiva de nossa natureza”, isto eu não entendo.

Nossa crença nos primeiros princípios é um ato do puro juízo sem raciocínio; por isso que nossa crença das conclusões, tiradas do raciocínio a partir dos primeiros princípios, podem, eu penso, ser chamada de um ato da faculdade do raciocínio.

Em geral, vejo apenas duas conclusões que podem ser razoavelmente tiradas desse profundo e intrincado raciocínio contra a razão. A primeira é de que nós somos falíveis em todos os juízos e em todos nossos raciocínios. A segunda, que a verdade e

fidelidade de nossas faculdades não podem nunca ser provadas pelo raciocínio; e, portanto, nossa crença nisto não pode ser fundada no raciocínio. Se esta última foi o que o autor chama de sua hipótese, eu concordo com ele, e penso não ser uma hipótese, mas uma verdade manifesta; no entanto, concebo-a como impropriamente expressa ao dizer que essa crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cognitiva de nossa natureza.