

# Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

# Revista DIAPHONÍA

Volume 4	Número 1	2018	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 2018/1º Semestre**

Ester Maria Dreher Heuser (tutora)

Caio Fernando Vellozo

Caroline de Paula Bueno

Daniel Du Sagrado Barreto Daluz

Elvio Camilo Crestani Junior

Fabio Gabriel Semençato

Felipe Belin

Gustavo Henrique Martins

Kimberly Dinnebier Bandeca

Lucas dos Santos

Nilson Rodrigo da Silva

Rafaela Ortiz de Salles

Ricardo Rodrigo França da Silva

## **Pareceristas**

Anna Maria Lorenzoni

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Douglas Antonio Bassani

Ester Maria Dreher Heuser

Fábio Batista

Luis Fernando de Carvalho Sousa

Marciano Adilio Spica

Willian Carlos Kuhn

## **Conselho Editorial**

Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)

César Augusto Battisti (UNIOESTE)

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Douglas Antonio Bassani (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**

Arlei de Espíndola (UEL)  
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

A sétima edição (vol. 4. n. 1) da DIAPHONIA, Revista dos Discentes do Curso de Filosofia da UNIOESTE, promovida pelo Grupo PET [Programa de Educação Tutorial], torna público mais um número primado pelo rigor e pela originalidade, ao marcar, consideravelmente, uma posição qualificada em termos de produtividade de pesquisa no contexto nacional da área.

Seguindo o seu formato de praxe, a Revista inicia com a edição da **Secção Entrevistas**, cujo convidado, nessa ocasião, é o **Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein**, professor aposentado da UFGRS e da PUCRS. O Professor Stein é uma figura muito especial no que diz respeito à fundação do Grupo PET/Filosofia da UNIOESTE, pois foi o coordenador geral do projeto intitulado “A Questão Antepredicativa na Filosofia Contemporânea”, projeto esse que se desdobrou como o primeiro eixo temático de estudos do PET por dois anos sob a tutoria do professor doutor Marcos José Müller (nosso entrevistado no v. 2, n. 2/2016). Em função da abertura do Programa, Stein esteve em agosto de 1992 como primeiro Professor Visitante. Na entrevista, ele reconstitui, em linhas gerais, suas mais recentes pesquisas, notadamente, na área da Antropologia Filosófica.

A **Secção Artigos**, como é do perfil da Revista, se compõe de dez artigos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições. O primeiro artigo, de autoria de **Maurício Alves Bezerra Júnior**, intitulado “Seria a retórica uma arte (*tekhné*)? Uma análise do *Górgias* de Platão” busca tratar uma das questões mais candentes do diálogo *Górgias*, de Platão. Trata-se de interrogar se a retórica sofisticada, que é defendida pelo personagem Górgias e seus discípulos, é de veras uma arte (*tekhnē*)? Já **Luciano S. Façanha** e **Mário Bertony R. Costa** abordam no segundo artigo “Uma apreciação dos *Ensaio sobre a Pintura* de Diderot”. O texto retrata alguns aspectos que circunscrevem a cosmovisão diderotiana da arte pictural, mostrando o filósofo francês como um autor atento à arte de sua época, às exposições nos salões, além de compreender que a composição pode ser pitoresca ou expressiva. O artigo terceiro, “A forma-linguagem utilizada por Karl R. Popper”, **Vinícius Reis Siqueira** e **Antônio Carlos Persegueiro** tematizam a noção popperiana de linguagem. Trata-se de mostrar como o filósofo demarca um limite à própria linguagem, já que essa não expressa tudo, uma vez que não tem acesso a todas as coisas. Isso só corrobora a importância da ciência como linguagem científica. No quarto artigo, “A evolução da noção de ciência ao longo do tempo”, **Bruno José do Nascimento Oliveira** situa, num breve escopo, a evolução da ciência a partir de três autores-chave: Francis Bacon, David Hume e Karl Raimund Popper. Partindo do senso comum, trata-se de mostrar que a ciência detém uma importância para o saber filosófico. Bacon e Hume prepararam esse terreno a fim de que, mais tarde, Karl Popper, por exemplo, possa elaborar um

método próprio, a saber, a falsificabilidade como critério de demarcação para o conhecimento. Diante de tais argumentos, trata-se de contextualizar a importância de uma reviravolta científica visando a mudança da procura pela verdade pela busca de falsidade de teorias. **Jair Soares de Souza** observa em “Independência: libertação da arte na dimensão estética de Herbert Marcuse” sobre a importância central que desempenha a estética na obra marcusiana. Nessa perspectiva, segundo Marcuse, a estética é componente essencial para o processo de liberdade da consciência e do comportamento dos indivíduos. É, em linguagem hegeliana, o libertar do espírito absoluto. Nessa medida, para além de certos marxistas ortodoxos, trata-se de compreender a função crítica da arte para a luta de libertação. No sexto artigo, “Introdução ao estudo da sociedade industrial avançada em Herbert Marcuse”, **Renê Ivo Silva Lima** discute o conceito marcusiano de sociedade industrial. Dentre as relações que caracterizam esse modelo social estão o aperfeiçoamento da tecnologia, o desenvolvimento de uma superprodutividade, o fornecimento de um elevado padrão de vida e o desenvolvimento de uma racionalidade tecnológica. O sétimo artigo é um trabalho inédito de **Marie Bahurel**, pesquisadora francesa que aborda a “L’expérience de la liberté comme expérience de la grâce” à luz da obra de Gabriel Marcel. O texto articula ambos os conceitos tendo como fio condutor a noção de testemunho criador que constitui, aos olhos de Marcel, o paradigma de todo ato livre. O artigo termina examinando a tese marceliana de que a liberdade constitui o mistério central do ser em função de nossa condição de seres encarnados. **Luciano Oliveira Paulo Filho** sintetiza em “Antropologia existencial no pensamento de Jean-Paul Sartre”, o princípio existencialista segundo o qual a existência precede a essência. Para isso, o autor reconstrói as noções sartriana de nada e projeto sob o fundo da facticidade e da transcendência, raiz última da liberdade. Já no nono artigo, “Para uma leitura anarquista de Michel Foucault I: Salvo Vaccaro”, **Felipe Luiz** traz para a cena de debate algumas possibilidades de uma interpretação anarquista de Michel Foucault, a partir da obra *Foucault e o anarquismo* de Salvo Vaccaro, filósofo italiano. Trata-se de problematizar uma ação política foucaultiana que passaria necessariamente por uma ética, pela constituição de algo como uma subjetividade libertária, pela recusa em deixar-se governar, debruçando-se em temáticas desinteressantes à esquerda marxista. A Seção fecha com o décimo artigo trazendo mais uma colaboração do intelectual uruguaio, prof. Dr. **Sirio Lopez Velasco**, “Nova democracia e formação humana: a proposta da educação ambiental ecomunitarista”. No artigo, Velasco reacende o debate em torno do conceito de democracia, tendo em vista, a conjuntura mais recente do Brasil e aprofunda sua original proposta de uma educação ambiental ecomunitarista, pós-capitalista.

A Seção **Escritos com Prazer** inicia com “A crítica de Górgias à ontologia nas paráfrases do *Tratado do Não-Ser*” de **Cinthia Almeida Lima**. Nele, a autora mostra as críticas tecidas por Górgias à noção parmenídica e melissina de ser, a partir das

quais o grego defende a nulidade da ontologia, pondo em xeque o critério de verdade, afirmando a impossibilidade do homem possuir uma aptidão intelectual de apreender o hipotético ser das coisas e torna a linguagem o último elemento com o qual seria possível a compressão única sobre todas as coisas, uma vez afastadas as hipóteses da noção de ser e cognição. Com base em comentadores contemporâneos, a autora afirma a importância de “ouvir” Górgias nas críticas feitas a ontologia, uma vez que ela é um “erro bem sucedido” que impede o avanço das ciência e da sabedoria. “Quem me tornei em meio à Filosofia?” é o que tenta responder o professor **José Atílio Pires da Silveira**, mediante o desafio feito a ele na oportunidade da Aula inaugural de 2018 do Curso de Filosofia da Unioeste, organizada pelo PET. A partir da problematização da questão “nos tornamos ou somos tornados?”, ao lado da clássica interrogação “quem sou?”, o autor busca pensar-se em meio à Filosofia, provocando-nos a fazer o mesmo. **Filício Mulinari** se ocupa da filosofia de “Wittgenstein e a questão em torno do tratamento da linguagem”, apresenta a influência decisiva do filósofo sobre a filosofia da linguagem do século XX, especialmente da obra *Tractatus Logico-Philosophicus* sobre o positivismo lógico e da obra *Investigações Filosóficas* a qual foi fundamental para boa parte da filosofia analítica posterior. Preocupado com o mal crônico do qual o Brasil padece atualmente, a saber, a glorificação desmedida do privado, **Evânio Márlon Guerrezi**, em “Brasil, Rancière e a separação entre o público e o privado” se propõe a problematizar as possíveis consequências deste mal no pleito eleitoral que se aproxima. Para traçar uma crítica à exaltação do privado, o autor utiliza a disputa judicial que cerca o Teatro Oficina de São Paulo e se apoia em alguns argumentos apresentados por Jacques Rancière em *O ódio à democracia* acerca da divisão entre o público e o privado, bem como em argumentos que o conduzem para os conceitos de política e democracia traçados pelo autor. **Gonzalo Aguirre** traz apontamentos acerca de algo emergente na sociedade do século XXI: o *bitcoin*, moeda não controlada por um Banco Central, produzida de forma descentralizada por milhares de computadores ao redor do mundo que, no fim das contas, acaba por inventar uma outra espécie de Banco Central, o *WebWordWide*. Como confiar em uma moeda “bítica”? Essa é uma das questões que Aguirre tenta responder em “Las aventuras de la moneda viviente: del Papel Moneda al Bitcoin: apuntes histórico-filosóficos para una genealogía del valor” e, como seu título indica, trata da própria noção de valor que sempre acompanhou qualquer tipo de moeda. Em “O que fazer?”, **Junior Cunha** cria uma personagem em desespero que quer escrever, mas não sabe sobre o que escrever; que busca o prazer de escrever movido pelo desejo de fazê-lo sem, contudo, ter um recorte do que escrever. Ainda assim, escreve...

Na atmosfera da XI Jornada de Ética e Filosofia Política do PPG-Fil da UNIOESTE que teve como tema “As mulheres e a filosofia”, a **Secção de Resenha** apresenta o livro de Marta Nunes da Costa, *Ensaio no feminino*, publicado pela Editora LibeArs este ano e lançado no mês de maio na Universidade Federal do



Mato Grosso do Sul e na UNIOESTE. A resenha foi elaborada pelas acadêmicas do Curso de Filosofia, bolsistas do PET-Filosofia, **Caroline de Paula Bueno, Kimberly Dinnebier Bandeca e Rafaela Ortiz de Salles.**

A **Secção de Tradução** traz ao público um texto clássico entre os franceses, mas inédito no Brasil. Trata-se da tradução da primeira parte, escrita em francês, do texto inacabado “La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle” (“A Busca da Verdade pela Luz Natural”), de René Descartes (1596-1650). A segunda parte, escrita em latim, será publicada na 8ª edição da Revista Diaphonía, no segundo semestre de 2018 (volume 4, n.2). O projeto da tradução desse diálogo cartesiano compõe o rol de atividades previstas no triênio (2016-2018) do PET-Filosofia; implicou, primeiro, estudos básicos da língua inglesa e noções de tradução orientados pelo professor, tradutor e ex-tutor do PET **César Augusto Battisti**, que acompanhou e revisou o trabalho tradutório dos bolsistas do PET **Elvio Camilo Crestani Junior, Guilherme Gonçalves Ribeiro, Katyana Martins Weyh, Nilson Rodrigo da Silva.**

Isso posto, com seu sétimo número, a Revista alavanca, mais uma vez, seu espírito formador, plural e dialógico. A todos, um ótimo experimento de leitura!

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Profª Drª Ester Maria Dreher Heuser

Editores

## SUMÁRIO

### Entrevistas:

**Entrevista com o professor Doutor Ernildo Jacob Stein.....p. 12**  
FERNANDO PAULO DE ALMEIDA MONTEIRO DOS SANTOS

### Artigos:

**Seria a retórica uma arte (tekhné)? Uma análise do *Górgias* de Platão.....p. 15**  
MAURÍCIO ALVES BEZERRA JUNIOR

**Uma apreciação dos *Ensaaios sobre a Pintura* de Diderot.....p. 29**  
LUCIANO DA SILVA FAÇANHA e MÁRIO BERTONY RIBEIRO COSTA

**A “forma-linguagem” utilizada por Karl R. Popper.....p. 37**  
VINÍCIUS REIS DE SIQUEIRA e ANTÔNIO CARLOS PERSEGUEIRO

**A evolução da noção de ciência ao longo do tempo.....p. 48**  
BRUNO JOSÉ DO NASCIMENTO OLIVEIRA

**Independência: libertação da arte na dimensão estética de Herbert  
Marcuse.....p. 56**  
JAIR SOARES DE SOUSA

**Introdução ao estudo da sociedade industrial avançada em Herbert  
Marcuse.....p. 70**  
RENÊ IVO DA SILVA LIMA

**L’expérience de la liberté comme expérience de la grâce.....p. 90**  
MARIE BAHUREL

**Liberdade Antropologia existencial no pensamento de Jean-Paul  
Sartre.....p. 108**  
LUCIANO OLIVEIRA PAULO FILHO

**Para uma leitura anarquista de Michel Foucault I: Salvo Vaccaro.....p. 119**  
FELIPE LUIZ

**Nova democracia e formação humana: a proposta da educação ambiental  
ecomunitarista.....p. 134**  
SIRIO LOPEZ VELASCO

**Escritos com prazer:**

**A crítica de Górgias à ontologia nas paráfrases do *Tratado do Não-Ser*...p. 146**  
CINTHIA ALMEIDA LIMA

**Quem me tornei em meio à Filosofia?.....p. 150**  
JOSÉ ATÍLIO PIRES DA SILVEIRA

**Wittgenstein e a questão em torno do tratamento da linguagem.....p. 154**  
FILÍCIO MULINARI

**Ranciére e a separação entre o público e o privado.....p. 157**  
EVÂNIO MÁRLON GUERREZI

**Las aventuras de la moneda viviente: del papel moneda al *bitcoin*.....p. 166**  
GONZALO AGUIRRE

**O que fazer?.....p. 170**  
JUNIOR CUNHA

**Resenhas:**

**Ensaio sobre o feminino.....p. 172**  
CAROLINE DE PAULA BUENO, KIMBERLY DINNEBIER BANDECA e RAFAELA ORTIZ DE SALLES

**Traduções:**

**A busca da verdade pela luz natural.....p. 179**  
RENÉ DESCARTES

Nesse número, a *Diaphonia* publica uma entrevista inédita realizada por Fernando Paulo de Almeida Monteiro dos Santos, de Belo Horizonte, em 2015, com o Doutor Ernildo Jacob Stein, primeiro professor visitante do PET/Filosofia da UNIOESTE, em 1992. Na *Entrevista*, Stein ensaia um breve balanço sobre questões de antropologia (temática especialmente cara a ele) tanto do ponto de vista de sua obra quanto da perspectiva de Henrique Cláudio de Lima Vaz (1921-2002), pensador de inspiração católica que realizara uma produção significativa no âmbito da antropologia filosófica, além de ser o responsável pela recepção de Hegel no Brasil. A *Diaphonia* agradece, desde já, ao professor Stein pela generosa acolhida a esse projeto e, especialmente, pela partilha desse importante registro.

FPAMS [Fernando Paulo de Almeida Monteiro dos Santos]

ES [Ernildo J. Stein]

FPAMS<sup>1</sup> - Como o senhor conheceu o Padre Vaz e como era o seu relacionamento para com ele?

ES<sup>1</sup> – Conheci Lima Vaz no começo dos anos 60. Em 68, enviei-lhe minha tese de Livre Docência e ele me respondeu com comentários positivos. Junto com uma carta me enviou um fascículo de suas aulas de antropologia. Depois da defesa da tese fizemos sessões de seminário em minha casa. Foram meio clandestinas, mas acabaram sendo interrompidas por prudência. Cassado em 1969, fui lecionar na Alemanha com minha família.

FPAMS<sup>2</sup> – Em sua opinião, quais as principais contribuições e limitações da Antropologia de Lima Vaz para a compreensão do ser humano?

ES<sup>2</sup> – A Antropologia Filosófica de Lima Vaz foi e é a grande obra na área. Para ser breve, digo que foi construída num quadro basicamente hegeliano e, é claro, com um pano de fundo de conhecimento geral de filosofia que somente ele possuía. Aprende-se muito com o livro, mas minha visão de antropologia filosófica exige que se parta de um modo mais complexo e integrador dos três setores: antropologia filosófica, cultural e física. Foi o esforço que fiz com minha antropologia. Não existe o homem hegeliano. Não devemos impor um filósofo, ainda que possamos trabalhar com um quadro teórico marcado por elementos bons de um paradigma. Acho que encontrei este caminho. Mas só fiz um esboço com núcleos centrais, depois de várias tentativas. Defendo ainda minha posição em confronto com o ponto de partida de Lima Vaz que trabalha com um modelo clássico superado.

FPAMS<sup>3</sup> – O senhor afirma que os autores que observaram o cenário do surgimento da Nova Antropologia filosófica não foram capazes de separar as suas conquistas e inovações de sua concepção cristã e que entre os teólogos cristãos

existe uma exigência crescente por uma matriz de inteligibilidade que se desenvolva na Filosofia para oferecer à Teologia uma estrutura conceitual sólida. O senhor acredita que Lima Vaz esteja incluído nesse cenário?

ES<sup>3</sup> – Penso que há um excesso de problemas na sua questão. Não se pode enxertar uma Antropologia Filosófica em cima de uma teologia cristã. Aproximar uma visão filosófica do ser humano da teologia cristã terá várias respostas, assim penso. Hoje há uma demasiada pressa em seguir caminhos e a maioria deles vem com tais teimosias que já mostram um enfoque polêmico. Fiquei, por exemplo, fascinado com a antropologia filosófica que atravessa a teologia de K. Rahner e acabo de ler uma crítica dura de Bento XVI ao "cristão anônimo" do teólogo. Por mais propostas que haja, K. Rahner dá sinais de notáveis aproximações entre antropologia e teologia. Aliás, Lima Vaz, num dos últimos grandes artigos seus –

“Esquecimento e memória do ser: sobre o futuro da metafísica” – dá certas pistas de aproximação entre Antropologia Filosófica e ontologia teológica. Ainda que sejam acentuadas as dimensões parmenídica e tomásica, Heidegger está muito presente e Hegel está ausente. A posição de Lima Vaz aí é notável.

FPAMS<sup>4</sup> – Por que a possibilidade de uma antropologia de caráter metafísico ou ontológico parece estar tão distante da construção uma Antropologia Filosófica nos nossos dias?

ES<sup>4</sup> – Não tenho dúvidas sobre o problema. Estou muito ocupado com isso. Mas não podemos enxertar a metafísica numa Antropologia Filosófica simplesmente. A fenomenologia hermenêutica de Heidegger olha a metafísica numa direção importante. Mas só dá sinais. O admirável esforço do Lorenz Bruno Puntel de construir uma teoria estrutural-sistemática na sua metafísica, faz surgir no final, o Ser como tal e em seu todo; então, surge um Deus que leva à criação, mas tudo está muito distante da Teologia e da Antropologia Filosófica.

FPAMS<sup>5</sup> – Com base no que o senhor conhece sobre a Antropologia de Lima Vaz, o senhor acha possível enquadrar o evolucionismo dentro do seu sistema antropológico?

ES<sup>5</sup> – O tipo de Antropologia como a de Lima Vaz de modo algum é capaz de incorporar a hipótese evolucionista. Na minha Antropologia, há um esforço que me parece fazer sentido. E também no meu livro *Às voltas com a metafísica e a fenomenologia* (Unijuí, 2014, 200p) dou algumas pistas. Abordo esta questão nos capítulos 16 a 25 da *Antropologia Filosófica*. Sigo em seu sentido a passagem de Plantinga: “Há um superficial conflito, mas uma profunda concordância entre ciência e religião teística, porém superficial concordância e profundo conflito entre ciência e naturalismo”.

FPAMS<sup>6</sup> – Vaz afirma que, apesar de elaborar um sistema antropológico, esse sistema não está fechado. O senhor concorda com essa afirmação?

ES<sup>6</sup> – Não faz muito sentido falar em sistema aberto ou fechado. A Antropologia Filosófica será sempre um caminho... Nunca um sistema. Não de modo explícito, mas em todo o esforço dou algumas pistas interessantes na minha Antropologia. Longe, portanto, de mim de me sentar sobre uma resposta seja ela aberta ou fechada.

FPAMS<sup>7</sup> – Como o senhor compreende o fenômeno da transcendência humana?

ES<sup>7</sup> – Vejo a transcendência humana já sempre presente numa verdadeira antropologia. Digo na minha Antropologia: “o paradoxo do surgimento de um ente como o ser humano não pode ser resolvido mediante a resposta única que oferece o conhecimento científico, pois com tal resposta estaremos sempre num terreno de hipóteses unívocas. O ser humano, no entanto, é o único ente na escala da evolução biológica que somente pode ser pensado a partir de uma diferença. E esta diferença é que se dá entre o fato de ser tal ente e o compreender-se como um ser que já sempre se antecipou às suas condições materiais, unindo pela auto compreensão a materialidade neurobiológica com o pensamento e a consciência”. Aqui, podemos descobrir a transcendência humana.

FPAMS<sup>8</sup> – Para o senhor, nós nunca encontraremos uma união entre mente e cérebro nem daremos conta disso através de processos ontológicos. O senhor não acredita que o conceito de suprassunção de Lima Vaz tenha dado conta dessa questão?

ES<sup>8</sup> – A citação acima já é uma resposta. Não costuramos o ontológico sobre o empírico. Já sempre o antecipamos. Cabe a nós dar forma ele. Mas não com a ontologia de um único autor.

FPAMS<sup>9</sup> – Como salvaguardar a dignidade humana a partir da sua antropologia?

ES<sup>9</sup> – A minha antropologia tem como intenção básica resgatar esta dignidade. Qualquer antropologia filosófica que se diga filosófica e dependa apenas do biológico ou do behaviorismo reduz a ser humano à pura matéria.

FPAMS<sup>10</sup> – É possível pensar um relacionamento entre o homem e Deus na Antropologia Filosófica proposta pelo senhor?

ES<sup>10</sup> – Espero que sim.

## Seria a retórica uma arte (*tekhné*)? Uma análise do *Górgias* de Platão

### Is the rhetoric an art (*tekhné*)? An analysis of the Plato's *Górgias*

MAURÍCIO ALVES BEZERRA JUNIOR<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho objetiva se debruçar sobre uma das questões centrais que se apresenta no diálogo *Górgias*, de Platão, a saber: a retórica sofística, que é defendida pelo personagem Górgias e seus discípulos é deveras uma arte (*tekhnē*)? Sócrates, quase sempre personagem porta voz do pensamento platônico, indaga seus interlocutores a fim de, através de seu conhecido *elenchos*, tirar dos sofistas a alcunha de artífices, uma vez que não dominam um saber específico. Ainda, Sócrates procura destituir a retórica sofística do estatus de arte (*tekhnē*), como pregam outros personagens da obra, colocando-a com uma contrafação e uma lisonja. Reconhecemos, com isto, que Sócrates e, por conseguinte, Platão, procuram erigir uma concepção de arte (*tekhnē*) que diferia da que era compreendida em sua época.

**Palavras-chave:** Retórica. Arte (*tekhnē*). *Górgias*.

**Abstract:** This work aims to address one of the central questions that is presented in Plato's *Gorgias*, namely: the sophistry rhetoric, which is defended by the personagem Gorgias and his disciples, is really an art (*tekhnē*)? Socrates, almost always character spokesman of the platonic thought, asks his interlocutors in order, through his known *elenchos*, to take from the sophists the nickname of craftsmen, since they do not dominate a specific knowledge. Still, Socrates seeks to dismiss sophistry rhetoric from the status of art (*tekhnē*), as other characters of the work preach, placing it with a counterfeit and flattery. We acknowledge, therefore, that Socrates and therefore Plato seek to erect a conception of art (*tekhnē*) that differed from that which was understood in his time.

**Keywords:** Rhetoric. Art (*tekhnē*). *Gorgias*.

Seguindo a catalogação atribuída a Trasiló e mencionada por Diôgenes Laértios<sup>2</sup>, o *Górgias* tem por subtítulo: sobre a Retórica (περὶ ῥητορικῆς). Entretanto, esse subtítulo, per si, não abarca todas as nuances que podem se desvelar com uma leitura rigorosa da obra. Contudo, concordamos com alguns comentadores que afirmam ser a *retórica* o eixo central da obra<sup>3</sup>, com o intuito de analisar, neste trabalho, a ideia de retórica exposta no *Górgias*, permeada pela constante indagação feita pelo Sócrates platônico em relação à arte (*tekhnē*) que ela comporta.

Górgias<sup>4</sup> de Leontino era considerado o maior sofista de todos. Nascido por volta de 485 e 480 a.C., viveu até idade avançada, o que permitiu que ele observasse

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN. E-mail: [historiamauricio@hotmail.com](mailto:historiamauricio@hotmail.com).

<sup>2</sup> *Vidas e Doutrinas dos filósofos ilustres*, III, p. 59.

<sup>3</sup> DODDS, E. R. *Plato, Gorgias*, p. 2-5; MACCOY, Marina. *Platão e a Retórica de filósofos e sofistas*, p. 95. É importante notar que MacCoy argumenta que, geralmente, é compreendido como o objetivo na obra não só analisar a Retórica em si, mas também demarcar a sua inferioridade em relação à Filosofia.

<sup>4</sup> Colocar Górgias como um sofista levanta uma problemática, pois ele não se proclamava como professor de *Arete* (virtude), que era a forma regular com a qual Platão situava os sofistas (*Mênong* 95b-

as mudanças no jogo social e político das cidades gregas, participando de algumas delas com profícuo interesse. Górgias foi o primeiro teorizador formal de uma arte retórica como disciplina independente, construindo uma ponte entre a Retórica da Magna Grécia e a da Grécia Continental<sup>5</sup>. Podemos ir mais além e situar Górgias como o criador da Retórica na forma como ela vai se pautar a partir dos últimos decênios do século V a.C., e sendo, para Platão, a própria personificação dessa “arte”<sup>6</sup>. Não é de se espantar que, dado a sua importância, Platão irá versar sobre a arte retórica do Leontino em algumas obras e, em especial, no *Górgias*.

Antes, porém, de dar continuidade a nossa reflexão acerca da Retórica e de sua arte (*technē*), não podemos perder de vista a compreensão de que o Górgias exposto na obra platônica não condiz necessariamente à pessoa histórica, reconhecido por obras como *Elogio de Helena*, *Defesa de Palamedes* e *o Tratado do Não-ser*. Trata-se de um personagem, cria do gênio platônico, tal qual outros personagens expostos na obra, tais como Sócrates, Polo, Cálicles e Querofonte. Indubitavelmente, a perspicácia da prosa platônica permeia e é influenciada pelos espíritos dos contrapartes históricos, mas, para centralizar nossa reflexão, quando nos referirmos ao caráter e à sapiência dos supracitados, estamos analisando o retrato que Platão faz deles. Nosso objetivo, com isto, é apresentar a crítica platônica feita aos retores e aos sofistas. Como podemos observar no passo 449a, Górgias se apresenta no diálogo como um bom rétor, já representando a jactância que o personagem tem em relação a ser mestre do saber.

Jaeger denota que o *Górgias* se estrutura em três atos, sendo que o aparecimento de cada personagem recrudescer a discussão sobre o plano teórico da Retórica<sup>7</sup>. Já principiando o primeiro ato, Sócrates elabora uma questão que vai determinar o desdobramento de todo o diálogo. A questão é sobre a arte (τέχνη) [*technē*] da Retórica de Górgias<sup>8</sup>. Seria a Retórica aludida pelo Leontino uma arte?

---

c). Górgias até admite que os alunos aprenderão dele os princípios do justo e do injusto (*Górgias*, 460a), caso eles já não os conheçam, mas antes isenta o mestre do mal uso das artes pelos discípulos (*Górgias* 457a-c). MacCoy (2010, p. 21) argumenta que “se há uma diferença no uso que Platão faz dos termos *sofista* e *retórico*, é que o primeiro frequentemente tem uma conotação pejorativa, enquanto o segundo pode ser positivo ou negativo dependendo do contexto”. Contudo, na obra *Górgias*, embora Sócrates faça uma pequena diferenciação entre sofística e retórica (465c), logo adiante ele afirma que as duas são praticamente idênticas (520a). Conscientes de tal problemática e apoiados em Reboul (2004, p. 5-6), intentamos colocar o nome de Górgias com o sentido técnico de sofista, como professor que cobrava para ensinar.

<sup>5</sup> PLEBE, *Breve história da Retórica Antiga*, P. 17.

<sup>6</sup> JAEGER, *Paideia*, p. 649.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 652.

<sup>8</sup> “[...] SOC: [...] Pois quero saber dele qual é o poder da arte do homem e o que ele promete e ensina; o resto da exibição. Deixemos para outra ocasião, como dizes [...]” 447c. O complemento e a resposta podemos ver em: “[...] SOC: [...] dize-me agora, de modo semelhante, que arte é essa e por qual nome devemos chamar Górgias! Ou melhor: dize-nos tu mesmo, Górgias, como devemos te chamar e de que arte tens conhecimento! GOR: Da retórica, Sócrates. SOC: Portanto, devemos te chamar de rétor?”



Para responder tal questão, vamos confrontar a resposta de Górgias e seus seguidores sobre sua arte e a análise seguinte desenvolvida por Sócrates. Nos passos 452e – 453a, fica mais evidente a qual arte Górgias afirma ter o domínio, a saber, a dos discursos. Esta é a arte da Retórica. Já nesse ponto, podemos notar uma definição genérica, problemática para Sócrates, que esperava uma resposta mais específica, visto que outras artes dizem respeito a discursos (περὶ λόγους)<sup>9</sup>. Para Sócrates, a condição para se estabelecer uma *teknhē* é ter um domínio específico de um objeto determinado. Para termos uma ideia de quanto a compreensão do termo *teknhē* pode ser complexa, vejamos a diferença existente em nosso conceito de arte daquele referenciado pelos gregos:

A palavra *teknhē* tem, em grego, um raio de ação muito mais extenso que a nossa palavra *arte*. Designa toda profissão prática baseada em determinados conhecimentos especializados e, portanto, não só a pintura, a escultura, a arquitetura e a música, mas também, e talvez com maior razão ainda, a medicina, a estratégia militar ou a arte da navegação. Aquela palavra que estas tarefas práticas ou estas atividades profissionais não correspondem a mera rotina, mas baseiam-se em regras gerais e conhecimentos sólidos; neste sentido, o grego *teknhē* corresponde frequentemente, na terminologia filosófica de Platão e Aristóteles, à moderna palavra *teoria*, sobretudo nos passos em que se contrapõe à mera experiência [...].<sup>10</sup>

17

Para deslindar os conceitos de arte que estão em conflito no *Górgias*, temos que observar a compreensão do que ela significa no contexto dos personagens. Na primeira parte da obra, quando Querofonte interpela para saber a que arte Górgias pertence, partindo de uma analogia com outras artes, Polo responde que as descobertas das artes são feitas por meio da experiência experimentalmente (ἐμπειριῶν ἐμπείρως), e que seu mestre Górgias participa da mais bela das artes<sup>11</sup>.

A associação que Polo faz entre arte e experiência exposta no *Górgias*, provavelmente, influenciou Aristóteles em sua definição de *teknhē* (τέχνη). Diz o estagirita, em sua *Metafísica*, que “a experiência parece um pouco semelhante à ciência e à arte. Com efeito, os homens adquirem ciência e arte por meio da experiência. A experiência, como diz Polo, produz a arte, enquanto a inexperiência produz o puro acaso”<sup>12</sup>. O mais interessante de se notar, sobre a citação de Aristóteles, é a posição de destaque dada à experiência (ἐμπειρία) em relação à *teknhē* (τέχνη). Para ele, como nos mostra na *Metafísica*, a experiência é um caminho para chegar à *teknhē* e a *epistēmē*. Todavia, no passo 463b do *Górgias*,

---

GOR: De um bom rétor, Sócrates, se queres me chamar, como diz Homero, daquilo que rogo ser. SOC: Mas eu quero chamá-lo. GOR: Então chama! [...]” 449a.

<sup>9</sup> PLATÃO, *Górgias*, 449e1.

<sup>10</sup> JAEGER, *Op. Cit.* p. 653.

<sup>11</sup> PLATÃO, *Górgias*, 448c.

<sup>12</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, livro I, 981a1-5.

Sócrates nos diz que a Retórica não é uma *tekhnē*, mas uma mera *empeiria* (ἐμπειρία) e uma rotina (τριβή). Assim, Sócrates não coloca a *empeiria* como caminho para a *tekhnē*, fazendo, na verdade, uma oposição clara entre ambas. Onde Aristóteles enxerga derivação, Polo vê que uma é fruto da outra. Por sua vez, Sócrates, e, por conseguinte, Platão, as vê como diametralmente opostas. Górgias coadunará com a posição de Polo, aceitando a *empeiria* como própria fonte à *sophía*.

A definição qualitativa de Polo, ao afirmar que a *tekhnē* de Górgias é a melhor dentre as tais, não é suficiente para Sócrates, que dá uma lição de lógica ao afirmar que um julgamento de valor não serve para definir a arte<sup>13</sup>. O que Sócrates vai querer saber por parte de Polo será sobre o que é a Retórica, e o que a diferencia de outras artes.

Cabe à nossa observação para o passo 447c-d, no qual Sócrates associa a questão da *tekhnē* de Górgias ao próprio *ser* do sofista. Sendo assim, ao intencionar compreender a arte do retórico, Sócrates quer saber o que é o próprio retórico<sup>14</sup>. Por isso, mais uma vez, a apresentação de Polo, que procura definir a arte de seu mestre como a mais bela, dada a Querofonte, sequer corresponde ao sentido pretendido por Sócrates, quando projetou tal indagação. Na continuidade desse debate, o próprio Sócrates observa que a definição de Polo é um encômio, ou seja, um argumento de caráter elogioso, que visa adjetivar positivamente a arte da Retórica, como se alguém estivesse negativamente *a priori*, mas não respondeu que arte é, qual sua definição e escopo. Ao passo que Polo, sem compreender aonde Sócrates queria chegar, reforça o que dissera anteriormente, dizendo que a arte de seu mestre é a mais bela<sup>15</sup>. Nos passos seguintes, veremos a definição da Retórica advinda de Górgias em si, mas já no princípio podemos ver a retomada da qualificação da Retórica, o que será destoante do objetivo do questionamento socrático. Ao ser questionado a respeito do que concerne aos discursos retóricos, Górgias afirma que concerne às melhores e às mais importantes coisas humanas<sup>16</sup>. Logo, em seguida, Sócrates vai problematizar reiteradamente o argumento elogioso de Górgias e Polo.

Como observa Lopes, ao comentar sobre esse assunto:

Depois de Sócrates mostrar a Górgias que a sua definição de retórica não era válida [...], Górgias tenta esclarecer o que diferencia a retórica dessas outras artes com relação ao objeto específico de seu discurso. Todavia, nessa segunda definição proposta, ele acaba incorrendo no mesmo tipo de 'equivoco', segundo as regras

<sup>13</sup> DODDS, *Górgias*, p. 193.

<sup>14</sup> “[...] CAL: Nada como tu a indagá-lo, Sócrates! Aliás, esse era um dos pontos de sua exibição: há pouco mandou aos presentes que lhe perguntassem o que desejassem, e afirmou que responderia a todas as perguntas. SOC: Bem dito. Querofonte, interroga-o! QUE: Sobre o que devo interrogá-lo? SOC: Quem ele é. QUE: Como dizes? SOC: Por exemplo: se ele fosse artífice de sapatos, ele decerto te responderia que é sapateiro; ou não entender o que digo? [...]”

<sup>15</sup> PLATÃO, *Górgias*, 448e.

<sup>16</sup> PLATÃO, *Górgias*, 451d.

dialógicas estabelecidas por Sócrates, cometido por Polo no prólogo (448c). A uma pergunta de definição objetiva do domínio específico do discurso retórico, Górgias oferece uma resposta encomiasta: como Sócrates disse naquela ocasião a Polo, a pergunta não se refere à valoração do objeto em questão, mas à sua definição. Sócrates lhe mostra que a sua resposta não é satisfatória porque ‘as melhores e mais importantes coisas humanas’ [...] é uma asserção polêmica, na medida em que há igualmente outros artífices [...] que reivindicam para sua arte o mesmo título. A propensão ao elogio de si mesmo ou de seu ofício é um dos traços do personagem Górgias no diálogo, que corresponde, por sua vez, a um dos elementos fundamentais do modo de discurso retórico<sup>17</sup>.

Discorreremos agora sobre o fato de, reiteradas vezes, tanto Polo, quanto Górgias, procurarem qualificar a Retórica para determiná-la como a arte sobre as outras. Podemos, então, partir para a compreensão que estamos nos deparando com ideias primevas divergentes em relação ao mesmo objeto. Para Górgias, a própria *teknhē* vem da *empeiria*, sendo assim, não será preciso conhecer a definição de uma coisa para dizer o que ela é, mas a própria definição vem a partir da descrição dos dados sensíveis, que podem ser comparados com outros e, por isto mesmo, qualificá-los a partir deles. Assim, dizer que é bela e tem maior poder faz sentido para Górgias. Tal ponto pode ser observado quando, no passo 452d, Górgias afirma que o domínio da Retórica é sobrepor-se aos outros em sua própria cidade, claramente colocando a sua *teknhē* em caráter superior<sup>18</sup>. Já no passo seguinte – 452e –, Górgias afirma que seu ofício tem, por meio da persuasão (πειθῶ), o poder de falar e persuadir a multidão (τῷ δυναμένῳ λέγειν καὶ πείθειντὰ πλῆθη), transformando os outros artífices em escravos de suas palavras. Sendo assim, diz Araújo:

Mas, para Górgias, é justamente o que diz Sócrates que não faz sentido. De modo algum a retórica seria excluída de uma reunião que queira decidir sobre o saber, e isso porque só a retórica sabe, pois só ela é capaz de dizer o melhor, entenda-se, só a retórica realiza o necessário em uma reunião, o discurso. Sempre que uma arte manual precisa decidir o que fazer, ela precisa da retórica para dizer por ela, para lhe dar um sentido [...]<sup>19</sup>.

A Retórica, então, seria, reforçando mais uma vez a visão de Górgias, e a de Polo, a *teknhē* melhor e mais bela. Vemos claramente, com isto, que os personagens Górgias e Sócrates discordam diametralmente em relação ao conceito de *teknhē*.

<sup>17</sup> Ibidem, nota 16, p. 186.

<sup>18</sup> “[...] GOR: Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros de sua própria cidade”. No diálogo *Mênon*, Platão coloca, nos lábios desse personagem, que a definição da virtude maior do homem, que é a virtude sobre a cidade, é a capacidade de comandar os homens. Interessante perceber que, antes dessa afirmação de Mênon, Sócrates afirma que o pensamento de seu interlocutor está coadunado com o de Górgias (*Mênon*, 73c-d).

<sup>19</sup> ARAÚJO, *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão*. P, 52-53.

Observemos agora, pois, que Sócrates procura impor sua própria noção de *teknhē*, estabelecendo nuances divergentes inclusive daquelas que estavam disponíveis nos contextos sociais dos personagens. Dinucci assim argumenta sobre essa concepção socrática de *teknhē*, que destoa de seus pares:

É preciso reconhecer que Sócrates impõe suas próprias premissas na argumentação. A retórica é afirmada uma *empeiria* e não uma *technê* por Sócrates devido à sua singular concepção de *technê*, que é ao mesmo tempo *epistēmē* (já que pressupõe o conhecimento da definição de seu objeto), *praxis* (já que implica uma prática de acordo com esse conhecimento, sendo o erro, para Sócrates, devido à ignorância) e *poiēsis* (já que a *technê* tem como fim a produção de *eudaimonia*). Essa concepção é radicalmente distinta não somente daquela de Górgias como de todos os seus contemporâneos, que tendiam a ver uma estreita ligação entre *technê* e *empeiria*, desconsiderando a possibilidade de um caráter epistemológico da *technê*. Porém, simplesmente afirmar que o argumento de Sócrates é inválido por impor ao adversário certos conceitos e noções é perder de vista o ponto em questão e o sentido histórico da argumentação socrática e platônica como um todo. Não podemos deixar de notar, em primeiro lugar, que Sócrates, por meio de sua argumentação, está apresentando aos seus contemporâneos sua própria noção de *technê*, que será desenvolvida de diferentes formas por Platão nos diálogos da juventude, da maturidade e da velhice. [...]<sup>20</sup>.

20

Delinearemos, a partir de agora, os passos que sustentam a crítica socrática à Retórica, que a destitui da vênua de arte e a coloca como mera adulação. Ao nos debruçarmos no passo 453a, vemos que Górgias anuiu à compreensão socrática que coloca como maior poder (*δύναμις*) da Retórica a capacidade de incutir na alma dos ouvintes a persuasão (*πειθώ*). No passo seguinte, Sócrates estabelece que a persuasão é plural, ao questionar a que tipo de persuasão Górgias afere ser utilizada em sua Retórica, embora ele já suspeite qual deverá ser a resposta<sup>21</sup>. No passo 453d, o próprio Górgias concorda que, quem ensina, qualquer que seja a arte, persuade.

Conduzindo a compreensão e tendo a anuência de Górgias em relação ao fato de a persuasão não ser objeto exclusivo da Retórica, Sócrates almeja saber de qual persuasão alberga exclusivamente a Retórica, visto que não faz jus às demais. A resposta de Górgias delimita como cerne as deliberações acerca do justo (*δίκαιά*) e ao injusto (*ἄδικα*) em tribunais e demais assembleias<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> DINUCCI, *Górgias* 448c- 460b: Sócrates estabelecendo as fundações da crítica à retórica através de sua concepção de *technê*. In: *O que nos faz pensar*, n. 28, p. 229-230.

<sup>21</sup> “[...] SOC: Passo a te dizer agora. Que persuasão é essa proveniente da retórica à qual te referes e a que coisa concerne a persuasão, saibas bem que não o sei claramente, mas suspeito, presumo eu, de que persuasão falas e a que ela concerne. Todavia, não deixarei de perguntar a ti que persuasão provém da retórica à qual te referes e a que coisa ela concerne [...]” (453b).

<sup>22</sup> PLATÃO, *Górgias*, 454b-5-7.

A partir dessa parte do diálogo, Sócrates conduz Górgias à ideia de que existem dois tipos de persuasão, a saber: uma, que incute na pessoa a quem se pretende persuadir uma crença falsa, e a outra, que incute uma crença verdadeira. Em outros termos, a primeira produz a crença sem conhecimento, e não uma cognição, ou seja, uma ciência (ἐπιστήμη)<sup>23</sup>. Ao consentir que a persuasão produzida pela Retórica nos tribunais é geradora de crença, e nada ensina sobre o justo e o injusto, Górgias demonstra a inépcia de sua pretensa “arte”<sup>24</sup>. Ao menos sob o escrutínio perpetrado por Sócrates, que, como já vimos, associa a técnica ao conhecimento pretendido por ela. Sobre este aspecto, infere-nos Casertano que “[...] o fato de induzir nos outros uma crença separada do conhecimento, isto é, privada de *νοῦς*, na realidade coloca imediatamente a retórica no campo não de uma técnica, mas de uma empiria enganadora [...]”<sup>25</sup>. McKirahan vai reforçar esse argumento ao aduzir que será neste ponto que Sócrates virará o jogo contra os sofistas, retirando não só o pretense caráter universal da técnica da Retórica, como também negando-lhe o atributo de arte, por não ter um cerne determinado<sup>26</sup>.

Tomando como pressuposto a ideia de que as decisões técnicas em uma cidade devem ser tomadas pelos artífices mais aptos, Sócrates retira dos retóricos o poder de deliberar corretamente sobre as decisões da cidade, como aponta Irwin: “Sócrates supõe que deve haver *experts* políticos que tenham conhecimento sobre o que é justo e injusto, e estes oradores não são estes *experts*”<sup>27</sup>. Ou seja, em relação ao poder<sup>28</sup>. O retórico, por não ser detentor de um saber específico, nada teria de decidir sobre a cidade<sup>29</sup>. Entretanto, Górgias procura mostrar o poder da Retórica ao lembrar a Sócrates que algumas das principais obras erigidas na cidade de Atenas não foram conselhos de artífices específicos, mas de oradores como Temístocles e Péricles<sup>30</sup>. A seguir, e tomando como referência a própria inferência de Górgias, Sócrates, mais uma vez, indaga sobre o poder (δύναμις) da Retórica, pois, tal como o sofista expõe, faz parecer sua arte um elemento divino<sup>31</sup>. Adiante, Górgias afirma que, em meio à multidão, não há assunto em que o retórico não seja mais persuasivo que qualquer artífice<sup>32</sup>. Górgias leva a ideia de que a Retórica não se apresenta como uma arte com o domínio específico, mas sim como detentora de um saber sobre os

<sup>23</sup> Ibidem, 454d-e.

<sup>24</sup> “[...] SOC: Qual é, então, a persuasão que a retórica produz nos tribunais e nas demais aglomerações, a respeito do justo e do injusto? A que gera crença sem o saber ou a que gera o saber? GOR: É deveras evidente, Sócrates, que aquela geradora de crença. SOC: Portanto, a retórica, como parece, é artífice da persuasão que infunde crença, mas não ensina nada a respeito do justo e do injusto. GOR: Sim [...]” 454e8-455a3.

<sup>25</sup> CASERTANO, *Os paradigmas da verdade em Platão*. P. 57-58.

<sup>26</sup> MCKIRAHAN, *A filosofia de Sócrates: uma introdução com trechos e comentários*. P. 619-620.

<sup>27</sup> IRWIN, *Plato's Gorgias*. p. 119.

<sup>28</sup> PLATÃO, *Op. Cit.*, 455b.

<sup>29</sup> ARAÚJO, *Op. Cit.* p. 52.

<sup>30</sup> PLATÃO, *Górgias*, 455d6-e3.

<sup>31</sup> Idem, 456a

<sup>32</sup> PLATÃO, *Górgias*, 456c.

diversos saberes, inclusive sobre os que tenham uma técnica específica. Observamos aqui que, mais uma vez, Górgias propõe ser a Retórica uma panaceia aos discursos, reforçando o elogio que ele procurou determinar desde o princípio do diálogo.

Almejando a refutação ao argumento de Górgias, Sócrates procura manter seu interesse na discussão, afirmando ser ele um homem que se compraz com a possibilidade de ser refutado, com o escopo da busca da verdade<sup>33</sup>. E indaga a Górgias se ele é também esse tipo de homem, que assente com presteza<sup>34</sup>. Podemos notar, nesse passo, a tentativa de Górgias em se desvencilhar do diálogo com Sócrates, para evitar ser refutado, ao aludir aos demais presentes um desgaste de conteúdos dados<sup>35</sup>. Entretanto, sua tentativa não logra êxito, uma vez que a própria audiência, na pessoa de Cálicles, se mostra sequiosa pela continuação do debate<sup>36</sup>.

O Leontino assente o interesse do público e pede que Sócrates continue a indagação principiada<sup>37</sup>. Como desenvolvimento, Sócrates questiona Górgias sobre a possibilidade de este transformar alguém que o procure num rétor; num artífice cujo poder possa persuadir, não ensinar, a multidão. A essa turba de incautos, que não goza de conhecimento específico, o rétor se apresenta como mais convincente em relação à saúde, por exemplo, que o médico, detentor de conhecimento específico. Górgias assente as indagações socráticas com presteza, concordado com a condução. Entretanto, faz-se mister a compreensão que Sócrates conduz a anuência de Górgias a considerar que o sucesso da empreitada do rétor depende da ignorância da audiência, sendo que, se fosse em meio aos que tivessem conhecimento, a persuasão retórica seria infrutífera<sup>38</sup>. Somos levados a perceber, então, que a persuasão dos retores influi diretamente na ignorância do público. E por não deter o conhecimento sobre o que ensina, o rétor se mostra também ignorante, que em meio a ignorantes detém maior poder<sup>39</sup>. A partir da assunção de Górgias sob o escrutínio de Sócrates, este mostra a retórica não como uma arte, detentora de um saber, mas sim como uma contrafação, uma aparência incutida aos ignorantes, perpetrada por ignorantes<sup>40</sup>. Górgias anui à conclusão socrática,

---

<sup>33</sup> Ibidem, 458a

<sup>34</sup> Idem, 458b.

<sup>35</sup> “[...] GOR: Mas ao menos eu, Sócrates, afirmo ser um homem do tipo ao qual aludiste; mas talvez devêssemos pensar também na situação dos aqui presentes. Pois, muito antes de vós chegardes, eu já havia lhes exibido inúmeras coisas, e talvez agora nos estendamos em demasia, se continuarmos a dialogar. Assim, devemos averiguar também a situação dessas pessoas, a fim de que não nos surpreendamos se parte delas queira fazer alguma outra coisa” (458b). Também se faz mister perceber que Polo, no prólogo do diálogo, afirmara que o próprio Górgias estava exausto depois de sua apresentação sobre diversos assuntos (448a).

<sup>36</sup> Ibidem, 458d.

<sup>37</sup> Idem, 458e1-2

<sup>38</sup> Idem, 459a.

<sup>39</sup> Idem, 459b6-8.

<sup>40</sup> “SOC: Assim, no tocante a todas as demais artes, o rétor e a retórica se encontram na mesma condição: a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum

entretanto, interpretando como vantagem e superioridade a característica da Retórica delineada por Sócrates<sup>41</sup>. Podemos, então, interpretar essa parte do diálogo como sendo mais uma evidência de que os personagens debatedores até agora têm suas próprias convicções em relação à Retórica, que se excluem mutuamente.

Já tendo sinalizado que a Retórica é um engodo aos incautos, Sócrates conduz seu *elenchos* para uma encruzilhada da qual Górgias não consiga sair. Sobre a questão do cerne do justo e do injusto, alegados como escopos da Retórica pelo próprio Górgias<sup>42</sup>, que considera que o rétor deva se guiar pela justiça, mas que, se ele se guiar pela ação injusta, não se deve culpar o mestre que o ensinara<sup>43</sup>, Sócrates indaga ao seu interlocutor se a relação do retórico com o justo e o injusto encontra-se a respeito do justo como se encontra a respeito da saúde. Ou seja, ignora o saber da justiça, mas, por meio da persuasão (*πειθώ*), conduz os ignorantes de modo a parecer conhecer, mais que aqueles que, de fato, conhecem<sup>44</sup>. Ou se é necessário que o pretendente a rétor saiba previamente sobre o justo e o injusto, ou sendo Górgias um mestre da Retórica (*ῥητορικῆς διδάσκαλος*), ele possa ensinar-lhe esse cerne<sup>45</sup>. Górgias, por sua vez, assente que acaso não conheça, o aprendiz poderá ter com ele as coisas referentes ao justo e ao injusto. Sócrates, então, encerra seu raciocínio completando que, quer seja previamente, quer por ensinamento, será necessário que o rétor conheça acerca do justo e do injusto<sup>46</sup>.

Como próximo passo, Sócrates utiliza o argumento por analogia entre arte (*τέχνη*) e virtude (*ἀρετή*), comum nos primeiros diálogos de Platão, no qual bastaria saber sobre certa arte para reproduzi-la. Assim, bem como o detentor da arte de carpintaria é o carpinteiro, e o detentor da arte da medicina é o médico, quem detém a justiça é justo. A partir do passo 460c-e Sócrates infere a Górgias, de certa forma ardilosa, que o rétor sendo justo, jamais quererá cometer injustiça, ao passo que o sofista anui. Por fim, fazendo Górgias entrar em contradição, Sócrates o relembra quando o disse que se um rétor utilizar a Retórica injustamente, a culpa deve cair para ele, e não para quem o ensinou. Ora, se quem conhece o justo,

---

mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento” (459b10-459c2).

<sup>41</sup> PLATÃO, *Górgias*, 458c3-5.

<sup>42</sup> *Ibidem*, 454b5-7.

<sup>43</sup> *Ibidem*, 457b.

<sup>44</sup> *Ibidem*, 459d.

<sup>45</sup> *Idem*, 459e.

<sup>46</sup> *Idem*, 460a. MacCoy (Op. Cit, p.99) argumenta que aqui é Sócrates que estabelece a ideia de haver uma ligação “necessária” entre a retórica e o conhecimento da justiça. Até ali, Górgias apresentara a retórica e o conhecimento da justiça como separáveis. Segundo a autora, no máximo, Górgias associara levemente a retórica com a justiça (454b). Concomitantemente, embora possa aduzir que Górgias cometeu um deslize conquanto a ligação necessária estabelecida por Sócrates, ele não demonstra que a posição original de Górgias sobre a natureza da retórica seja incoerente. Dodds (1980), por sua vez, aponta que Górgias não deveria simplesmente ter afirmado que ensina justiça, podendo, assim, escapar do argumento.

quererá ser justo, como pode um rétor cometer injustiça?<sup>47</sup> Entretanto, faz-se mister reconhecer que essa conclusão do *elenchos* socrático vai de encontro ao próprio pensamento de Platão já exposto no *Mênon*<sup>48</sup>, no qual este profere que Górgias jamais professou ser mestre da virtude (διδάσκειν εἶναι ἀρετῆς), e sim prometeu ensinar apenas a técnica dos discursos. Contudo, apesar de os temas em Platão perpassarem por vários diálogos, cada um deles deve ser visto como unilateral e parcial, buscando uma abordagem específica ou um ponto de vista especial para um problema.

O processo encerrado por Sócrates, que deixa Górgias em contradição, abrirá caminho para a entrada repentina de Polo na questão<sup>49</sup>, que acusará de ardilosa a maneira como Sócrates havia conduzido a discussão. Por isto mesmo, passa a colocar-se como defensor da Retórica, retomando e renovando o debate. Com a entrada de Polo, Sócrates reconhece a oportunidade de, por si mesmo, estabelecer o que entende por Retórica. Este fato fica evidente ao nos depararmos com a inversão de papéis conduzida por Sócrates, ao permitir que seu interlocutor saia da condição de inquirido para a condição de inquiridor<sup>50</sup>.

De pronta celeridade, Polo alberga a condição de questionador e, sem demora, pergunta a Sócrates o que é para ele a Retórica. Compreendemos aqui que Sócrates já imaginara qual pergunta Polo lhe dirigiria, uma vez que, desde o começo desta intervenção, Polo mostrava-se afetado e jactante em relação à derrota de Górgias. Por isso, podemos observar o passo 462a1-3, no qual Sócrates adverte sobre a possibilidade de ele ser refutado, como o próprio Górgias o fora. Posto isso, e de forma direta, Sócrates vai afirmar que, segundo seu parecer, a Retórica não é nenhuma arte<sup>51</sup>. De fato, Sócrates coloca a Retórica como certa experiência (Ἐμπειρίαν ἔγωγέτινα)<sup>52</sup>. Araújo observa que, até então, essa definição da Retórica como experiência não seria um contraponto à ideia de Polo, a não ser pelo fato de, efetivamente por esta característica, Sócrates não considerar a Retórica uma arte (τέχνη)<sup>53</sup>. Não obstante, temos aqui uma definição não qualitativa, como aquelas aduzidas por Górgias e Polo, e partiu de Sócrates, que procurará definir os meandros da retórica sofística. Polo, até então ignorando as pretensões de Sócrates, quer ouvir deste o eco de sua própria definição, perguntando que tipo de experiência é a Retórica. Quando Sócrates afirma que é uma experiência de produção de deleite e prazer, Polo novamente entra na perspectiva qualitativa, querendo que seu interlocutor reconheça então, na Retórica, a mais bela das artes. Sócrates se esquiva

<sup>47</sup> Vemos aqui a contradição pela qual passa a personagem Górgias frente ao *elenchos* socrático.

<sup>48</sup> PLATÃO, *Mênon*, 95c.

<sup>49</sup> PLATÃO, *Górgias*, 461b3.

<sup>50</sup> "SOC: E agora, cumpre a parte que te aprouver: pergunta ou responde!" (462b1). Lopes (2011, p. 222. Nota 47) observa que essa inversão de papéis é rara nos primeiros diálogos de Platão.

<sup>51</sup> Ibidem, 462b.

<sup>52</sup> Idem, 462c3.

<sup>53</sup> ARAÚJO, *Op. Cit.* p. 77.



e pede que, para continuar com sua definição do cerne da Retórica, Polo pergunte que tipo de arte lhe é a culinária. Vejamos, então, essa parte da argumentação:

SOC: Pergunta-me agora que arte me parece ser a culinária!  
 POL: Pergunto sim: que arte ela é?  
 SOC: Nenhuma, Polo.  
 POL: Mas o quê, então? Fala!  
 SOC: Falo sim: certa experiência.  
 POL: Qual? Fala!  
 SOC: Falo sim: de produção de certo deleite e prazer, Polo.  
 POL: Portanto, a culinária e a retórica são a mesma coisa?  
 SOC: De forma nenhuma, mas partes da mesma atividade. [...] <sup>54</sup>

Com efeito, Sócrates procura delimitar a Retórica fora do eixo de uma *teknē*, conduzindo sua argumentação para encerrá-la como uma ferramenta de prazer e deleite destituída de conhecimento técnico. O comparativo, nesta parte da Retórica, com a culinária, serve como princípio para que Sócrates estabeleça uma esquematização do que ele vai chamar de técnicas e de suas partes em contrafação, a saber, de adulações ou lisonjas. Contudo, antes de sedimentar sua proposição acerca do aspecto lisonjeiro da Retórica, Sócrates, com certa indulgência, se mostra preocupado em não ser rude por dizer uma verdade que pareça a Górgias um gesto de tripudiar. Entretanto, Górgias se mostra sequioso em dar continuidade e pede que Sócrates não se preocupe<sup>55</sup>. Posto isto, Sócrates sentencia que a Retórica é uma atividade como outras, que longe de ser arte, é apropriada à alma ligada a conjecturas, com capacidade de se relacionar com os demais e que tem como seu cerne a lisonja (κολακείαν)<sup>56</sup>. Sendo assim, o nome dado ao grupo de ocupações empíricas como a Retórica é lisonja, sendo esta delineada pela experiência e pela rotina. No *Filebo*, podemos notar uma definição de não técnicas feita por Sócrates que se aproxima dessa definição de Retórica enquanto lisonja. Quando Protarco, o interlocutor de Sócrates no *Filebo*, procura saber como distinguir os conhecimentos puros – que podemos tomar como verdadeiros – dos impuros – que tomaremos como falsos –, Sócrates diz que, tirando do conhecimento suas técnicas, “o que teria sobrado depois disso seria a conjectura, o exercício dos sentidos pela experiência e por certa rotina, utilizando-se ainda as potências de adivinhação que muitos denominam técnicas cuja eficácia é produzida pelo exercício e pelo trabalho árduo”<sup>57</sup>.

Estabelecido o cerne da Retórica e destituindo-a do altar de uma *teknē*, Sócrates agora vai traçar que tipo de lisonja é a Retórica. De pronto, ao ser perguntado por Polo em que parte da lisonja colocaria a Retórica, Sócrates

<sup>54</sup> PLATÃO, *Górgias*, 462d8-462e3.

<sup>55</sup> Idem, 463a4.

<sup>56</sup> Idem, 463b1.

<sup>57</sup> PLATÃO, *Filebo*, 55d-56a1.

argumenta que ela é um simulacro da política e, como tal, é má e vergonhosa<sup>58</sup>. Entendemos o simulacro como uma contrafação, ou seja, como uma máscara que procura velar parte da realidade, a fim de parecer as coisas serem como elas, de fato, não são. Com tudo isto, apontamos que, de acordo com a perspectiva socrática e, por conseguinte, platônica, a máscara da lisonja não se preocupa com o melhor, mas apenas visa ao mais agradável e, por isto mesmo, engana. Selando esse raciocínio, utilizamos o argumento de Reboul que aduz que a pretensa onipotência da Retórica, tal como se apresentava pelos interlocutores de Sócrates, não passa de impotência. Como uma máscara, apresenta-se para o ignorante como um deleite, sem, de fato, compreender sobre o que oferece<sup>59</sup>. Como Narciso, o simulacro tem desejo de si e, como criança, escolhe sem o atributo do pensar o que lhe é mais apetitoso ao invés do mais salutar.

Brevemente, Górgias retoma o diálogo com Sócrates e fica evidente que a esquematização elaborada por este vai ser delineada a partir da ideia de haver boas compleições, ou seja, artes que visam ao bem-estar, tanto para o corpo quanto para a alma, ao passo que haverá também as aparências, os simulacros daquelas compleições; que antes de versarem sobre o verdadeiro bem, incutem tanto no corpo quanto na alma uma espécie de contrafação, que é nociva<sup>60</sup>.

Sócrates estabelece que as boas artes são as seguintes:

- (1) Para a alma:
  - Justiça e Legislação.
- (2) Para o corpo:
  - Medicina e Ginástica.

Por sua vez, a lisonja, depois de ter se apercebido – não por conhecimento, mas por aproximação – que estas técnicas fazem a cura sempre tendo em vista o melhor, dividiu-se e insinuou-se sobre cada uma das partes correspondentes, fingindo ser uma técnica<sup>61</sup>. Com base nisso, Sócrates determina que as contrafações das artes são as seguintes:

- (1) Para a alma:
  - Retórica e Sofística.
- (2) Para o corpo:
  - Culinária e Cosmética.

Isto posto, Sócrates identifica, assim, as artes e suas contrafações para a alma:

---

<sup>58</sup> PLATÃO, *Górgias*, 463d.

<sup>59</sup> REBOUL, *Introdução à Retórica*, p. 17.

<sup>60</sup> PLATÃO, *Górgias*, 464a

<sup>61</sup> *Ibidem*, 464c.

➤ A arte é a Justiça e a contrafação é a Retórica; a arte é a Legislação e a contrafação é a Sofística.

E assim o faz em relação ao corpo:

➤ A arte é a medicina e sua contrafação é a culinária; a arte é a ginástica e sua contrafação é a cosmética.

Sob a nossa compreensão vemos claramente a distinção estabelecida no diálogo *Górgias* entre arte e *pseudoartes*, que fingem ser. Platão estabelece, com base nesse esquema, sua ideia de *teknhē*, destoando dos seus convivas em Atenas. Assentamos, com isto, que Platão propõe uma noção fortemente restrita de *teknhē*, percebendo a problemática em distinguir entre as atividades que merecem ser vistas como artes legítimas e atividades que podem resultar em prazer, mas não levam nem a um entendimento genuíno, nem a outros aspectos do que de fato é bom<sup>62</sup>. Essa distinção no diálogo, apresenta outro caráter fundamental na obra platônica: o da diferença entre ciência e pura prática empírica. A Retórica, sendo da última, é apenas um fazer rotineiro, que produz adulação e prazer e que não dá conta daquilo ao que se ocupa. De forma objetiva, Sócrates destitui a Retórica de qualquer caráter racional, o que a coloca como prática irracional. Sendo assim, é má e não sapiente por excelência<sup>63</sup>.

Por dar ênfase ao pressuposto irracional da Retórica, Platão aponta que a persuasão precipuamente estabelecida pela Retórica vem destituída de benesses, pois visa à lisonja. O poder persuasivo da Retórica não vem, com isto, como um saber, mas sim pelo hábito, pela experiência de incutir nos incautos a lisonja e o comprazimento. A Retórica, então, está para Platão reduzida ao domínio de uma experiência irracional, detentora apenas da lisonja (*κολακείων*).

Destarte, o raciocínio acima nos faz engendrar na perspectiva de que, para Platão, se faz mister delimitar as fronteiras das artes que podem servir ao conhecimento e às melhores coisas, distanciando daquelas que servem apenas à lisonja. Mostrando a Retórica albergada pelos sofistas apenas como simulacro e seu poder de persuasão como nocivo, podemos assim, na abordagem platônica,

<sup>62</sup> De acordo com Moravcsik (2006, p.27), no *Górgias*, Platão extrai de seus interlocutores cinco condições que seriam necessárias para algo ser uma *teknhē*. Vejamos quais são:

1. Deve ser um poder e atividade para produzir ou adquirir algo e, por meio da aquisição, transformar um agente de alguma maneira.
2. Deve ser ensinável (e, portanto, aprendível).
3. Deve ser “acerca de algo” (ou seja, referir-se a constituintes genuínos da realidade).
4. O entendimento genuíno dos objetos apropriados deve estar na base da atividade; isso costuma se manifestar quando se dá uma explicação dos objetos.
5. A atividade ou seus objetos – ou ambos – devem ser bons ou levar a algo que seja bom.

<sup>63</sup> “[...] Não afirmo que ela é arte, mas experiência, porque não possui nenhuma compreensão racional da natureza daquilo a que se aplica e daquilo que aplica, e, conseqüentemente, não tem nada a dizer sobre a causa de cada um deles. Eu não denomino arte algo que seja irracional, mas se tiveres algum ponto a contestar, desejo colocar à prova o argumento”. 465e.

sedimentar que ela não se configura uma arte. Ao menos, claro, diante dos pressupostos estabelecidos pelo sempre profícuo e tenaz gênio platônico.

## Referências

- ARAÚJO, C. *Da Arte: uma leitura do Górgias de Platão*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2008.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução e notas de Edson Bini. 2 ed. São Paulo: EDIPRO, 2012.
- CASERTANO, G. *Os paradigmas da verdade em Platão*. Trad. de Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2010.
- DINUCCI, A. L. *Górgias 448c- 460b: Sócrates estabelecendo as fundações da crítica à retórica através de sua concepção de technê*. In: O que nos faz pensar, n. 28, p. 215-231, dez. 2010.
- DIÔGENES LAËRTIOS. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Trad. do grego, introdução e notas de Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Editora UNB, 2008.
- DODDS, E. R. *Gorgias*. Oxford: Clarendon University Press, 1980.
- IRWIN, T. *Plato's Gorgias*. Oxford: Clarendon University Press, 1979.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. de Arthur M. Parreira. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- MACCOY, M. *Platão e a retórica de filósofos e sofistas*. Trad. Livia Oushiro. São Paulo: MADRAS, 2010.
- McKIRAHAN, R. D. *A filosofia de Sócrates: uma introdução com trechos e comentários*. Trad. de Eduardo Wolf Pereira. São Paulo: Paulus, 2013.
- MORAVCSIK, J. *Platão e platonismo: aparência e realidade na ontologia, na epistemologia e na ética*. Trad. Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.
- PLATÃO. *Mênon*. Trad. de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Górgias*. Trad. Notas e Int. de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Filebo*. Trad. de Fernando Muniz. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2012.
- PLEBE, A. *Breve história da retórica antiga*. Trad. e notas de Gilda Naécia Maciel de Barros. São Paulo: EPU: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.
- REBOUL, O. *Introdução à retórica*. Trad. de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Submissão: 19. 01. 2018 / Aceite: 30. 04. 2018.

## Uma apreciação dos *Ensaio sobre a Pintura* de Diderot

### An appreciation of Diderot's *Essays on Painting*

LUCIANO DA SILVA FAÇANHA<sup>1</sup>

MÁRIO BERTONY RIBEIRO COSTA<sup>2</sup>

**Resumo:** Apresentar o filósofo Denis Diderot como o criador da disciplina Crítica de Arte em pleno século XVIII. As apreciações de Diderot se encontram em pleno desenvolvimento, mesmo que apenas de forma incipiente se verifique as características de uma crítica mais formal. A forma literária é um dos grandes achados do filósofo. Se as obras artísticas sempre foram objeto de juízos de valor, a justificação dessa nova função, a do crítico, corresponde a uma necessidade de reconhecer seu caráter, dentre outros, de mediador entre artistas e fruidores. Destarte, não há em Diderot, em seus Ensaio sobre a pintura, qualquer constrangimento acerca da possibilidade ou não de dissertar acerca das obras de seus contemporâneos ou suas credenciais para tal empreitada.

**Palavras-chave:** Arte. Pintura. Crítica. Diderot.

**Abstract:** Present the philosopher Denis Diderot as the creator of the subject art criticism in the middle of the 18th century. The assessments of Diderot are in full development, even if only so incipient that the features of a more formal review. The literary form is one of the great finds of the philosopher. If the artistic works have always been object of value judgments, the justification of this new function, the critic, corresponds to a need to recognize your character, among others, of mediator between artists and spectators. Thus, there is no in Diderot, in his essays on painting, any embarrassment about the possibility or not to speak about the works of his contemporaries or their credentials for such an endeavor.

**Keywords:** Art. Painting. Critical. Diderot.

## Introdução

---

<sup>1</sup> Pós-Doutorado em Filosofia, estética do Século XVIII - PUC/SP. Doutor e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Bacharel em Direito pela Universidade Cidade de São Paulo e licenciado em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão. Atua na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), como professor Adjunto no Departamento de Filosofia (DEFIL); Coordenador do Programa de Pós-graduação em Cultura e Sociedade - Mestrado Interdisciplinar (PPGCult); Professor nos Mestrados em Cultura e Sociedade e Mestrado Profissional em Filosofia da UFMA - PROF-Filo/UFMA. Foi coordenador do DINTER em Filosofia USP/UFMA; Coordena o NEPI Núcleo de Estudos do Pensamento Iluminista; é líder do Grupo de Estudo e Pesquisa Interdisciplinar Jean-Jacques Rousseau UFMA (GEPI Rousseau UFMA), registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. Integrante do Núcleo de sustentação do GT Rousseau e o Iluminismo da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase no Pensamento do Século XVIII, atuando principalmente nos temas relacionados à estética do século XVIII, História da Filosofia Moderna, Iluminismo, problemas da linguagem na filosofia, História, Filosofia e Literatura, Belas-Letras e Belas-Artes. Se dedica aos estudos dos filósofos Jean-Jacques Rousseau, Diderot, Voltaire e Montesquieu e a teoria crítica literária contemporânea de Maurice Blanchot e Roland Barthes referentes aos estudos estéticos do XVIII. E-mail: lucianosfacanha@hotmail.com.

<sup>2</sup> Graduando em Filosofia pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA. Bolsista de Iniciação científica do PIBIC/UFMA. Estudos em Fenomenologia, Existencialismo, Literatura argentina, estudos de gênero. E-mail: mario.bertony@hotmail.com.

A filosofia permeia todos os escritos de Diderot. Na evidência tanto da riqueza de seus textos quanto da diversidade dos gêneros que praticou, estudiosos costumam definir essa postura através de metáforas ou qualificações do tipo “filósofo dos paradoxos”, “cheio de máscaras” etc. Concluído em 1766 e publicado somente em 1795, postumamente, *Os Ensaio sobre a Pintura* de Diderot, é um exemplo a mais de como este autor criativo conseguiu ser inovador em áreas tão heterogêneas. Os *Ensaio*, que são, de certo modo, um arranjo mais maduro de sua experiência como crítico das exposições realizadas nos “Salões”, são a expressão em forma de Tratado de seu próprio julgamento estético. Ligadas às academias de belas artes, os Salões eram grandes exposições que, em seu auge, tendo o filósofo como contemporâneo, tinham um enorme apelo popular. As circunstâncias em que foi escrito os *Ensaio*, perante o recente impedimento da publicação da *Encyclopédie*, o projeto grandioso do qual o filósofo era editor, e a terrível recepção de sua peça teatral *O pai de família*, apenas incidentalmente podem ser utilizados como tentativa de explicação acerca da escolha de Diderot por uma disciplina nova, em sua época, como a crítica de arte (MATTOS, 2004, p. 191). A crítica de arte, por sua vez, não era ainda a disciplina qualificada e autônoma que na cultura moderna se apresenta em plena maturidade. “[...] a partir do século XVIII e da época do iluminismo que a literatura sobre a arte tomou a forma de disciplina crítica, desenvolvendo-se a diversos níveis: filosófico, literário, historiográfico, informativo, jornalístico, polêmico” (ARGAN, 1988, p. 127).

30

### **Pintura e arte**

Sendo assim, não seria injusto para ambos, para disciplina ou filósofo, pensar em Diderot como um dos precursores da crítica de arte, definindo deste modo seu cânone, por um viés que lhe é próprio, tendo como fim a interpretação e avaliação das obras artísticas. Mas teria alternativa o Filósofo senão abordar da maneira mais digna o assunto a qual discorre? As apreciações de Diderot encontram-se em pleno desenvolvimento, pois mesmo que apenas de forma incipiente se verifique as características de uma crítica mais formal, rica em “terminologias apropriadas”, a seriedade de seus juízos, tanto como a crítica definida de maneira simples pelo *Dicionário de Língua Portuguesa Contemporânea*, o identifica ao papel que “consiste em julgar, apreciar ou dar opiniões sobre o valor de trabalhos intelectuais ou artísticos” (2001, p. 1029). Função que ele enuncia com a prosa que lhe é característica:

Após descrever e julgar de quatrocentos a quinhentos quadros, terminemos por produzir os nossos títulos; devemos essa satisfação aos artistas que maltratamos, devemo-la às pessoas a quem essas folhas estão destinadas; expor francamente os motivos da confiança que se pode ter em nossos juízos talvez seja um meio de suavizar a crítica severa que fizemos de várias produções. Para este efeito ousaremos dar um pequeno Tratado de pintura e falar a nossa

maneira e segundo a medida dos nossos conhecimentos do desenho, da cor, da maneira, do claro-escuro, da expressão e da composição. (DIDEROT apud MATTOS, 2001, p. 192).

A literatura permeia todos os gêneros de Diderot. A exposição, sem qualquer afetação ou adornos, de suas opiniões acerca da arte, extrairia delas muito da força das análises em que na sua prosa lhe é consubstancial. A forma literária é um dos grandes achados do filósofo. Se as obras artísticas sempre foram objeto de juízos de valor, a justificação dessa nova função, a do crítico, corresponde a uma necessidade de reconhecer seu caráter, dentre outros, de mediador entre artistas e fruidores. Mas não há em Diderot qualquer constrangimento acerca da possibilidade ou não de dissertar acerca das obras de seus contemporâneos ou suas credenciais para tal empreitada. Tanto que a forma que escolhe escrever seu Tratado é apenas suposta, pois a liberdade que instituiu em seus ensaios (ou cartas?) nunca demonstram a resignação envergonhada acusada em gêneros igualmente novos em sua época, como o romance (ROBERT, 2007, p. 12). “Apenas vós, meu amigo, lerás estes escritos; assim, posso escrever tudo o que desejar” (DIDEROT, 1993, p. 35).

Diderot inicia seu *Ensaio sobre a pintura* com frase tão categórica que sua importância para com o problema fundamental da obra se justifica: “A natureza não faz nada de incorreto” (1993, p. 31), diz ele. Há, dentre outras coisas, a constatação de que nada é por acaso na natureza, isto é, tudo que ela faz, “toda forma, bela ou feia, tem sua causa”, impedindo a possibilidade de tomar algo como sendo relativo ou “incorreto” quando este algo foi feito pela natureza. Este deverá ser inicialmente o parâmetro em que as “ideias bizarras sobre o desenho” de Diderot se baseiam, tendo como mote as relações entre arte e natureza.

Logo no início do primeiro ensaio, Diderot apresenta sua ideia de natureza, esta que nunca erra, como modelo para a criação artística. No entanto, devido às limitações inerentes ao homem e, neste caso, ao artista, como lhe está vedado a apreensão completa das causas e os efeitos, a relação entre ambas as partes se torna ambígua, entre o que está aí, na natureza, e o que o homem julga como belo ou feio. Esta constatação e esse problema é o que levará o filósofo a se contrapor aos métodos de ensino das academias e apresentar a natureza como modelo para a arte. A limitação natural em relação as leis da causalidade tornou imperioso a criação de métodos variados para suprir essa falta. Se essas leis “fossem evidentes, diz o filósofo, nada teríamos de melhor fazer do que representar os seres tal como são” (p. 32). Neste ponto ele supõe certa relatividade do belo artístico que a torna ora reprovável, quando o artista, iludido pela percepção daquilo que mesmo desproporcional não se lhe apresenta feio, tenta emular o efeito apenas permitido a natureza, e ora fértil, quando pautado por esta mesma natureza, segue regras próprias inspiradas nela.

Um nariz torto, na natureza, de modo algum nos choca, pois tudo se ajusta; essas deformidades são produzidas por pequenas alterações adjacentes que as provocam e justificam. Entortai o nariz de Antinoos, deixando o resto tal como está, e este nariz ficará mal. Por que? É que Antinoos não terá um nariz torto, mas quebrado. (DIDEROT, 1993, p. 32-33).

Mas mesmo essas formas, ditas regras de convenção, não podem escapar da “tirania da natureza”, pois mesmo elas, supostamente seguras na confiança de estarem seguindo um caminho imutável de medida e proporção, estão sujeitas as agruras do corpo e a “condição social”, que moldam os seres vivos desde o nascimento, separando em intervalos de tempo, ou seja, entre início, meio e fim de uma vida, os momentos mais adequados ou não para serem expressos pelo artista. Não existe nem pode existir um ser, seja este um homem, que surja no auge de sua vida, seja a idade que for, entre a infância e a velhice, que não esteja sujeito a esses reveses. Na impossibilidade de “encontrar a figura de um homem de vinte e cinco anos, nascido subitamente do barro e que ainda nada fizera”, o que resta para o artista é representar considerando esses desgastes como a evidência de uma vida e se limitando, em sua arte, a conquistar um tanto de “pureza”, “precisão”, rigorosidade do traço etc, tão somente na representação deste homem entre os extremos da idade.

Assim, da importância necessária devida a idade, a função, as formas e ao que lhe são relativos, como os órgãos etc, é posto o valor do estudo anatômico. Mas este, por sua vez, não é considerado bom em sua totalidade. As restrições que Diderot lhe supõe está em que mesmo o estudo por modelos não sendo de todo mal, a originalidade da arte se baseia na observação direta da natureza:

O estudo do manequim anatômico tem, indubitavelmente, suas vantagens; mas não é o caso de se temer que este permaneça eternamente na imaginação; que o artista se torne obcecado pela vaidade de mostrar-se instruído, que seu olhar corrompido não consiga mais deter-se na superfície; que a despeito da pele e da gordura, ele entreveja seu músculo, sua proveniência, seu ligamento e sua inserção; que acentue tudo com demasiada veemência; que seja duro e ressequido e que eu reencontre até mesmo nas figuras de mulheres? Uma vez que deve mostrar-se apenas o exterior, preferiria que me acostumassem a vê-lo corretamente e que me acostumassem a vê-lo corretamente e me dispensassem de um conhecimento traiçoeiro que devo esquecer [...] Estuda-se o manequim anatômico, diz-se, apenas para aprender a olhar a natureza; mas a experiência mostra que depois desse estudo torna-se muito difícil vê-la como ela é. (DIDEROT, 1993, p. 35).

O ensino tradicional, encarnado no estudo propagado pelas Academias, é desaconselhado pelo filósofo, que o identifica como a apreensão da maneira no desenho e na cor, considerado negativo pelo embotamento causado ao artista que se



basearia em exemplos que não estão de acordo com a realidade. Podendo esta somente ser encontrada fora da escola, na busca do modelo cotidiano que está no mundo, em variadas figuras, no homem que é rico ou está passando fome, gozando de boa saúde ou não, na mesquinhez, na piedade, no sofrimento, no cansaço, no pensamento, etc, eis a verdade do modelo que difere do modelo da Academia, que de certo modo encena a forma e as adversidades pelas quais não passou, e que limitará o aluno à maneira, a “parte do objeto”, à falsidade, ao invés de “fazê-lo observar os acidentes que as funções cotidianas, o modo de vida, a condição social e a idade introduziram nas formas” (DIDEROT, 1993, p. 39). Além da introdução da maneira como limitação, o autor também introduz primariamente a ideia do gênio, cuja “inspiração, a sensibilidade e o instinto refinado” se depuram dele mesmo e que precisa ser protegido das medidas que a escola, da maneira como é dirigida, tende apenas a inibir.

Esse processo é mais evidente em sua relação com a cor, onde o gênio exerce aquilo que para Diderot é um dom natural. O argumento decanta sua sutileza da contradição em que a cor, “que dá vida aos seres”, é tão facilmente percebida em sua beleza quanto é difícil, no desenho, “que dá forma aos seres”, o reconhecimento do mal feito. Mas “apenas os mestres na arte sabem julgar o desenho; qualquer um pode fazê-lo quanto a cor” (DIDEROT, 1993, p. 45). É que não há método para o colorista senão padecer sua sensibilidade, se isso fosse uma escolha, tanto que para o filósofo, a única alternativa para falar da cor e seu modo de usar é descrevendo como se comportaria um gênio. Nada seria menos infrutífero que tentar explicar isso didaticamente. Melhor seria um parodiar o autor, isto é, nesses quesitos, fazer entender qual o caminho usado pelo artista quanto a cor implicaria uma descrição tão apaixonada quanto a feita pelo filósofo, pois aquele que possui uma “viva sensibilidade para a cor” transcende, em seu fazer, qualquer poética ou arranjo daquilo que deveria seguir.

Um dos poucos traços da argumentação de Diderot referente ao fazer artístico em que ele se furta da crítica ao que chama de maneirismo acadêmico ou protocolo, como regras consagradas pelo artista, que por um lado o engessa e por outro distancia sua arte da natureza aparece em sua complacência a esse estudo que, mesmo estando relativo a regra ou método, ele não reprova: o aprendizado da perspectiva. A perspectiva é o caminho pelo qual o artista compreenderá o claro-escuro.

O claro-escuro é a correta distribuição das sombras e da luz. Problemas simples e fácil, quando há apenas um objeto simétrico ou um ponto luminoso, mas cuja dificuldade aumenta proporcionalmente à variação de formas do objeto, à extensão da cena, ao número de seus seres, à multiplicidade de fontes de luz e a diversidade dos brilhos. Ah, meu amigo, quantas sombras e luzes falsas em uma composição de certa complexidade, quantos abusos,

em quantos detalhes a verdade sacrificada ao efeito! (DIDEROT, 1993, p. 59).

Esta complacência apontada deverá, porém, estar ligada tanto mais a complexidade deste artifício na pintura do que da rara insegurança alegada pelo filósofo, baseado no que ele afirma ter podido entender sobre o assunto, tanto que delega ao tema do claro-escuro não apenas seu determinado capítulo como um acréscimo a título de “continuação” que serve como outro tópico. Aqui onde a mudança exerce sua autoridade, onde não há “uniformidade de luz”, onde a realidade se baseia nas divergências de “sombras fortes, de sombras menos fortes, de partes obscuras, iluminadas, mal iluminadas, absolutamente resplandecentes”, Diderot aconselha o estudo cadente da perspectiva.

Pintores, dedikai algum tempo ao estudo da perspectiva; sereis bem recompensados pela facilidade e segurança que através dela obtereis na pratica de vossa arte. Por um momento, meditai sobre ela e compreendeis que o corpo de um profeta envolto em toda a sua volumosa roupagem, tanto sua densa barba como seus cabelos eriçados sobre sua frente e esse pano pitoresco que dá à sua cabeça um dom divino estão submetidos, em cada um de seus pontos, aos mesmos princípios do poliedro. Por fim, um não vos colocará em mais dificuldades do que o outro. Quanto mais multiplicardes o número ideal de vossos planos, mais exatos e verdadeiros sereis, e não receeis ser frios em virtude de um artifício a mais ou a menos acrescentado a vossa técnica (DIDEROT, 1993, p. 65).

Existe uma “finalidade nas artes”, pela qual toda criação deverá se orientar, sendo esta preservar e valorizar seu sentido moral; este é um viés importante das argumentações que atravessará todo o quinto capítulo de *Ensaio sobre a Pintura*, onde Diderot analisa a questão da composição. Refere-se “artes” devido a abrangência de suas ideias, que não se restringem apenas as artes plásticas; mas já sua crítica ao academicismo englobava artes tão heterogêneas como a música, o teatro etc. Aqui a crítica é subliminar de uma vindicação daquilo a que se deve representar, para a finalidade de tal ou qual reação. A arte deverá ser sutil e perspícua. No pintor, tal exigência se torna imperativa, pois na omissão apropriada do excesso de imagens e na exposição do instante ela se torna “una, evidente, simples e coordenada”, preservando a variedade mais grata da imitação direta da natureza.

Nossa perspicácia é limitada. Nossa capacidade de concentração somente se mantém durante certo tempo. Quando se faz um poema, um quadro, uma comédia, uma história, um romance, uma tragédia, uma obra destinada ao povo, não se devem imitar os autores de tratados de educação. De duas mil crianças, apenas duas poder-se-iam educar segundo seus princípios. Se tivessem pensado nisso, compreenderiam que uma águia não constitui o modelo comum de uma instituição geral. Uma composição que se pretende

exibir a uma multidão de expectadores de toda espécie será inadequada se não pode ser compreendida por um homem de mero bom senso. (DIDEROT, 1993, p. 105).

“A composição pode ser pitoresca ou expressiva”. Assim Diderot apresenta outra importante questão referente a composição, que inclui, perante juízos de valor, todas as características que o compõem (cor, luz, etc.), em conjunto, no que lhe é significativo. O prazer dos “órgãos”, isto é, que agradam aos olhos, é alcançado com mais facilidade e é como que a medida pela qual se reconhece a composição pitoresca ou pintura de gênero, mas não restrito somente a ela. Enquanto na composição expressiva ou pintura histórica há, certamente, um objetivo mais moral e pedagógico, dirigida a alma do espectador. Mas essa relação não é estanque, podendo a composição expressiva ser, ao mesmo tempo, pitoresca, ao “imolar” seu conteúdo. Nada é inconteste em Diderot em se tratando do tema. O que é preciso é que haja expressão apaixonada e ordenação; que haja no quadro algo que nos “obsede” e nos “persiga”, no sentido forte da comoção, da sensação. O cotidiano é o principal objeto do pintor de gênero; seu estilo é comedido, realista, rico em cenas rotineiras que o artista encontra sem dificuldades diante de si, como homens, mulheres, paisagens.

O pintor de gênero tem sempre sua cena diante de seus olhos; o pintor de história, ou nunca a viu ou apenas por um instante. E, de resto, um é pura e simplesmente imitador, copista de uma natureza comum; o outro é, por assim dizer, o criador de uma natureza ideal e poética. Ele caminha sobre uma linha difícil de ser mantida. De um lado desta linha, ele cai na banalidade; e do outro, no exagero. (DIDEROT, 1993, p. 117).

Diderot conjectura uma possível querela entre pintores históricos e pintores de gênero. Coincidentemente, e apenas de maneira subliminar, como feito pelo autor, pode-se associar esta questão a sua disputa pessoal em torno de seu projeto de educação, neste caso, através dos espetáculos teatrais, que ensinariam os homens a exaltar a virtude e a desaprovar do vício. No suposto desentendimento entre pintores históricos e pintores de gênero, estes são considerados “[...] espíritos estreitos, vazios de ideia, de poesia, de grandiosidade, de nobreza, de gênio, [...] são homens dedicados a assuntos triviais, a pequenas cenas domésticas apanhadas nas esquinas” (DIDEROT, 1993, p. 120). Enquanto o pintor de gênero condena no pintor histórico sua imaginação demasiada “romanesca”, sua falta de verossimilhança e de verdade, onde o exagero e seu distanciamento da natureza são características da mentira. “Como bem podeis ver, meu amigo, é a querela entre a poesia e a prosa, entre a história e o poema épico, entre a tragédia heroica e a tragédia burguesa, entre a tragédia burguesa e a comédia ligeira” (DIDEROT, 1993, p. 122).

Acontece que para a cena francesa contemporânea ao filósofo, dominada pela tragédia e comédia clássicas, e sobrecarregada igualmente de regras e convenções,

era duvidosa a capacidade, nesses moldes, de possibilitar qualquer educação. E a alternativa encontrada por Diderot para dotar essa nova dramaturgia de princípios que lhe permitissem o acesso a um potencial pedagógico é similar ao exposto nos *Ensaio sobre a pintura*, isto é, pelo reconhecimento da verdade na natureza, resgatando a “energia da linguagem, a energia da natureza de que a linguagem é portadora”, e pela salvaguarda do novo teatro libertando a “cena” das regras e conveniências clássicas (MATTOS, 2009, p. 12). No caso das pinturas não há hierarquias relativas ao valor de cada uma, senão o esclarecimento das limitações expostas pelos dois queixosos que não se tornam menos que exemplos das dificuldades do fazer de cada um.

[...] a pintura de gênero apresenta quase todas as dificuldades da pintura histórica, que ela exige o mesmo tanto de talento, da imaginação, até mesmo de poesia, igual conhecimento do desenho, da perspectiva, da cor, das sombras, da luz, dos caracteres, das paixões, das expressões, dos drapejados, da composição; uma imitação mais fiel da natureza, uma grande atenção aos detalhes; e que, mostrando-nos as coisas mais conhecidas e mais familiares, seus juizes são mais numerosos e de superior qualidade. (DIDEROT, 1993, p. 122).

## Referências

ARGAN, G. C. *Arte e crítica de arte*. Lisboa: Estampa, 1988.

DIDEROT, D. *Ensaio sobre a pintura*. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papyrus, 1993.

MATTOS, F. de. “A querela do teatro no século XVIII: Voltaire, Diderot, Rousseau”. In: *O que nos faz pensar*, [S.l.], v. 18, n. 25, p. 7-22, aug. 2009. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/271>>. Acesso em: 28 de junho de 2017.

MATTOS, F. de. *A cadeia secreta: Diderot e o romance filosófico*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

\_\_\_\_\_. *O filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na Ilustração*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

ROBERT, M. *Romance das origens, origens do romance*. Tradução de André Telles. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

Submissão: 11. 02. 2018 / Aceite: 30. 03. 2018.

## A “forma-linguagem” utilizada por Karl R. Popper

### The “language-form” used by Karl R. Popper

VINÍCIUS REIS DE SIQUEIRA<sup>1</sup>

ANTÔNIO CARLOS PERSEGUEIRO<sup>2</sup>

**Resumo:** Karl Raimund Popper tratou de vários tópicos em sua vida acadêmica, sendo um deles a linguagem. A pretensão de tal autor durante suas várias investigações filosóficas foram desenvolvidas com o intuito de que o conhecimento produzido pelo mesmo convergissem em sua Cosmologia, a qual estaria relacionado a sua filosofia da ciência. O objetivo do presente trabalho é observar e relacionar a linguagem utilizada por Popper, e sua filosofia. Pode ser hipotetizado que a linguagem não expressa tudo porque não temos acesso a tudo, e nossa linguagem expressa quem nós somos – seres incompletos. A ciência pode ser considerada enquanto a escolha de Popper pelo empenho científico como o meio mais eficaz para a construção de um conhecimento (e consequentemente um mundo) que não é baseado em características deficientes e/ou não confiáveis do homem, como arbitrarismo ou dogmatismo.

**Palavras-chave:** Popper. Filosofia. Linguagem.

**Abstract:** Karl Raimund Popper dealt with various topics in his academic life, in which one of such topics was language. The pretention of this author during his various philosophical investigations was developed with the intention that the knowledge produced by the same converged in his Cosmology, which would be related to his philosophy of science. The objective of this work is to observe and relate the language used by Popper, and his philosophy. It can be hypothesized that language does not express everything because we do not have access to everything, and our language expresses who we are - incomplete beings. Science can be considered as Popper's choice for scientific endeavor as the most effective means of constructing a knowledge (and consequently a world) which are not based on deficient and/or unreliable characteristics of man, such as arbitratism or dogmatism.

**Keywords:** Popper. Philosophy. Language.

## Introdução

Este trabalho busca observar a forma (a linguagem) que Karl Raimund Popper se expressa em sua comunicação junto à comunidade científica e filosófica, e sua relação com sua própria filosofia.

Deve ser notado que apesar de a linguagem não ter sido o foco de sua filosofia da ciência, sua epistemologia ou mesmo a filosofia política de Karl Popper, tal autor

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia Moderna e Contemporânea na Linha Metafísica e Conhecimento pela UNIOESTE - Toledo/PR. E-mail: sssneza@gmail.com.

<sup>2</sup> Docente da Universidade Estadual do Centro-Oeste, UNICENTRO, Brasil. Licenciado em Filosofia (UNICENTRO, 2003-2006) e História (Centro Universitário Claretiano, 2017/andamento). Especialista em Filosofia e Sociologia (UNICENTRO, 2007). Mestre em Filosofia Moderna e Contemporânea (UNIOESTE, 2012-2014). E-mail: prof.antoniusscarlus@gmail.com.

não desconsiderou a importância da linguagem na produção e debate do conhecimento humano, e como tal será discutido, de forma sucinta, no decorrer deste trabalho as contribuições de Popper sobre o tema da linguagem.

Popper, no entanto, não esquematizou linearmente ou tratou do tema da linguagem em algum texto ou livro específico, podendo-se estudar tal tema somente ao investigar vários trabalhos de tal autor em que este menciona ou trata deste assunto, como por exemplo, em seu artigo “O Conhecimento e o Problema Corporeamente” (1982), entre outros.

Destaca-se a importância do presente estudo, ao considerar que, ao se buscar compreender a teoria do conhecimento de um determinado autor, invariavelmente se questiona a relação entre o conhecimento produzido e o sujeito conhecedor, recaindo-se inevitavelmente na questão da linguagem, pois é primordialmente através desta que o mundo é apreendido, representado e compartilhado na produção humana do conhecimento. Este estudo busca observar as nuances entre o conhecimento produzido por Popper, e sua relação com a forma que tal autor expressa sua filosofia.

A fim de alcançar o objetivo estabelecido acima, primeiramente será apresentado a concepção do que é linguagem para Popper; e em seguida será oferecido uma breve análise (através do trabalho de falseabilidade da ciência) da relação entre o conhecimento produzido por Popper e a forma de expressão de tal conhecimento por tal autor.

38

### **A questão da linguagem para Popper**

Deve-se salientar que para Popper, todo o conhecimento desenvolvido por um cientista (ele mesmo incluso) tem um papel integrativo ao formular sua Cosmologia, isto é, uma proposta coerente de teorias que formam uma visão de mundo ordenada e abrangente (POPPER, 1972).

Popper descreve a realidade enquanto multifacetada e multirelacional, tendo esta três faces ou mundos como o mesmo denominou. O “mundo 1” é o mundo físico, constituído pelo que o autor definiu, de forma que pode até ser considerada jocosa, enquanto aquilo que pode ser chutável e pode em princípio chutar de volta (Popper, 1982, p. 116). O “mundo 2” é aquele composto por eventos mentais, que não podem ser observados diretamente, todavia são passíveis de serem observados por seus efeitos através da produção científica de teorias e teses (resolvidos ou não), o qual o autor denominou de “mundo 3”.

Entre os três mundos descritos por Popper, o mundo 3 teria um papel mais importante, na concepção do autor, pois é através deste que é possível alcançar um conhecimento objetivo (passível de ser *falseado* e *testado*), considerando tal empreendimento como “o ápice evolutivo da inteligência e do próprio

conhecimento” (Popper, 2002, p. 18). Sendo importante ser notado que o mundo 3 se apresenta através da linguagem, na produção textual (livros, artigos, etc.) ou até verbal (debates científicos, entre outros).

Dado o predomínio epistemológico subjetivo ao se tratar da linguagem (como por exemplo o círculo de Viena como Persegueiro, 2012 muito bem tratou), o autor austríaco coloca sua posição de reconhecer a importância da produção subjetiva do conhecimento (conhecimento produzido pelo mundo 2 por intermédio com o mundo 1), todavia coloca sua posição de que o mundo 3 é um mundo independente e ontologicamente distinto do mundo 2 e 1, idealmente regido (o mundo 3) pela crítica racional e a objetividade (Popper, 1975).

O conhecimento objetivo, do qual o mundo 3 é construído, é manifestado pela linguagem (em teorias publicadas em livros, revistas etc.), em um processo idealmente acumulativo e dependente do homem que o constrói, que está inevitavelmente inserido dentro de uma dimensão cultural e histórica, todavia tal conhecimento deve prevalecer frente aos elementos subjetivos da atividade humana, como valores pessoais, econômicos, religiosos, etc., privilegiando a conformidade do conhecimento com o modo como as coisas são no mundo<sup>3</sup>.

Popper estabelece o mundo 3 como aquele composto por objetos materiais de produção humana enquanto independentes ao argumentar que o conhecimento objetivo se mantém por si próprio através das relações lógicas que os “enunciados científicos” mantêm uns com os outros enquanto compatíveis ou incompatíveis com determinadas teorias cosmológicas (POPPER, 1977).

De acordo com Popper, o mundo 3 emerge do contato do mundo 2 (dotado de subjetividade) com o mundo 1, mas ainda assim, através do esforço à objetividade centralizado na busca pela razão, o autor considera a possibilidade de ultrapassar os vícios do subjetivismo, alcançado o que pode ser interpretado como uma esfera mais “elevada” do pensamento humano – o conhecimento objetivo.

Constata-se que o conhecimento objetivo possui uma existência objetiva, independente e real, todavia tal existência se deve a partir da “comunicação” que a comunidade científica estabelece entre seus membros - que são os produtos do mundo 3 (artigos, revistas, livros, etc.).

Popper estabelece que os três mundos do qual discorre tem uma relação integral, e o papel da linguagem em tal interação é incontornável, pois é através da linguagem que os elementos e vivência dos três mundos serão conectados (Persegueiro, 2014).

---

<sup>3</sup> Para Popper, a verdade é uma ideia reguladora que serve como uma bússola para que se possa encontrar e se afastar do erro, considerando que a verdade científica muda constantemente através do refinamento do conhecimento objetivo, como constatado por Kuhn (DEAGON, 2013).

Ao tratar do nexos entre objetos físicos, eventos mentais e o conhecimento científico coloca que através do mundo 3 é possível modificar o mundo 1 e 2, visto que o mundo 3 pode vir a se cristalizar através da tecnologia, tratando então a linguagem enquanto meio para os três mundos interagirem e se complementarem (Popper, 2002).

Para Popper (1974, p. 192):

O ponto decisivo é, ao que julgo, o de podermos colocar à nossa frente pensamentos objetivos – isto é, teorias – de maneira tal que tenhamos como criticá-los e discuti-los. Para tanto, impõe-se que lhe demos uma forma especialmente linguística mais ou menos permanente.

A preocupação de Popper referente a linguagem se volta em vários momentos contra o subjetivismo, o essencialismo e o dogmatismo, aspectos ligados ao cotidiano e vida prática de indivíduos e grupos. O propósito de Popper, “ao manusear *A lógica da pesquisa científica* (sobretudo o prefácio de 1959), *Conhecimento objetivo* e *O conhecimento e o problema corpo-mente*, percebe-se que há o esforço em ampliar o que se sabe (ou se julga saber) sobre o mundo” (PERSEGUEIRO, 2014, p. 46).

Popper se posiciona claramente contra a tentativa de fazer uma filosofia da linguagem quando fala que (1975, p. 81) “não tenho o mínimo interesse por definições ou pela análise linguística de palavras e conceitos.”<sup>4</sup> Todavia, no propósito de tentar alcançar teorias mais refinadas, e passíveis de confrontação e atualização, Popper tratou do assunto referente aos “enunciados” com o intuito de considerar uma linguagem mais apurada a fim de se alcançar um conhecimento mais objetivo (POPPER, 1975).

Ao tratar a linguagem, Popper descreve enquanto num nível inferior as funções autoexpressão e de sinalização, ambas comuns aos homens e animais, conceptualizando a primeira referente a comunicação através de gestos faciais e/ou movimentos corporais; a segunda se refere a mostrar e responder dependendo da emissão de comportamentos de outro organismo (POPPER, 1975).

Em um nível mais superior, Popper trata das funções descritiva e argumentativa da linguagem humana. Da [...] função descritiva da linguagem humana, emerge a ideia reguladora de verdade, isto é, de uma descrição que se ajusta aos fatos” (POPPER, 1975, p. 121). A função argumentativa, se conecta a função descritiva, e pode ser definida por Popper como argumentos acerca de descrições

---

<sup>4</sup> Popper faz esta colocação talvez como uma crítica a Carnap que defende a definição, pois considera que este último autor não vê que através de definições só são resolvidos problemas verbais (POPPER, 1987b, p. 35). Popper também se posiciona colocando que “Não acredito em definições, e nem que elas aumentem a exatidão; e detesto termos pretensiosos e a pseudo-exatidão que lhes e correspondente” (POPPER, 1983, p. 41).



e/ou pontos de vista de ideias reguladoras de verdade, função imprescindível à crítica científica.

Ao apresentar as quatro funções previamente descritas, Popper se propõe a utilizá-las como formas de detectar incoerências, contradições, arbitrariedades, excessos e distorções (PERSEGUEIRO, 2014). Segundo Popper (1975, p. 121) “[...] com o desenvolvimento de uma linguagem descritiva (e mais, de uma linguagem escrita<sup>5</sup>) pode emergir um terceiro mundo linguístico, e só deste modo, e só neste terceiro mundo, que se podem desenvolver os problemas e os padrões da crítica racional”.

De forma ainda mais específica, Popper tratou sobre certas formas linguísticas ou enunciados, em especial os enunciados: singulares; universais; sintéticos; analíticos; empíricos; atômicos; básicos; existenciais; e de teste. O motivo de selecioná-los se deve a constantes menções no livro *A Lógica da Pesquisa Científica* (PERSEGUEIRO, 2014).

O autor austríaco, no entanto, não busca conceituar tais enunciados, considerando tal tarefa como desnecessária, buscando analisar os enunciados acima citados frente ao desenvolvimento do conhecimento objetivo. Schorn (2012, p. 03) coloca o empreendimento científico “[...] pode ser percebido como um procedimento sistêmico no âmbito da linguagem pois toda a sua atividade consiste em formular sistemas de enunciados para, no momento seguinte, submetê-los a crítica e, quando há pretensões científicas, testá-los à luz da empiria”.

Dentre os enunciados tratados por Popper (1972, p. 66), este autor aparenta considerar como mais valia os enunciados singulares, pois estes “[...] dizem respeito apenas a certas regiões do espaço e do tempo”, uma vez que tal enunciado se conforma a sua posição anti-inducionista de ciência, pois considera o conhecimento como circunscrito dentro do espaço e tempo, sendo falha a tentativa de buscar elencar leis universais (enunciados universais) a partir de casos singulares pois não é sustentável que uma amostra represente a totalidade, considerando a indução um empreendimento falho por não se ter controle sobre todas as variáveis no futuro. Colocando de outra maneira, Popper sustenta que o passado não pode estabelecer o futuro, porque as variáveis do passado não estão necessariamente presentes no futuro, pois este ainda não aconteceu, se posicionando enquanto um indeterminista em relação ao futuro – um futuro aberto as possibilidades de mudança, que é a característica do futuro: mudar.

---

<sup>5</sup> A linguagem escrita é a preferida de Popper (1975, p. 117), uma vez que frente a uma situação catastrófica “[...] depois de ter perecido a raça humana, alguns livros ou bibliotecas possam ser encontrados por alguns sucessores nossos civilizados (não importa que sejam animais terrestres, que se hajam civilizado ou alguns visitantes do espaço exterior.) Esses livros podem ser decifrados. Podem ser aquelas tábuas de logaritmos nunca antes lidas, só para argumentar. Isso torna inteiramente claro que nem sua composição por animais pensantes nem o fato de não haverem sido realmente lidos ou entendidos é coisa essencial para fazer de algo um livro, sendo suficiente que possa ser decifrado.”

Popper (1972) analisa enunciados existenciais enquanto subproduto de enunciados universais, pois ao se enunciar leis universais, como “só existem corvos pretos”, invariavelmente você está sinalizando uma existência (ou não dependendo da lei), considerando que tais enunciados se mostram fechados a possibilidade de falseamento.

O autor austríaco se posiciona a favor também de enunciados sintéticos, pois estes portam novas relações surgidas a partir da investigação científica, comentando ainda que tais asserções não necessariamente precisam se basear apenas em evidências empíricas, considerando o conhecimento objetivo metafísico (que só existem no mundo das ideias lógicas) como válido.

Enunciados empíricos seriam aqueles provindos da experiência sensível e de situações concretas “[...] caracterizados como aqueles cujo grau de falseabilidade coloca-se dentro do intervalo aberto, de que são extremidades os graus de falseabilidade das autocontradições, por um lado, os graus de falseabilidade das tautologias, de outro.” (Popper, 1972, p. 131).

Popper (2010, p. 208) se intitula “[...] em primeiro lugar, indeterminista, em segundo, realista, e em terceiro, racionalista”, isto é, reconhece a existência de um mundo real (independente do homem), todavia utiliza-se do ceticismo como um “escudo” para se defender de informações “errôneas” provindas pela observação deste mundo (SHORN, 2008).

Os enunciados atômicos são, via de regra, indicadores de quantificação, e não possuem conectivos, isto é, é um enunciado sem ligação com seus componentes mais fundamentais<sup>6</sup> (POPPER, 1975).

São mencionados ainda no trabalho de Popper (1972) os enunciados básicos ou de prova os quais “visam demonstrar, mediante contato com a experiência, ou quando a mesma lhes solicita, a veracidade de determinado plano factual, em antecedência à conclusão do raciocínio” (PERSEGUEIRO, 2014, p. 64).

Enunciados de testes seriam enunciados que admitam o procedimento de falseamento. Popper (1972, p. 49) coloca que o “[...] intersubjetivo implica em que outros enunciados suscetíveis de teste possam ser deduzidos dos enunciados que devam ser submetidos a teste.”

A razão para não se conseguir discutir conhecimento sem necessariamente tratar sobre a linguagem, recai sobre concepção de que todas as línguas são impregnadas de teoria, devendo ser salientado a posição de Popper (1972) de que a linguagem não é o “mundo real” somente uma possível percepção deste último. Ademais, considera-se que Popper se propôs a tratar dos enunciados acima

---

<sup>6</sup> Popper combate Wittgenstein, que de acordo com Semenov (2012, p. 32) possui um tipo de fetichismo pela definição, considerando que a “[...] ciência traz novos problemas que levam para bem longe da linguagem preparada, construída” (POPPER, 1987b, p. 34).

mencionadas a fim de instigar uma reflexão na comunidade científica a fim de refinar a linguagem buscando depurar enunciados, observando as consequências e possíveis correções sobre o processo de construção do conhecimento objetivo.

Popper (2004) sugere a outros que considerem embarcar na produção de conhecimento objetivo para expressar todo pensamento formulado de forma mais clara e simples quanto possível, reconhecendo ainda o esforço envolvido em tal empreendimento.

Tratando da questão da linguagem em Popper, Persegueiro (2014, p. 71) avalia:

[...] que longe de menosprezar a filosofia da linguagem, Popper visa superar e, de igual modo, avançar no detalhado exame de enunciados e proposições, de forma que, tanto a Filosofia, quanto as Ciências possam, constantemente, melhorar seus préstimos, afinal, o homem anseia entender e perpassar o mínimo que sabe – ou pensa saber – a respeito de si e do que se encontra à sua volta. Para isto, a linguagem passa a ser incontornável.

### **A linguagem/escrita de Popper**

O conceito de falseabilidade encontra-se com um dos conceitos mais reconhecidos de Popper, considerando tal processo enquanto válido para correção, ajustamento e acumulação de conhecimento científico rigoroso. O autor elege a falseabilidade enquanto mecanismo para *demarcação* entre ciência e pseudociência<sup>7</sup>.

Considerando o foco do autor sobre tal tema, é possível compreender porque parte de sua produção científico e filosófica tenha sido gasta criticando grupos de pesquisadores que se posicionam a favor ou contra uma determinada visão de mundo (cosmologia). Não será possível abarcar todos os grupos, temas e assuntos que Popper criticou, todavia apresentarei alguns exemplos da produção de tal autor a fim de observar sua linguagem. Escreve numa longa nota Popper (1972, p. 64; 65):

Após o colapso do Império austríaco, a Áustria havia passado por uma revolução: a atmosfera estava carregada de *slogans* e ideias revolucionárias; circulavam teorias novas e frequentemente extravagantes. Dentre as que me interessavam, a teoria da relatividade de Einstein era sem dúvida a mais importante; outras três eram a teoria da história de Marx, a psicanálise de Freud e a “psicologia individual” de Alfred Adler. [...]. Durante o verão de 1919, comecei a me sentir cada vez mais insatisfeito com essas três teorias

<sup>7</sup> Mello (2015) considera Popper enquanto possuindo características de um ultradarwinista, uma vez que seu raciocínio a respeito da falseabilidade e a demarcação entre ciência e pseudociência se assemelham ao processo de seleção do mundo biológico, tal como proposto por Darwin. As teorias, de acordo com Popper, podem ser observadas enquanto variações de propostas acadêmicas e são selecionadas porque melhor explicam determinado fenômeno, versus outras teorias que são refutadas e/ou eliminadas por não condizerem com a mundo.

[...] passei a ter dúvidas sobre seu *status científico*. Meu problema assumiu, primeiramente, uma forma simples: “O que estará de errado com o marxismo, a psicanálise e a psicologia individual? Por que serão tão diferentes da teoria de Newton e especialmente da teoria da relatividade? [...]”. Os analistas freudianos afirmavam que suas teorias eram constantemente verificadas por “observações clínicas”. Quanto a Adler, fiquei muito impressionado por uma experiência pessoal. Certa vez, em 1919, informei-o de um caso que não me parecia ser particularmente adleriano, mas que ele não teve qualquer dificuldade em analisar nos termos da sua teoria do sentimento de inferioridade, embora nem mesmo tivesse visto a criança em questão. Ligeiramente chocado, perguntei como podia ter tanta certeza. ‘Porque já tive mil experiências desse tipo’ - respondeu; ao que não pude deixar de retrucar: ‘Com este novo caso, o número passara então a mil e um ...’ O que queria dizer era que suas observações anteriores podiam não merecer muito mais certeza do que a última; que cada observação havia sido examinada a luz da ‘experiência anterior’, somando-se ao mesmo tempo as outras como confirmação adicional.

Uma característica da escrita de Popper observada no texto acima é a utilização de exemplos de sua própria história de vida a fim de conduzir o leitor a percorrer o mesmo caminho que levou ao autor a levantar seu conceito de falseabilidade. Considera-se que tal forma de escrita seja benéfica ao criar possivelmente um sentimento de empatia entre leitor e autor (ao descrever e tratar de situações pessoais), ainda mais se considerando se tratar de um aspecto abstrato (falseabilidade dentro da ciência), enquanto que o autor apresenta o argumento conjuntamente a eventos concretos.

Ao se observar o texto apresentado acima, também é possível hipotetizar a respeito do que o autor pretende instigar através de tal linguagem/escrita, pois, o autor, ao se colocar no embate contra o que podem ser considerados como sistemas de ideias de pretensão científica e social relativamente bem estabelecidos (marxismo, psicanálise, etc.), pode estimular nos leitores uma posição inquisitiva e de ação (ação que Popper faz através de sua escrita ao descrever e servir de modelo a outros) através da discussão racional.

Indiretamente Popper trata da questão da melhoria e evolução referente ao conhecimento científico, o que pode levar a um processo de instigar esperança e mudança em um mundo melhor (mundo este transpassado pelo conhecimento científico em quase todas as áreas do ser humano), considerando que o próprio autor se descreve como “[...] um dos últimos paladinos do Iluminismo” (POPPER, 1987b, p. 22), movimento que historicamente está interligado a busca de esclarecimento e melhora das condições humanas.

É interessante notar que apesar de não tratar objetiva e/ou extensivamente sobre o tema da matemática, Popper abordou algumas considerações quanto a

utilização da linguagem matemática a fim de conjecturar hipóteses, considerando a produção matemática quanto pertencente ao “terceiro mundo” (BERTATO, 2010). Gostaria neste momento de observar um parágrafo, que apresenta a “linguagem” matemática, que serve de base para algumas considerações:

Se a sentença ‘ $2 + 2 = 4$ ’ serve para calcular, isto é, para descrever certos fatos físicos (e o símbolo ‘+’ representa uma manipulação física), então a interpretação de ‘ $2 + 2 = 4$ ’ torna-se uma teoria física e, portanto, refutável (POPPER, 1963, p. 211).

Um ponto a ser considerado se refere ao fato que uma parte do desenvolvimento científico, tal como o aqueles desenvolvidos pela física, impreterivelmente, se baseiam na matemática para sua evolução, e conseqüentemente, é limitado por este tipo de linguagem, pois depende do desdobramento e sua estrita forma de estudo e relação para sua evolução. Para Popper, a matemática é considerada (enquanto possibilidade de explicação) como sistemas semânticos projetadas com a intenção de demonstrarem relações entre certos fatos, podendo a matemática ser considerada enquanto artificial por ser uma linguagem que tem como possibilidade observar e descrever novos significados linguísticos (novas relações), considerando ainda que o cálculo aritmético serve para descrever relações que não poderiam ser descritas que não através da linguagem matemática<sup>8</sup>.

45

### Conclusão

Não é o intuito deste trabalho esgotar todas as formas de escritas/linguagens tratadas em Popper, mas através de alguns recortes observar a relação de que a razão por grande parte do trabalho de Popper ser uma crítica a várias formas de sistemas de ideias tem como objetivo demonstrar (e fazer-se compreender e aceitar) o conceito da falseabilidade.

Popper em momentos de sua obra abrangeu o tópico da linguagem, todavia é marcante a sua posição de se estender a tratar e se focar sobre tal assunto, uma vez que este autor considera a importância da linguagem relacionada a seu próprio empreendimento de discutir a epistemologia da ciência e conhecimento, podendo-se assim se considerar que a linguagem tem um papel ineclipsável dentro da Cosmologia de Popper.

A linguagem tem tal importância para Popper, que o mesmo hipotetiza que o processo para se desenvolver as funções superiores mentais (e.g. raciocínio) dependem da Linguagem para seu desenvolvimento, uma vez que o autor escreve:

---

<sup>8</sup> Enquanto um realista cético, Popper (1963) considera que quando um cálculo é aplicado a realidade, e pode vir a perder seu aspecto lógico, tornando-se passível de ser refutado empiricamente, por outro lado, se tal cálculo é considerado irrefutável é averiguado enquanto não aplicável à realidade.

“não há nada tão importante como a linguagem: minha teoria é que é pela linguagem que nos tornamos humanos e que a consciência humana – a consciência de eu – e uma consequência da linguagem” (POPPER, 1994, p. 71).

Popper refere o mundo como linguagem, enquanto referência de algo que não é linguagem mas é descrito como tal, assim, nunca é descrição do que é, somente uma interpretação humana do que é.

Nossa linguagem não expressa tudo porque não temos acesso a tudo, e nossa linguagem expressa quem nós somos – seres incompletos – incapazes de construir uma imagem completa da realidade, pois nós mesmo não somos o “demônio de Laplanche”<sup>9</sup>. A ciência pode ser a hipotetizada enquanto a escolha de Popper por considerar o empenho científico como o meio mais eficaz para a construção de um conhecimento (e consequentemente um mundo) que não é baseado em arbitrarismo ou dogmatismo.

Popper, graças a sua longevidade (e genialidade) foi prolifero o bastante a fim de poder se posicionar sobre muitos temas, entre eles a linguagem, “Popper mostramos o próprio “entre linhas” a ser lido e ainda nos diz como lê-lo.” (SEMENOV, 2012, p. 295), conseguindo assim se posicionar sobre o que compreender e como gostaria de ser compreendido referente a sua linguagem.

## Referências

- BERTATO, F. M. “A filosofia da matemática de Popper”, in: *Revista Brasileira de História da Matemática*, v. 10, p. x-x, 2010.
- DEAGON, A. Popper or Kuhn: Truth and the progress of science. In: *Perspectives on Progress Conference*, 27-29 November 2013, University of Queensland, Brisbane, Qld. Disponível em: <<http://eprints.qut.edu.au/93771/>>. Acesso em: 04/09/2017
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundacao Calouste Gulbenkian, 1985.
- MELLO, É. L. de. *Ultradarwinismo em K. R. Popper & B. F. Skinner*. Brasília, Instituto Walden4, 2015.
- MILLER, D. (Org.). *Popper*. Textos escolhidos. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2010.
- PERSEGUEIRO, A. C. *A questão da linguagem na filosofia de Popper*. Toledo, UNIOESTE, PR, 2014, [s/n.] [Dissertação Mestrado].
- PERSEGUEIRO, A. C. Conhecimento objetivo e teoria dos três mundos. A articulação desenvolvida pela epistemologia de Karl Raimund Popper, in: *Escritos (Curitiba)*, v. 12, p. 22-30, n. 2016.
- PERSEGUEIRO, A. C.; SCHORN, R. O impasse entre Popper e o Círculo de Viena: a linguagem enquanto problema filosófico - Sessão Temática Fil. e Hist. da Ciência. In: XV Encontro Nacional da ANPOF, 2012, Curitiba. *Anais do XV Encontro da ANPOF*. Curitiba: ANPOF, 2012.v. 1.p. 83-83.

---

<sup>9</sup> O "demônio de Laplace" seria uma entidade que poderia ter pleno conhecimento sobre todos os fatos.

- POPPER, K. R. *Autobiografia intelectual*. São Paulo: Cultrix/EPU, 1977.
- \_\_\_\_\_. "The demarcation between science and metaphysics". In: SCHILPP, P. A. (Org.). *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court, 1963.
- \_\_\_\_\_. *A lógica da pesquisa científica*. 16 ed. São Paulo: Cultrix, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Conjecturas e refutações*. Tradução de Sergio Bath. Brasília: Editora UNB, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O realismo e o objectivo da ciência: 10 volume do Pós-escrito a Lógica da Descoberta Científica*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.
- \_\_\_\_\_. *The open universe: An argument for indeterminism*. 3. ed. London: Routledge, 1988.
- \_\_\_\_\_. Models, Instruments and Truth – The status of the rationality principle in social sciences. In: POPPER, K. *The myth of the framework: in defence of science and rationality*. London and New York: Routledge, 1994.
- \_\_\_\_\_. *O conhecimento e o problema corpo-mente*. Lisboa: 70, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Lógica das ciências sociais*. 3 ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Conhecimento objetivo*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- \_\_\_\_\_. *Lógica da pesquisa científica*. São Paulo: Cultrix, 1974 (1934).
- SCHORN, R. *Como chegamos ao conhecimento? Metafísica, crítica e legitimidade*. Cascavel: EDUNIOESTE, 2012.
- SCHORN, R. *O problema da verdade do conhecimento no racionalismo crítico*. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008, 262 f. [Tese de Doutorado].
- SEMENOV, M. M. R. *Linguagem e conhecimento: Karl Popper e a questão da comunicação*. PUC-SP, 2002, [s/n.] [Tese de Doutorado].
- WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Submissão: 20. 11. 2017 / Aceite: 25. 02. 2018.

## A evolução da noção de ciência ao longo do tempo

### The evolution of the notion of science over time

BRUNO JOSÉ DO NASCIMENTO OLIVEIRA<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo situa, num breve escopo, a evolução da ciência a partir de três autores-chave: Francis Bacon, David Hume e Karl Raimund Popper. Partindo do senso comum, trata-se de mostrar que a ciência detém uma importância para o saber filosófico. Bacon e Hume prepararam esse terreno a fim de que, mais tarde, Karl Popper, por exemplo, pudesse elaborar um método próprio, a saber, a falsificabilidade como critério de demarcação para o conhecimento. Diante de tais argumentos, pretendemos analisar a importância de uma reviravolta científica, a mudança da procura pela verdade pela busca de falsidade de teorias.  
**Palavras-chave:** Ciência. Paradigmas. Método.

**Abstract:** This article places, in a brief scope, the evolution of science from three key authors: Francis Bacon, David Hume and Karl Raimund Popper. Starting from common sense, it is about showing that science holds an importance for philosophical knowledge. Bacon and Hume prepared this ground so that, later on, Karl Popper, for example, could elaborate his own method, that is, falsifiability as a criterion of demarcation for knowledge. Faced with such arguments, we intend to analyze the importance of a scientific turnaround, the shift from the search for truth to the search for false theories.

**Keywords:** Science. Paradigms. Method.

### Introdução

A relação entre filosofia e ciência surge a partir do momento em que a filosofia começa a adentrar no campo epistemológico e as determinações dos objetos pensados pela ciência. De todo modo, o conhecimento filosófico emergiu do que conhecemos por senso comum e daí se expandiu para o conhecimento dito científico.

Os mitos antigos representavam o saber prévio das coisas, pois eles consistiram em apresentar uma explicação primária do mundo natural. Em pouco tempo, o mito começou a ser insuficiente para a explicação dos objetos. Então, surgiu, com os filósofos pré-socráticos, a tentativa de aplicar um método satisfatório para a elucidação dos objetos existentes no mundo, ou seja, a observação começou a agregar saberes àqueles que se propunham a observar o mundo natural. Ora, é nos estudos sobre a história da filosofia que aparece o rompimento entre “mito” e “logos”: “no entanto, bem observa Jaeger (2013, p. 191), nela é tão estreita a interpretação do elemento racional e do “pensamento mítico”, que mal se pode separá-los”.

---

<sup>1</sup> Licenciado em Filosofia pela Universidade Estadual do Piauí (UESPI/PARNAÍBA) e mestrando em Filosofia/PPGFIL pela Universidade Federal do Piauí (UFPI) na Linha de Pesquisa em Linguagem, Conhecimento e Mundo. E-mail: brunophb8@gmail.com.



O Logos, ou seja, a razão das coisas seria aquilo que elas são, consistindo no primeiro elemento racional proposta pelos gregos. É nesse sentido que ocorre a recusa do homem pelo senso comum visto que, para muitos, ou para aqueles que tendiam para o pensamento racional, o senso comum não fornecia critérios de verdade para as coisas que existiam e ocorriam no mundo. É que o senso comum possui características de um saber que lhe é próprio, subjetivo, e que pode variar de pessoa para pessoa dependentemente das condições em que vivemos. Por ser subjetivo, o conhecimento baseado nele produz respostas diversas; o senso comum pode ser empregado como uma forma de individuação, isto é, cada fato pode ser classificado e isolado distintamente. Por isso, a falta de veracidade incrimina o senso comum na busca pela unicidade do saber.

Por outro lado, a princípio, entendemos o saber científico do mesmo modo que os filósofos pré-socráticos entendiam a importância da observação das coisas, pois esse nos aparece em primeiro momento como embaralhado, oculto, misterioso, do qual precisamos investigar para chegar a algum resultado ou conclusão a respeito de algo. A atitude crítica se alia ao saber científico, diferenciando-se assim do senso comum. Uma vez que o senso comum é comparável ao saber dogmático, a atitude crítica e racional aponta para uma busca pela veracidade dos fatos, ou seja, a desconfiança é o primeiro ponto de partida da ciência em geral. A desconfiança das certezas imediatas, a busca por um método claro e objetivo são aspectos do conhecimento científico. Portanto, o saber científico procura ser claro e objetivo, sistematizador, homogêneo. A investigação e a desconfiança são as principais características da ciência.

O saber científico não é um dado aleatório, mas é construído ao longo de uma investigação sistematizada, diferente dos dogmas conhecidos pela história da humanidade, por exemplo, os mitos antigos, bem como as religiões e seus dogmas. Com o advento da criticidade, do progresso social e racional, tais características foram se fragilizando diante do rigor do saber científico e, dessa forma, os fenômenos da religião e do mito também se fragilizaram. O saber religioso apresentava-se como uma sabedoria, um conhecimento pronto e definitivo, pois o conhecimento estava centrado na fé, indubitável, ou melhor, na confiança absoluta na divindade que promove revelações inquestionáveis. A fé se torna um elemento desnecessário para explicar o mundo, assim como os mitos se tornam crenças tidas como equivocadas pelos antigos.

Ora, os pré-socráticos foram justamente os primeiros que não aceitaram os dogmas e as verdades indubitáveis da religião ou dos mitos. Eles buscavam explicações racionais que não fossem acabadas nem definitivas, isto é, que fizessem sentido e que pudessem convencer pela aceitação incondicional do dogma. Esse, porém, é apenas o começo da tentativa pela busca de fundar um pensamento tido como científico. A origem do mito é muitas vezes ignorada por se acreditar que a

base do conhecimento mítico em nada serviu para o conhecimento filosófico, ou melhor, de que os mitos eram apenas conhecimentos do senso comum e sem racionalidade. Por outro, só foi possível o surgimento do pensamento filosófico e posteriormente o saber científico pelo viés do mito. Assim, sem o impulso dado pelos mitos e pelo senso comum não seria possível o pensamento científico.

Durante a história da humanidade, é a partir da figura de Sócrates que ocorre a efetiva ruptura do senso comum para a busca pela verdade. É na maiêutica socrática que Sócrates busca evidenciar o senso comum existente nos indivíduos através do diálogo. Esse método evidencia que a explicação prévia das coisas já não satisfaz os homens. Sócrates e Platão refletiram a respeito dos problemas filosóficos buscando compreender o Belo, o Bem, a Verdade, o Justo, o Ser etc. De todo modo, é a partir de Aristóteles que se dá início o processo da descoberta científica. A busca por algo indubitável é a principal característica do surgimento da ciência.

Em obras como *Organon*, *Analíticos* e na *Física*, Aristóteles sistematiza o pensamento rompendo de uma vez com todo saber elaborado. Nesse momento, se inaugura uma nova forma de pensar o mundo, através da lógica e da metafísica, ou seja, através da busca de um critério racional para encontrar algo firme para apoiar as ideias. É com seus conceitos sobre a lógica que Aristóteles começa a sistematizar o pensamento, procurar a verdade de proposições por meio do seu método dedutivo, que busca enunciados verdadeiros através de premissas que tenham validade lógica.

As ideias sobre indução, dedução, ideias da lógica em geral de Aristóteles foram consideradas indubitáveis por um longo período. É somente com o surgimento da filosofia do século XVI de Francis Bacon é que foi questionada as ideias aristotélicas. Bacon foi considerado um dos primeiros modernos a pensar o saber científico através de um novo método, renovando as ideias de Aristóteles. Bacon deu ênfase para experiência, sendo o principal representante dos filósofos empiristas. Mais tarde, filósofos como John Locke e David Hume seriam adeptos de tal corrente filosófica.

### **O saber empírico como critério para busca da verdade**

Se o estudo sobre a lógica dos antigos buscava confirmar a existência de proposições válidas com sentido, da forma que fosse impossível questionar tal informação, Francis Bacon irá expor em sua obra o *Novum Organum* que o único fato que garante a validade ou a certeza de algo é o conhecimento empírico. Para ele:

A escola empírica de filosofia engendra opiniões mais disformes e monstruosas que a sofística ou racional. As suas teorias não estão baseadas nas noções vulgares (pois estas, ainda que superficiais, são

de qualquer maneira universais e, de alguma forma, se referem a um grande número de fatos) (BACON, 1999, p. 50).

Para o filósofo, o critério de demarcação do conhecimento científico se baseia no conhecimento empírico, ou seja, no conhecimento da experiência. Parte de sua crítica diz respeito ao método de dedução e indução, além do conhecimento baseado no senso comum que apoia-se no conhecimento concreto e real. Francis Bacon suspeita que é possível encontrar respostas para os fatos cotidianos:

Procure habituar-se a complexidade das coisas, tal como é revelada pela experiência; procure, enfim, eliminar, com serenidade e paciência, os hábitos pervertidos, já profundamente arraigados na mente. Aí então, tendo começado o pleno domínio de si mesmo, querendo, procure fazer uso de seu próprio juízo (BACON, 1999, p. 30).

O filósofo ainda adverte sobre a importância da experiência, sobretudo a confiança em nossos sentidos. Dessa forma, o domínio de si nada mais é que o uso da racionalidade como meio para compreender os fatos do cotidiano. Para Bacon, o homem é intérprete dos fatos naturais e cabe tão somente a ele observar e compreender a natureza pelo uso da razão. Para o autor, todavia, a mente é dotada de vícios sociais e psicológicos; por isso, o conhecimento empírico é a base da filosofia científica baconiana, pois diante das possíveis falhas do intelecto, as justificações para nossas conclusões devem ser pautadas na experiência.

51

A arte do fazer é importante para Bacon. Observar, enumerar, experimentar e a partir disso extrair conclusões consiste na melhor forma de construir um saber científico e confiável, visto que o método indutivo é falho, o que, em grande parte das vezes, pode levar a conclusões errôneas:

A verdade não deve, porém, ser buscada na boa fortuna de uma época, que é inconstante, mas à luz da natureza e da experiência, que é eterna. Em vista disso, todo entusiasmo deve ser afastado e deve-se cuidar para que o intelecto não se desvie e seja por ele arrebatado em seus juízos (BACON, 1999, p. 46).

Bacon afirma que não devemos buscar verdades aleatórias, mas apenas pautar nossas questões na experiência, principalmente no que diz respeito à natureza e aos objetos físicos da natureza, devido a sua continuidade eterna que nos garante um único percurso para nos guiar. Bacon adverte sobre a busca separada da natureza que o senso comum se baseou:

Todos aqueles que ousaram proclamar a natureza como assunto exaurido para o conhecimento, por convicção, por vez professoral ou por ostentação, infligiram grande dano tanto a filosofia quanto às ciências. Pois, fazendo valer a sua opinião, concorreram para interromper e extinguir as investigações (BACON, 1999, p. 27).

Por isso, não se poderia fazer filosofia ou construir um método filosófico ou científico, sem antes pensar a natureza como fundamento do método científico, embora as observações e os métodos dos primeiros pensadores ou filósofos naturalistas tenha sido o pontapé inicial para o que conhecemos como método científico.

A filosofia depois dos filósofos naturalistas se baseou no método dialético, na busca por uma resposta que fundamentasse uma concepção de algo, seja ele material ou não. O que Francis Bacon pretende é romper com a noção dialética como essência da busca pela verdade, inaugurando um método científico pautado na observação e experimentação para obter resultados, embora a linguagem e a dialética tenham corroborado para o avanço do saber humano. Um método seguro e correto, acreditava Bacon, resolveria todas as amarras em que estava imerso o intelecto humano.

### **Hume e o método empirista como critério de confiabilidade**

Hume foi um filósofo do século XVIII também a favor do empirismo, mas não estritamente lógico como propunha Francis Bacon. Hume não se preocupa em fazer uma crítica especificamente ao método indutivo; pelo contrário, ele se ocupa em investigar as inferências e os resultados obtidos por este método ao mesmo tempo que entende o método indutivo como um procedimento limitado do ponto de vista da razão.

Hume concorda com Bacon que o nosso intelecto se encontra influenciado por erros inatos ao pensar os fatos que ocorrem no mundo, erros de interpretações dos fenômenos:

Entretanto, embora nosso pensamento pareça possuir esta liberdade ilimitada, verificaremos, através de um exame mais minucioso, que ele está realmente confinado dentro de limites muito reduzidos e que todo poder criador do espírito não ultrapassa a faculdade de combinar, de transpor, aumentar ou de diminuir os materiais que nos foram fornecidos pelos sentidos e pela experiência (HUME, 1999, p. 36).

Assim, Hume afirma que não podemos confiar absolutamente em nossas inferências indutivas, ou seja, para ele, a nossa capacidade de inferir coisas a partir do passado nos fornece uma estranha noção de certeza sobre as coisas que ocorrem no mundo. Por exemplo, nota o filósofo escocês, ao experienciarmos que o sol nasce todas as manhãs acreditamos que, na manhã seguinte, o sol irá nascer, mas nada poderia garantir que ele nascerá amanhã, embora possamos observar que a natureza, a princípio, segue uma linha uniforme, mas a afirmação se baseia no hábito ou costume de contemplar o nascimento do sol. Segundo ele, isso ocorre porque sempre atribuímos a noção de causa e efeito para às coisas. É que nosso

intelecto fornece essa constante observação de que no enunciado A provoca B, então sempre A provocará B.

Hume afirma que nosso intelecto é limitado e por causa dessa noção metafísica de causa e efeito estamos sendo enganados pela aparente causalidade do mundo. Ao afirmar isso, nosso pensador sistematiza uma das principais correntes que rivaliza contra o racionalismo, assegurando que tudo aquilo que observamos no mundo é fruto do hábito e assim obtemos a crença de que sempre A causa B. Para além disso, no entanto, Hume observa como obtemos o conhecimento acerca das coisas, de como fazemos aquisição e armazenamento daquilo que conhecemos.

Segundo o filósofo, tudo o que nos atinge ou tudo o que nós experienciamos nos causam impressões. Tais impressões são armazenadas em nosso intelecto contribuindo para a formação das ideias que obtemos ao longo da vida. Por isso, só podemos inferir sobre coisas ou objetos se nos utilizarmos da experiência nessa empreitada:

Nenhum objeto jamais revela, pelas qualidades que aparecem aos sentidos, tanto as causas que o produziram como os efeitos que surgirão dele; nem pode nossa razão, sem o auxílio da experiência, jamais tirar uma inferência acerca da existência real e de um fato (HUME, 1999, p. 50).

Dessa forma, ao longo da história humana, a experiência se alia à instituição de um método próprio, propiciando a formação da ciência como um todo. A filosofia se alia à ciência na busca de um método que elimine os costumes e hábitos do intelecto que impedem o uso do intelecto puro para se chegar a uma verdade indubitável.

### **Popper e o método da falsificabilidade**

Popper foi um pensador austríaco da filosofia da ciência que inaugurou um novo método para pensar a ciência. Enquanto muitos teóricos se preocupavam com o conhecimento indubitável, inabalável e confiável, ou seja, que uma correta teoria é aquela que conseguimos provar sua verdade, o filósofo insistiu em que esse caminho não era adequado. Para o filósofo, o que caracteriza uma teoria como científica seria o fato de tal teoria seja falsificável, isto é, se for possível submeter a uma crítica empírica pela experiência.

Popper então passa a se interessar por uma ciência que decifra o mundo e não aquela que apoia-se tão somente em certezas indubitáveis. Para fundamentar seu pensamento, ele pautou sua ideia na teoria empirista humiana, de que precisamos nos afastar da noção clássica de causalidade. Para Popper, não podemos provar que nossas teorias são verdadeiras. Além disso, o que faz uma teoria ser ciência não é o fato dela ser provada, mas de que ela pode ser testada na realidade e demonstrada

como possivelmente falsa, por meio da observação. Portanto, teorias que não podem ser testados, como as ideias de Deus, de alma ou espírito, não fazem parte da ciência. O que, contudo, garante nesse caso uma teoria como verdadeira? Aos olhos de Popper o que valida uma teoria reside precisamente no fato dela passível de falsificação e resistir a todas as tentativas de falseamento.

Formular uma definição aceitável de “ciência empírica” é tarefa que encerra dificuldades. Algumas dessas dificuldades decorrem do fato de que devem existir muitos sistemas teóricos cuja estrutura lógica é similar à estrutura lógica do sistema aceito, em um particular instante da história, como sistema de ciência empírica. Esse fato é descrito, algumas vezes, afirmando-se que há grande número – presumivelmente infinito – de “mundos logicamente possíveis”. Entretanto, o sistema que se denomina “ciência empírica” pretende representar apenas um mundo: o “mundo real”, ou o “mundo de nossa experiência” (POPPER, 2008, p. 40).

A ciência empírica, seria, segundo Popper, a melhor forma que poderíamos adotar para se fazer ciência na contemporaneidade, visto que os métodos tradicionais obscurecem a própria noção de ciência. A busca pela verdade de teorias é um erro; por isso, devemos buscar sua falsidade. Trata-se de uma falsidade que é encontrada ou não, nos testes ou nas tentativas de refutação de determinadas teorias. O método popperiano de falseabilidade representa, portanto, a verdadeira forma de se fazer ciência, ou seja, é através da experiência que confirmamos a falsidade ou veracidade de uma determinada teoria. Ora, essa experiência ocorre no mundo real, concreto e não em algum “mundo possível” de teorias não empíricas.

54

## Conclusão

Os filósofos pré-socráticos não detinham ferramentas de experimentação para provar suas teorias. Seus métodos científicos consistiam no método da observação natural dos fenômenos. Sendo assim, foram inevitavelmente levados à indução de um determinado fato. Ao longo do tempo, a indução foi alvo de inúmeras críticas, principalmente dos filósofos da ciência que mostraram que o método indutivo não é seguro para provar a validade de uma determinada teoria.

Embora, hoje, fique claro que o método indutivo consiste em um erro no que se refere à procura de validade ou falsidade de determinadas teorias, os primeiros pensadores ou os filósofos naturalistas nos forneceram os primeiros passos na busca do método científico. O mundo pensado pelos filósofos pré-socráticos representava um horizonte de sentido que conferia a noção de episteme da época.

A ciência não deve possuir apenas caráter teórico, mas deve ser também prática, no sentido de operar com teorias, seus fundamentos a partir de suas próprias questões, pois somente dessa maneira a ciência assume validade mais pragmática. A ciência deve centralizar suas questões em si mesmo, através da

formulação de teorias e testes que provem a resistência de tal teoria em suas várias formas. Por isso, a fim de obter valor de conhecimento e verdade se faz necessário que ela trabalhe com todas as formas possíveis de pensamento. Ela deve pensar a falsidade de uma determinada teoria como ponto de partida para o desenvolvimento de qualquer hipótese ou qualquer tentativa de compreensão de mundo.

O conhecimento empírico seria o melhor caminho na busca pela confirmação de teorias, mas tal confirmação de teorias que falamos aqui não diz respeito puro e simples à busca pela verdade de tal fato, mas pela falsidade do fato, ou seja, o critério de falsificabilidade é um sofisticado meio da ciência. Afinal, a verdade ou a validade de uma determinada teoria é encontrada somente se ela resistir ao “funil” da falsificação, ou melhor, uma determinada postulação é “bombardeada” com formas de refutação, se tal teoria persistir. É somente sob tal condição que uma teoria então pode ser adotada momentaneamente. Dessa forma, tomando aqui o espírito popperiano, nada impede que em algum momento tal fato seja passível de falsificação.

Diante disso, o que Popper nos mostra em a *Lógica da Pesquisa Científica* (1934) é que devemos estabelecer uma lógica para a pesquisa. Em busca do conhecimento objetivo a lógica proposta por ele consiste em que devemos deixar de procurar a verdade de teorias incansavelmente e voltar nosso olhar para as tentativas de falsificação e refutação das mesmas, para que só após esse critério, possamos afirmar ou invalidar uma proposição.

Apesar da crítica de Popper ao método indutivo e à própria filosofia da linguagem, ele não pretende superar a ciência tradicional, mas, sim, desdobrar a ciência para uma preocupação diferente da tradição, a preocupação do falso. Tal inquietação é uma das questões científicas mais importantes a serem resolvidas, pois o critério de falsificabilidade representa a compreensão de ciência na contemporaneidade.

## Referências

- BACON, Francis. *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- HUME, David. *Investigações acerca do entendimento humano*. Tradução de Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- JAEGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 2008.

Submissão: 05. 01. 2018 / Aceite: 27. 06. 2018.

# **Independência: libertação da arte na dimensão estética de Herbert Marcuse**

## **Independence: liberation of art in the aesthetic dimension of Herbert Marcuse**

JAIR SOARES DE SOUSA<sup>1</sup>

**Resumo:** Segundo Marcuse, a estética é componente essencial para o processo de liberdade da consciência e do comportamento dos indivíduos. É, em linguagem hegeliana, o libertar do espírito absoluto. Neste sentido, a arte configura-se como a fantasia, que faz com que o “aparente” possa revelar a essência das coisas. Essência aqui, é compreendida não como um campo metafísico, mas como desvelamento de questões, dentro de uma falsa verdade do (establishment), na totalidade das relações. Em termos dialéticos, a arte se manifesta diante das contradições internas e externas, buscando a contraposição com a representação da forma estética. Marcuse refuta as concepções de alguns “estetas marxistas ortodoxos” fazendo, pois, a defesa em relação à arte ao reconhecer que a mesma transcende as relações materiais. Ele ainda considera as correntes literárias do romantismo e do surrealismo fundamentais para despertar consciências críticas, e que a autonomia da arte (independência, liberdade e fantasia), integram o imperativo categórico segundo o qual as “coisas precisam mudar” contra o realismo dos estetas marxistas. Neste sentido, pretendemos expor a crítica de Marcuse aos estetas marxistas a fim de compreender a função crítica da arte para a luta de libertação.

**Palavras-chave:** Estética. Ortodoxia. Crítica.

**Abstract:** According to Marcuse, esthetics is an essential component to the process of freedom of consciousness and behavior of individuals. It is, in Hegelian language, to free the absolute spirit. In this sense, art configures itself as fantasy, which makes the “apparent” reveal the essence of things. Essence here is understood not as a metaphysical field, but as an unveiling of questions, within a false truth of the (establishment), in the totality of relationships. In dialectical terms, art manifests itself in the face of internal and external contradictions, seeking the opposition to the representation of the aesthetic form. Marcuse refutes the conceptions of some “orthodox Marxist aesthetes”, making, therefore, the defense in relation to the art when recognizing that it transcends the material relations. He still considers the literary currents of romanticism and surrealism fundamental to awaken critical consciousness, and that the autonomy of art (independence, freedom, and fantasy), integrate the categorical imperative that “things must change” against the realism of the Marxist aesthetes. In this sense, we intend to expose Marcuse’s critical to the Marxist aesthetes in order to understand the critical function of art for the liberation struggle.

**Keywords:** Aesthetics. Orthodoxy. Critic.

## **Introdução**

---

<sup>1</sup> Realiza o Curso de Especialização em Gestão de Políticas Sociais pela Faculdade de Educação São Luís (FESL). Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), concentra os estudos nas áreas de Estética filosófica, Dialética, Teoria Crítica e Filosofia Social e Política. Membro do Grupo de Pesquisa GP-Marcuse: atualidade do pensamento político de Herbert Marcuse. E-mail: jairsoares85@gmail.com.



“A arte representa o objetivo derradeiro de todas as revoluções: a liberdade e a felicidade do indivíduo” (Herbert Marcuse).

Marcuse (1898–1979) defende que a experiência estética e a arte são componentes essenciais para o processo de liberdade da consciência e do comportamento dos indivíduos. Suas teses sobre questões estéticas estão presentes na maioria dos seus escritos filosóficos. Ele insere, como base para sua pesquisa estética, o momento literário, artístico, filosófico e político do romantismo alemão, e outras correntes de pensamento sobre estética e teoria crítica<sup>2</sup> que constituíram-se entre os séculos XVIII ao XX.

Marcuse ainda pesquisa as obras de Schiller (1759-1805), Goethe (1749-1832), Baumgarten (1714-1762), Kant (1724-1804), Brecht (1898-1956), Marten (1879-1970), Goldmann (1913-1970), Adorno (1903-1969), Horkheimer (1895-1973), Lowenthal (1900-1993), Benjamin (1892-1940), Kohler (1892-1958) e, principalmente, o sistema de ciências de Hegel<sup>3</sup> que compreende como espírito absoluto a experiência da arte, religião e filosofia. Não podemos esquecer que a base norteadora da filosofia de Marcuse é composta pelas influências de Hegel, Marx e Freud e que grande parte de seus textos, relacionam esses autores e, sobretudo, os dois primeiros pelas contribuições com o pensamento dialético crítico<sup>4</sup>.

Segundo (KELLNER,<sup>5</sup> 2015, p. 13), “Marcuse afirma que Hegel instituiu um método de crítica racional que utilizava o poder do pensamento negativo para criticar as formas irracionais da vida social.” Neste sentido, a estética de Marcuse defende que a arte possui o poder de cindir com o aparato estabelecido, a partir da negação produzida pela fantasia constituinte da experiência estética. A arte possui o poder de negação, possibilitando outras imagens que podem constituir formas mais belas e racionais para a produção da vida social.

Conforme (MARCUSE, 1960, p. 7), “pensar é sim, essencialmente a negação daquilo que está imediatamente diante de nós”. Por isso, o filósofo reconhece que dialética e linguagem fazem parte de um terreno comum, uma vez que a negação implica a recusa em aceitar o estado estabelecido de coisas. Assim, justificamos o

<sup>2</sup> Sobre a teoria crítica da Escola de Frankfurt, ver KELLNER, Douglas. *Critical theory, marxism, and modernity* e os ensaios reunidos em BRONNER, Stephen; KELLNER, Douglas (eds). *Critical theory and society: a reader* (Nova York; Londres: Routledge, 1989).

<sup>3</sup> Em relação ao termo “sistema de Hegel” empregado no texto, este foi referendado também pelo filósofo Henrique Cláudio de Lima Vaz na tradução do prefácio, introdução e capítulos I e II da obra *Fenomenologia do Espírito*. Ver também: HOSLE, Vittorio. *O sistema de Hegel: O idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007.

<sup>4</sup> Em *O homem unidimensional* (São Paulo: Edipro, 2015), Douglas Kellner, argumenta que a conexão próxima entre Hegel e Marx e a maneira pela qual Marx desenvolveu e concretizou o método dialético de Hegel estão nos pontos focais da interpretação de Marcuse, que permanece, até hoje, um dos estudos mais criteriosos da relação entre Hegel e Marx e as origens da moderna teoria social.

<sup>5</sup> KELLNER, D. Introdução a 2ª edição. In: MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre Oliveira de Oliveira, Debora Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

pensamento estético de Marcuse em diálogo permanente com a dialética hegeliana, bem como sua compreensão sobre a função do belo na obra arte. Uma arte autêntica e verdadeira é compreendida como aquela que provoca denúncias e desvelamentos, quer dizer, produz liberdade e desperta o exercício do pensamento crítico e racional. Como atesta Marcuse (2016, p. 18), “a obra de arte representa, portanto, a realidade, ao mesmo tempo que a denúncia”.

A estética é compreendida por Hegel como ciência do belo, ou mais precisamente do “belo na arte em contraposição ao belo natural”. Noutras palavras, a estética é a manifestação do belo produzido pelo homem, compreendendo que existe uma esfera sensível no conhecimento. Assim, ela possui uma finalidade e uma verdade (forma sensível do verdadeiro). Nessa medida, concordamos com Bras (1990, p. 19), quando afirma que: “se a ciência do belo é de fato possível, é que na arte, o espírito está em ação e pode se deixar conhecer racionalmente.” Por conseguinte, afirmamos que a arte, em Hegel, assim como a religião e a filosofia, constituem momentos rumo ao espírito absoluto. Ambas possuem propósitos idênticos, ou seja, propõem uma ontologia.

Em Marcuse, essa compreensão não é diferente. A arte possui a finalidade de compreender a essência (razão) na simples aparência. Ora, entendemos que, no movimento dialético, tanto a essência como aparência são necessárias, mesmo sendo distintas. Ambas fazem parte da dinâmica do movimento. Dito de outra forma, tanto o pensar em relação a arte como o pensado se pertencem mutuamente. Isso significa, todavia, que sempre ocorrerá uma superação sem deixar de conservar uma parte do todo.

A arte é capaz de reduzir o aparato que a aparência externa exige de modo a preservar – se – redução aos limites em que o externo pode tornar-se – se a manifestação do espírito e liberdade. Segundo Hegel, a arte reduz a contingência imediata na qual um objeto (ou uma totalidade de objetos) existe a um estado no qual o objeto adota a forma e a qualidade da liberdade (MARCUSE, 2015, p. 226).

Não obstante, é importante deixar claro que, para Hegel, a arte ou a manifestação do belo produzido pela intervenção do pensamento e da criação do homem, representam “um momento” do todo. Ora, não pretendemos aprofundar tal questão neste artigo, uma vez que nosso objetivo é trazer a compreensão do belo como busca da liberdade em contraposição à aparência (estado estabelecido de coisas), e sua relação e influência com o pensamento estético marcuseano. Talvez o problema da relação entre essência, aparência e existência na experiência da arte, sejam fundamentais para o desenvolvimento da compreensão estética de Marcuse e sua refutação aos estetas marxistas ortodoxos.

Ao criticar esses últimos, Marcuse deixa claro sobre o quanto eles limitaram a experiência da arte em simples “aparência,” contida na sociedade de classe e na

totalidade das relações. Tal postura estaria negligenciando as potencialidades existentes na verdadeira estética marxista que, por sua vez, compreende a experiência da arte transcendendo as relações de classe e produção, além de fazer surgir outra imagem que se configura como processo de libertação<sup>6</sup>.

Destarte, este trabalho pretende compreender as reflexões de Marcuse acerca de uma estética independente e libertária, visando equacionar: como a ortodoxia destrói as possibilidades da arte tornar-se libertária? Em que sentido a arte apresenta-se como tendência libertária frente às sociedades estabelecidas? Isto posto, para justificar o nosso objetivo geral, buscamos os seguintes objetivos específicos: 1) compreender o pensamento estético marcuseano tal como se expressa; 2) expor como se estabelecem as concepções ortodoxas dos estetas marxistas em relação à arte; 3) apresentar a perspectiva de independência e libertação da arte.

A motivação para esta pesquisa surgiu do interesse em perceber que uma compreensão limitada da estética marxista poderá contribuir para a eliminação das qualidades e verdades que a estética e a arte possuem frente às sociedades estabelecidas. Preocupar-se com questões estéticas na contemporaneidade significa perceber que sua imagem de libertação, sensibilidade, fantasia e subjetividade são componentes necessários para outra imagem possível de libertação. Esta imagem está além das sociedades mistificadas nas relações da vida cotidiana.

No primeiro ponto é desenvolvida a compreensão da proposta estética de Marcuse, configurada a partir dos componentes da arte como: literatura, música, teatro, artes plásticas etc. Essas linguagens, possuem o papel de confrontar a realidade estabelecida por meio da forma estética. Ou seja, cabe submeter à totalidade a outra ordem sujeita às leis da beleza. A sensibilidade dessa forma, anuncia uma nova percepção e compreensão do todo. No segundo, são apresentadas as concepções da ortodoxia da arte levantadas pelos estetas marxistas, bem como os problemas ocorridos com a defesa desse campo ideológico. No terceiro ponto, destacamos o potencial subversivo da arte na proposta estética de Marcuse, e seu poder de cindir com a realidade estabelecida, fazendo surgir imagens de libertação, por meio da compreensão e da razão crítica.

A conclusão que chegamos é que a racionalidade tecnológica, estabelecida e administrada, utiliza o campo da sensibilidade contida na experiência estética como forma de dominação. Assim, aprisionam o ser criativo e neutralizam as forças de acusação presentes na arte. A ortodoxia de alguns estetas marxistas contribuiu ainda

---

<sup>6</sup> Sobre a categoria libertação na estética de Marcuse, ver (cap. III, p. 8-11) do artigo publicado nos anais do Encontro Nacional Herbert Marcuse, com o título: Um panorama inicial sobre dimensão a estética em Herbert Marcuse e sua crítica aos estetas do marxismo ortodoxo, v.1/2016, disponível em: <http://enconacioherbmarcuse.wixsite.com/anais/edicao-atual>

mais para a reificação(coisificação)<sup>7</sup> dos indivíduos destruindo, pois, as potencialidades da subjetividade que fazem parte da experiência singular de cada indivíduo. Pensar um processo de independência e libertação da arte é compreender que a experiência estética possui um potencial capaz de contribuir com processos de libertação dos indivíduos e que a arte ainda é capaz de produzir consciências críticas negando ainda o que está estabelecido e buscando a esperança de uma vida bela na totalidade das relações.

### O pensamento estético de Marcuse

A noção estética que Marcuse propõe é compreendida em dois momentos. No primeiro, não há distinção entre estética e arte; já, no segundo, as linguagens da arte constituem-se como componentes que fazem parte da forma estética. Neste sentido, a relação presente entre ambas estará em todo nosso percurso de exposição no interior de um movimento dialético que envolve afirmação, negação e efetividade.

Seu ponto de partida é a literatura do século XVIII e XIX, sem excluir as linguagens da música, teatro, artes plásticas etc. Sua tese de doutoramento intitulada: *Der Deutsche Künstlerroman* (O romance do artista alemão), apresentada em (1922) na Universidade de Freiburg, é a segunda experiência sistemática sobre arte. Neste estudo, Marcuse separa a experiência da arte e do artista da totalidade das relações, a fim de compreender que existe um poder existente na experiência da arte que está além da vida concreta.

O poder existente na arte está situado no rompimento que ela faz com o mundo estabelecido contido na concentração econômica, meios de comunicação de massa, mercado internacional, racionalidade tecnológica, personalidade tecnológica e razão instrumental. A estética e as linguagens da arte, possibilitam que os indivíduos percebam as coisas de forma diferente. Segundo Marcuse, a estética e a arte possuem o imperativo categórico segundo o qual “as coisas precisam mudar”.

É fundamental perceber que, para Marcuse, é clara a aproximação da arte no contexto das relações sociais. Todavia, a experiência da arte não é “restritamente” ligada à vida cotidiana, visto que, o mundo da arte e do artista é outro. Fantasia, subjetividade e criatividade são constituintes da experiência da arte e assim, diferenciam-se da totalidade. A própria sociedade identifica o artista e a arte como

---

<sup>7</sup> ADORNO; HORKHEIMER (1985). A categoria reificação não está citada impunemente. Foram Theodor Adorno e Max Horkheimer que cunharam este termo no século XX, sobretudo, buscando compreender a situação social na qual o mundo estava passando. Assim, a compreensão sobre a reificação expressa que tudo está no valor de troca (não há equivalentes), inclusive o próprio homem torna-se apenas um simples objeto igual a mercadoria. A reificação é também do corpo e do espírito. É Adorno que avalia que a coisificação como o preço da dominação não é meramente a alienação dos homens com relação aos objetos dominados. É que, com a coisificação do espírito, as próprias relações dos homens foram enfeitizadas, inclusive as relações de cada indivíduo consigo mesmo.

tipos sociais distintos. É Marcuse (1999, p. 50) que ao citar Dieter Wellershoff<sup>8</sup> (1925-2018), nos adverte sobre a distinção da arte e o artista da vida comum.

O esforço desesperado do artista para fazer da arte uma expressão direta da vida pode vencer a separação da arte da vida. Wellershoff aponta o fato decisivo: “existem diferenças sociais intransponíveis entre a fábrica de conservas e o estúdio do artista: a fábrica de Warho; entre o ato de pintar e a verdadeira vida que gira à sua volta” (MARCUSE, 2016, p. 50).

A relação do pensamento estético de Marcuse com a conjuntura histórica, seus estudos sobre teoria crítica da sociedade, a política radical das forças de rebelião, onde a arte se faz presente como dimensão acusadora enquanto arte pela arte, motiva-nos a perceber e compreender toda a amplitude de seu estatuto estético e a sua contribuição em relação à filosofia e à arte. A experiência da arte na compreensão marcusiana possibilita a consciência de si a partir do momento em que produz uma outra imagem, para além da realidade concreta e estabelecida.

A dimensão estética pressupõe um constante movimento da arte, em rompimento com as estruturas da sociedade estabelecida. A arte desperta a possibilidade dos indivíduos continuarem o esforço de “ser,” e, principalmente aquilo que “poderiam ser”. Esse processo só é possível inicialmente pela fantasia, que confronta a sociedade administrada do estado estabelecido de coisas.

61

### **A ortodoxia da arte na concepção dos estetas marxistas**

As teses apresentadas pelos estetas marxistas ortodoxos são divididas na seguinte ordem:

1. Existe uma relação definida entre arte e a base material, entre arte e a totalidade das relações de produção. Com a modificação das relações de produção, a própria arte transforma-se como parte da superestrutura, embora, tal como outras ideologias, possa ficar para trás ou antecipar a mudança social.
2. Há uma conexão definida entre arte e classe social. A única arte autêntica, verdadeira e progressista é a arte de uma classe em ascensão, que exprime a tomada de consciência desta classe.
3. Conseqüentemente, o político e o estético, o conteúdo revolucionário e a qualidade artística tendem a coincidir.
4. O escritor tem a obrigação de articular e exprimir os interesses e as necessidades da classe em ascensão. (No capitalismo, esta seria o proletariado).
5. A classe declinante ou os seus representantes só podem produzir uma arte “decadente”.

---

<sup>8</sup> WELLERSHOFF (1976).

6. O realismo (em vários sentidos) é considerado a forma de arte que corresponde mais convenientemente às relações sociais, constituindo assim a forma de arte “correta”.

Cada uma destas teses implica que as relações sociais de produção devem estar representadas na obra literária – não impostas exteriormente à obra, mas fazendo parte de sua lógica interna e da lógica do material (MARCUSE, 1999, p. 16).

Para Marcuse, os estetas marxistas ortodoxos negligenciaram a compreensão do pensamento de Marx e Engels em relação ao movimento da dialética. Estes elencaram uma compreensão limitada à estética marxista, em detrimento de “ideologias” de cunho ortodoxo. Ora, uma estética verdadeiramente marxista não poderá negar o sujeito ou a capacidade subjetiva dos indivíduos, como negaram as teses dos estetas ortodoxos. Marcuse, na obra *A dimensão estética* (1999), não nomeia especificamente esses estetas, porém, é possível levantar como exemplo o realismo socialista, e o marxismo-leninista-maoísta, tendo como referências seus ideólogos com: Plekhanov (1856-1918), Mehring (1846-1919), Bukhárin (1888-1938), Eisenstein (1898-1948) Gorki (1868-1936), Zhdanov (1896-1948), Kosik (1926-2003) e outros. Shcheglov avalia que o marxismo e sua filosofia, o materialismo dialético, passou a penetrar e a desenvolver-se na Rússia, no séc. XVIII. Após uma longa e tenaz luta contra todos os inimigos da teoria revolucionária de Marx, os marxistas russos defenderam o marxismo e adaptaram-no, Lenin e Stalin, desenvolveram – no a uma altura superior. O primeiro marxista eminente e destacado propagandista do marxismo na Rússia foi George Velentinovich Plekhanov (1856-1908). Com seus trabalhos assentou o primeiro e mais violento golpe ao populismo. Foi fundador da social democracia russa e o melhor teórico da II internacional. Mais tarde traiu a classe operária, convertendo-se no chefe e ideólogo do menchevismo, em social-chauvinista (SHCHEGLOV, 1945).

A escola do realismo Russo tinha como base ideológica o materialismo dialético. Esta referência foi utilizada para determinar todas as expressões de arte na Rússia, inclusive em eliminar qualquer expressão artística ou obra de arte, que não estivesse de acordo com os ideais do partido e do próprio materialismo. A arte realista representaria apenas os interesses da classe proletária russa e qualquer forma de modificação não seria admitida. Assim, o realismo russo em vários sentidos exprimia a forma de arte mais adequada às relações sociais do trabalho e dos indivíduos.

Conforme Marcuse (1999, p. 32), “a arte não pode abolir a divisão social do trabalho que conduz seu caráter esotérico, mas também não se pode popularizar sem atenuar o seu impacto emancipatório”. Não obstante, “limitar a arte as questões de base superestrutura” como conceituaram os estetas marxistas ortodoxos seria um tanto perigoso, pois tal proposição negligenciaria o próprio pensamento de Marx e Engels, partindo do pressuposto de que Marx não nega totalmente a “consciência”,

tão defendida no pensamento de Hegel. Muito menos nega a dialética e seu movimento (MARX, 1985). Inverter o movimento da dialética de Hegel, como fez Marx, ao considerar que a consciência é o momento posterior as relações reais dos indivíduos, não implica de forma alguma desprezá-la, no sentido de negar por negar. É Marx (1818-1883) que esclarece esta questão no posfácio da segunda edição do *Capital: crítica da economia política de 1873* e Konder (1936-2014) reafirma posteriormente.

Há quase trinta anos, numa época em que ela ainda estava na moda, critiquei o lado mistificador da dialética hegeliana. Quando eu elaborava o primeiro volume de *O capital*, epígonos<sup>9</sup> aborrecidos, arrogantes e medíocres que agora pontificam na Alemanha culta, se permitiam tratar Hegel como o bravo Moses Mendelssohn tratou Espinosa na época de Lessing, ou seja, como um “cachorro morto”. Por isso, confessei-me abertamente discípulo daquele grande pensador e, no capítulo sobre o valor, até andei namorando aqui e acolá os seus modos peculiares de expressão. A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede, de modo algum, que ele tenha sido o primeiro a expor as suas formas gerais de movimento, de maneira ampla e consciente. (MARX, 1985, p. 20-21).

Escreve Konder (1981, p. 53-54):

Marx não reconhece a existência de nenhum aspecto da realidade humana situado acima da história ou fora dela; mas admite que determinados aspectos da realidade humana perduram na história. Exatamente porque o movimento da história é marcado por superações dialéticas, em todas as grandes mudanças há negação, mas ao mesmo tempo uma preservação (e uma elevação superior) daquilo que tinha sido estabelecido antes.

Nossas reflexões acerca da relação entre Hegel-Marx e a dialética, juntamente com a estética marxista, é fundamental para entender que a visão ortodoxa dos estetas corrompeu a noção de consciência e subjetividade dos homens. Essa mesma noção poderia ser uma força de superação da vida reificada nas relações sociais dos indivíduos. A forma para essa superação encontra-se na experiência da arte e da criatividade que nega as estruturas estabelecidas. Só é possível, portanto, negar essas estruturas, fazendo parte delas. Assim, a contribuição de Marcuse com a citação abaixo é significativa para entendermos esse movimento.

Neste sentido, a arte faz inevitavelmente parte do que existe e só como parte do que existe fala contra o que existe. Esta contradição é preservada e resolvida (*aufgehoben*) na forma estética, que dá ao

<sup>9</sup> “Epígonos” refere-se aqueles que nasceram depois (discípulos) de Hegel. Marx lança sua crítica aos filósofos burgueses alemães: Ludwig Buchner (1824-1899), Friedrich Albert Lange (1828-1875), Karl Eugen Dühring (1833-1921), Gustav Theodor Fechner (1801-1887) pelo fato de menosprezarem todo o saber constituído no pensamento de Hegel. Marx elogia Hegel considerando que o mesmo foi o primeiro a expor as formas gerais do movimento da dialética de forma ampla e perspicaz.

conteúdo familiar e a experiência familiar o poder de afastamento. É essa contradição que decide sobre a qualidade da obra de arte, de sua verdade (MARCUSE, 2016, p.44).

Compreendemos a categoria “preservação” na citação de Leandro Konder e Marcuse, fazendo parte do termo alemão (*Aufgehoben*)<sup>10</sup> que, na dialética de Hegel, é esclarecido como o movimento de “superar conservando”. Localizamos o sentido deste conceito na tradução da *Fenomenologia do Espírito* (1974), feita por Henrique de Lima Vaz e na contribuição de Trein (2016, p. 36) que observa: “se o objeto se modifica dialeticamente e o conceito acompanha suas mudanças; o conceito não será jamais uma verdade completa do objeto. A verdade estará sempre em construção”.

Sabemos que, para Marx, o sentido da (*Aufgehoben*) é totalmente outro. A superação dialética se dá no confronto entre as coisas, entre as partes do todo real, apreendido na história. Diferente de Hegel, Marx reconhece uma finalidade (telos) no movimento, que é a realização da potência do espírito. Mas, justamente no curso da história, percebemos os sujeitos reais de Marx, buscam uma liberdade que tem como expressão a subjetividade, fantasia, aspirações da criação artística e da sensibilidade. Hegel (1770-1831) demonstra, com clareza, a importância da fantasia.

Quanto ao poder geral da criação artística, uma vez ele admitido, logo se deve ver na imaginação a faculdade artística mais importante. Todavia, é preciso não confundir a imaginação criadora com a imaginação puramente passiva. Por isso daremos à imaginação criadora o nome de fantasia. Há nesta atividade criadora um dom e um sentido que permitem apreender as formas da realidade, e no espírito gravar, graças a uma visão e uma audição atentas, as variadas imagens da realidade existente; a isso acrescenta-se uma memória capaz de conservar a lembrança do colorido mundo destas imagens multiformes (HEGEL, 1974, p. 308).

Marcuse afirma que a arte possui verdades trans-históricas (isto é, ultrapassam a história dos sujeitos reais) universais. Nesse percurso, as “obras de arte”, independentemente de qualquer classe, inclusive da classe burguesa, expressam conteúdos revolucionários que contribuem para processos libertários. Podemos referendar, como exemplos, os príncipes de Shakespeare e Racine que ultrapassam as cortes do absolutismo. Ou seja, o próprio mundo burguês transcende a si próprio nas expressões da arte.

---

<sup>10</sup> Ver: TREIN, F. A relação Marx-Hegel: “Um desafio insuperável”. In: *Revista Dialectus*. Fortaleza, ano 3, n. 8, 2016, p. 33-59. Disponível em: <http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/ForaDoAr/article/view/246>. Quando examinamos o problema da verdade em Hegel, não podemos falar propriamente de erro, pois o erro faz parte da construção da verdade. O erro é um momento importante da verdade, se se quiser, como verdade positiva, se constrói como uma contradição em relação ao erro. A verdade só é verdade na medida em que ela contém a não verdade como algo que foi ultrapassado (*Aufgehoben*).



A compreensão da estética marxista ortodoxa interpretou o pensamento de Marx como se a arte findasse apenas na objetivação das relações sociais de produção. Como bem nota Marcuse (2016, p. 23): “A estética marxista pressupõe que toda a arte é de alguma forma condicionada pelas relações de produção, pela posição de classe, e assim por diante”.

Esta afirmação é perigosa a partir da defesa de que tudo aquilo que é criado externamente ao ser, existe independentemente dele, como um quadro, uma música ou o próprio trabalho. Não obstante, a “subjetividade dos indivíduos,” negada pelos estetas marxistas é o oposto. A subjetividade está ligada a tudo que diz respeito ao ser na sua singularidade. Neste seguimento, há de se considerar que os indivíduos possuem sentimentos, percepções e ideias. Esses são responsáveis pela criação e, ao mesmo tempo, pela negação do que está no mundo por meio da arte. A experiência da arte busca por uma outra imagem possível de libertação. Na visão ortodoxa da estética, a subjetividade dos sujeitos foi interpretada como pertencente à classe burguesa.

Este desenvolvimento foi intensificado pela interpretação da subjetividade como uma noção “burguesa”. Do ponto de vista histórico, isto é duvidoso. Mas, mesmo na sociedade burguesa, a insistência na verdade e no direito de interioridade não é realmente um valor burguês. Com a afirmação da interioridade da subjetividade, o indivíduo emerge do emaranhado das relações de troca e dos valores de troca, retira-se da realidade da sociedade burguesa e entra noutra dimensão de existência (MARCUSE, 1999, p. 18).

Segundo Marcuse, os marxistas ortodoxos conceberam a estética como uma estrutura limitada e enrijecida apenas no contexto das relações de produção existentes. Consoante a Marcuse, as virtudes das formas estéticas são autônomas em relação aos processos de produção material, pelo fato da arte contestar e transcender<sup>11</sup> tais relações. Não há como negar a experiência transcendente da arte, a sua irracionalidade racional, a fantasia e a representação que não se comportam nas relações dos indivíduos na esfera política.

A tese que defendo é a seguinte: as qualidades radicais da arte, ou seja, a sua acusação da realidade estabelecida e a sua invocação da bela imagem (*schonerschein*) da libertação baseiam-se precisamente nas dimensões em que a arte transcende a sua determinação social e se emancipa a partir do universo real do discurso e do comportamento, preservando, no entanto, a sua presença esmagadora. Assim, a arte cria o mundo em que a

---

<sup>11</sup> Os termos transcender, transcendente e transcendência são conceituados por Marcuse num 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).

subversão da experiência própria da arte se torna possível: O mundo formado pela arte é reconhecido como uma realidade suprimida e distorcida na realidade existente (MARCUSE, 1999, p. 20).

A tese principal defendida pelos estetas marxistas ortodoxos é a de que a subjetividade era um problema e contribuiria para a aniquilação do processo revolucionário. Segundo tais teóricos, essas concepções faziam parte da esfera burguesa. Assim, a subjetividade na ideologia ortodoxa tornou-se um átomo da objetividade. A reflexão revela que, mesmo havendo expressões da arte elencadas, há uma dimensão mais clássica, ou seja, aquela produzida pela burguesia do século XVIII, mesmo assim, não invalida a verdade e a qualidade existente na experiência estética.

Nessa perspectiva, concordo com Marcuse quando afirma que:

[...] o fato de uma obra representar verdadeiramente os interesses ou a visão do proletariado ou da burguesia não faz dela uma verdadeira obra de arte [...] esta qualidade material pode facilitar o seu acolhimento, pode torná-la concreta, mas de nenhum modo é constitutiva (MARCUSE, 1999, p. 27-28).

Abalzar a experiência e a função “negadora” da arte junto à esfera das relações de produção e de posição de classe consistiria em destruir a própria consciência e subjetividade criativa dos indivíduos. Conforme Marcuse (1999, p. 28), “a universalidade da arte não pode radicar no mundo e na imagem do mundo de uma determinada classe”.

66

### **Independência e libertação da arte**

A Independência da arte ocorre dentro da estrutura da própria arte, destacando as diversas formas existentes como uma espécie de transfiguração, tanto na obra, como no estilo e na técnica. Temos, como exemplo, as transformações e transgressões ocorridas nos movimentos literários como: surrealismo, dadaísmo, expressionismo. Sua independência também ocorre em contraposição à estrutura da totalidade compreendendo que, mesmo fazendo parte desta esfera, a arte possui a capacidade de suplantar o dado concreto e as suas relações mistificadas.

É com a possibilidade da libertação ideal dada pela arte ao artista, através de sua manifestação que, enfim, se consegue escapar de uma realidade opressora vindo a construir a possibilidade de romper com automatismos e subjugações do fazer, alcançando, dessa forma, a ativa condição de sujeito pensante, sujeito de si.

A separação da arte do processo da produção material deu-lhe a possibilidade de desmistificar a realidade reproduzida neste processo. A arte desafia o monopólio da realidade estabelecida em determinar o que é real e falô criando um mundo fictício que, no entanto, é mais real que a própria realidade (Marcuse, 1999, p. 33).

A libertação e a transcendência da arte surgem a partir de sua tensão imediata com a “estrutura política” (práxis política radical). Doravante, o momento em que relacionam sua experiência com a “estrutura política”, ela (arte) passa a não fazer o movimento de recusa. Na esfera política, a própria arte findaria apenas como um aparato dentro das estruturas dominantes do estabelecido.

Para comprovar a reflexão, lembramos aqui a utilização da arte como instrumento (apenas apêndice) de comunicação, sendo, pois, apropriada como aparato dominante de manipulação das consciências. E, isso, seja nas campanhas publicitárias do nazifascismo, seja na indústria da propaganda dominante na Rússia, Alemanha, China, Itália ou EUA. Sob esse prisma, a arte, uma vez empregada dentro de uma ótica da razão instrumental, se alicerça na estrutura política do estado, como forma de anestesiar e, concomitantemente, reprimir os indivíduos. A arte é conduzida como forma de aniquilação e destruição da consciência, e não como libertação.

Não obstante, a arte e sua dimensão estética conservam possibilidades para um avanço qualitativo do ser humano. Segundo Marcuse (1999, p. 81), “no centro desta discussão, está a ideia de uma arte autônoma em confronto com a indústria de arte capitalista por um lado, e a parte da propaganda radical, por outro”. A arte para além das experiências e relações de produção cerceadas, ela enquanto tal, é produto da subjetividade, criatividade e transcendência. Destarte, limitar a experiência da arte a base material, como fizeram os estetas marxistas ortodoxos, seria destruir as possibilidades de transformação constituintes da arte.

Numa situação em que a infeliz realidade só pode modificar-se através das práxis política radical, a preocupação com a estética exige uma justificação. Seria inútil negar o elemento de desespero inerente a esta preocupação: a evasão para um mundo de ficção onde as condições existentes só se alteram e se suplantam no mundo da imaginação (MARCUSE, 1999, p. 15).

Marcuse defende na dimensão estética a revitalização da arte, enquanto subversão da percepção dos indivíduos em meio à realidade estabelecida. O mundo concreto das relações sociais, uma vez conduzido por uma razão instrumental alicerçada no desenvolvimento das sociedades industriais avançadas, rege a vida social, fazendo com que os indivíduos, inclusive os intelectuais, permaneçam obedecendo às ordens do estado de coisas.

Esta é uma das questões que levam Marcuse a preocupar-se com a defesa das faculdades mentais, bem como, da própria arte. Por isso, ele eleva a arte como componente essencial para o pensar negativo. Trata-se de pensar a arte enquanto negadora de um mundo que contradiz a si mesmo, e que, ao mesmo tempo, que se contradiz, é nele, que se construirá as possibilidades com a arte. É na forma estética

que é possível surgir a oposição diante da realidade estabelecida através da catarse reconciliadora da arte.

Isso pode soar romântico, e muitas vezes me censuro por ser talvez demasiado romântico, em avaliar o poder radical, libertador da arte. Recordo a observação usual, expressa há muito tempo, acerca da futilidade e talvez mesmo da culpabilidade da arte: o Parthenon não valia o sangue e as lágrimas de um só escravo grego. Igualmente leviana é a afirmação contrária de que somente o Parthenon justificou a sociedade escravocrata. Bem, qual das duas afirmações é a correta? Se observo a sociedade e a cultura ocidentais de hoje, o massacre e a brutalidade totais em que ela se empenha, parece-me que a primeira afirmação é, talvez mais correta que a segunda. Entretanto, a sobrevivência da arte poder vir a ser o único elo frágil que hoje conecta o presente com a esperança do futuro (MARCUSE, 1969, p. 1).

Por fim, percebemos que os estudos iniciais de Marcuse, bem como sua preocupação com as questões da arte e da estética, apresentam-se com objetivos concretos. Ou seja, como possibilidades reais, onde a dialética se faz presente como caminho de superação das situações reais. Sua defesa da arte nos faz perceber a força que as linguagens possuem em contraposição às imagens da sociedade estabelecida.

68

Mas essa afirmação tem a sua própria dialética. Não existe obra em que não evoque, em sua própria estrutura, as palavras, as imagens, a música de uma outra realidade, de uma outra ordem repelida pela ordem existente e, entretanto, viva na memória e na antecipação, viva no que acontece aos homens e mulheres, e na rebelião contra isso (MARCUSE, 1973, p. 93).

## Conclusão

Nessa medida, compreender uma estética verdadeiramente marxista é trazer para seu campo de estudo uma visão heterodoxa da arte. Levando em consideração que, diante das sociedades estabelecidas, a única possibilidade de ruptura é por meio da fantasia e da subjetividade dos indivíduos, talvez, esse ainda seja nosso primeiro movimento de acusação do estabelecido. A ideologia ortodoxa na arte, levantada por parte de alguns estetas marxistas, deixou-a na condição de simples objeto concreto, sem vida e perspectivas de mudança radical. Por fim, como bem escreve Marcuse (1999, p. 66), “a arte abre uma dimensão inacessível a outra experiência, uma dimensão em que os seres humanos, a natureza e as coisas deixam de se submeter à lei do princípio de realidade, hoje dominante”.

## Referências

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

- AGRA, L. *História da arte do século XX: idéias e movimentos*. São Paulo: Anhembi Morumbi, 2004.
- FREDERICO, C. *A arte no mundo dos homens: o itinerário de Lukács*. São Paulo: Expressão Popular, 2013.
- HEGEL, G. W. F. *A fenomenologia do espírito-introdução*. Trad. Henrique Cláudio de Lima Vaz. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Estética: o belo artístico ou o ideal*. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Abril Cultural, 1974 (Coleção Os Pensadores).
- KELLNER, D. "Critical theory, marxism, and modernity", in: BRONNER, S; KELLNER, D. (eds). *Critical theory and society: a reader*. Nova York; Londres: Routledge, 1989).
- KONDER, L. *O que é dialética?* São Paulo: Brasiliense, 1981.
- LIMA, E. P. *A estética entre saberes antigos e modernos na Nuova scienza de Giambattista Vico*. São Paulo: PUCSP, 2006.
- MARCUSE, H. *Reason and revolution – Hegel and the rise of social theory*. Boston: Beacon Press, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- \_\_\_\_\_. *A dimensão estética*. Trad. Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 1999.
- \_\_\_\_\_. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: EDIPRO, 2015.
- MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Apresentação de Jacob Gorender; coordenação e revisão de Paul Singer; tradução de Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. 2. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- RIZZO, E. P. *Ator e estranhamento: Brecht e Stanislavski, segundo Kusnet*. 2. ed. São Paulo: Senac, 2004.
- SHCHEGLOV, A. V. *História da filosofia na Rússia*. Trad. David Medeiros Filho, transcrição: Fernando A. S. Araújo, Rio de Janeiro: Editorial Vitória, 1945.
- SOUSA, J. S. *O conceito de dimensão estética em Marcuse: o potencial crítico da arte para a luta de libertação*. TCC(graduação), Universidade Estadual do Ceará(UECE), Centro de Humanidades, Fortaleza, 2017.
- \_\_\_\_\_. "Um panorama inicial sobre a dimensão estética em Marcuse e sua crítica aos estetas do marxismo ortodoxo". In: *Anais do Encontro Nacional Herbert Marcuse*, Fortaleza-Ce, v. 1, n. 1, 2016, p. 1-10 Disponível em: <http://enconacioherbmarcuse.wixsite.com/anais/edicao-atual> e <https://subversivaarte.blogspot.com/2016/03/artigo-estetica-em-marcuse.html>
- TREIN, F. "A relação Marx-Hegel: "um desafio insuperável". In: *Revista Dialectus*. Ceará, ano 3, n. 8, 2016, p. 33-59. Disponível em: <http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/ForaDoAr/article/view/246>
- WELLERSHOFF, D. *Die Auflösung des Kunstbegriffs*. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 1976.

Submissão: 06. 07. 2017 / Aceite: 25. 06. 2018.

# Introdução ao estudo da sociedade industrial avançada em Herbert Marcuse<sup>1</sup>

## Introduction to the advanced industrial society study in Herbert Marcuse

RENÊ IVO DA SILVA LIMA<sup>2</sup>

**Resumo:** O artigo tem como objetivo apresentar, segundo o pensamento de Herbert Marcuse, algumas das relações sociais que caracterizam a sociedade industrial avançada. Como referência principal, utilizamos a introdução do livro *O homem unidimensional*, intitulada de “A paralisia da crítica: uma sociedade sem oposição”; o primeiro capítulo, do mesmo livro, intitulado de “As novas formas de controle” e o segundo capítulo, da mesma obra, intitulado de “O fechamento do universo político”. O problema que esta pesquisa levanta é o seguinte: quais são algumas das relações sociais que caracterizam a sociedade industrial avançada? A conclusão a qual chegamos é que algumas das relações sociais que caracterizam a sociedade estabelecida são: o aperfeiçoamento da tecnologia, o desenvolvimento de uma superprodutividade, o fornecimento de um elevado padrão de vida e o desenvolvimento de uma racionalidade tecnológica. Essas relações sociais integram os indivíduos à ordem social existente, elas paralisam o pensamento e comportamento crítico dos membros da classe dominada e os impede de compreender e sentir a necessidade de superar a sociedade unidimensional.

**Palavras-chave:** Sociedade industrial avançada. Novas formas de controle. Racionalidade tecnológica. Pensamento e comportamento unidimensional.

**Abstract:** The article aims to present, according to the thought of Herbert Marcuse, some of the social relations that characterize advanced industrial society. As the main reference we use the introduction of the book *One-Dimensional Man*, titled “The Paralysis of Criticism: A Unopposed Society”; the first chapter of the same book, entitled “The New Forms of Control,” and the second chapter of the same book entitled “The Closure of the Political Universe.” The problem this research raises is the following: what are some of the social relations that characterize advanced industrial society? The conclusion we come to is that some of the social relations that characterize the established society are: the improvement of technology, the development of a superproductivity, the provision of a high standard of living and the development of a technological rationality. These social relations integrate individuals into the existing social order, they paralyze the thinking and critical behavior of members of the dominated class and prevent them from understanding and feeling the need to overcome one-dimensional society.

**Keywords:** Advanced industrial society. New forms of control. Technological rationality. Thinking and one-dimensional behavior.

## Introdução

---

<sup>1</sup> Este artigo, com algumas alterações, constitui o primeiro capítulo da monografia “Alternativas de superação da sociedade unidimensional em Herbert Marcuse: um estudo sobre *O homem unidimensional*”, de minha autoria, sob a orientação do prof. Ms. John Karley de Sousa Aquino (IFCE).

<sup>2</sup> Mestrando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Ceará (UFC). Bolsista CAPES. Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas “Atualidade do pensamento de Herbert Marcuse”. E-mail: reneivo@hotmail.com.

“Com certeza, essa ainda é a máxima do filósofo; é ele quem analisa a situação humana. Ele sujeita a experiência ao seu julgamento crítico, e este contém um julgamento de valor – a saber, que a libertação do esforço é preferível ao esforço, e uma vida inteligente é preferível a uma vida estúpida.”

(Herbert Marcuse)

A partir do século XX, a sociedade capitalista começara a passar por algumas transformações decisivas à continuidade de suas relações sociais, alguns pensadores da referida época perceberam e entenderam tais mudanças, outros nem tanto. Herbert Marcuse (1898-1979) foi um dos filósofos que não só compreendeu tais alterações, como também desenvolveu uma teoria crítica com o objetivo de denunciar e superar as novas relações sociais da sociedade estabelecida. Dessa maneira, o seu pensamento foi tanto aceito quanto recusado<sup>3</sup> por diferentes setores da sociedade.

Críticas e elogios à parte, Marcuse prosseguiu desenvolvendo uma teoria crítica da sociedade capitalista capaz de apresentar as contradições e, ao mesmo tempo, as alternativas apropriadas para a superação do *status quo* e construção de uma sociedade qualitativamente melhor<sup>4</sup>. Ele compreendia que a vida humana é digna ser vivida, quer dizer, que ela pode ser e deve ser feita digna de ser vivida e que na própria sociedade capitalista existiriam as possibilidades para que todas as pessoas possam viver, viver bem e viver melhor. Assim, o seu pensamento não se limita a descrever os impasses da organização social estabelecida, mas a partir deles compreender que uma nova forma de organizar as relações sociais é possível.

Com o intuito de demonstrar como se organiza o novo estágio da sociedade capitalista e, por conseguinte, as novas formas de dominação da classe oprimida, este artigo propõe como objetivo geral apresentar, segundo o pensamento de Herbert Marcuse, algumas das relações sociais que caracterizam a sociedade industrial avançada. Dessa maneira, o problema que esta pesquisa levanta é o seguinte: quais são algumas das relações sociais que caracterizam a sociedade industrial avançada?

---

<sup>3</sup> Segundo Robespierre de oliveira, no seu livro *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*, “(...) Marcuse foi tanto elogiado quanto alvo de duras críticas. Havia aqueles que censuravam o seu marxismo, alguns o considerando como um pré-marxista, outros como um não marxista, e até como um antimarxista. Parte da esquerda, avessa às críticas de Marcuse ao ‘marxismo petrificado’ da tradição soviética, censurava-o por obscurecer a consciência de classe dos trabalhadores com suas teorias sobre a sociedade unidimensional, considerando-o um ‘pessimista’ ante o quadro geral de mobilizações da época” (OLIVEIRA, 2012, p. 15).

<sup>4</sup> Isabel Loureiro, no seu artigo *Herbert Marcuse: cem anos*, afirma que “Marcuse foi o único filósofo da Escola de Frankfurt que mesmo sem ter militância política em sentido estrito, sempre permaneceu um teórico da revolução. A sua obra gira desde o início em torno de um problema – a necessidade de transformação revolucionária da sociedade capitalista” (LOUREIRO, 1998, p. 157).

A justificativa que nos levou a desenvolver este trabalho foi a necessidade de demonstrar a atualidade do pensamento de Marcuse no que diz respeito às transformações pelas quais a sociedade existente tem passado. A nosso ver, compreender tais alterações torna-se fundamental para entendermos o processo de construção de uma resistência eficaz frente às formas de controle perpetrados sobre a classe dominada. Entender a organização da sociedade estabelecida pode nos fazer perceber a necessidade de elaborar um modo de vida qualitativamente diferente.

Desse modo, na primeira seção do presente artigo apresentamos como se organiza a sociedade industrial avançada, isto é, sua origem, seu desenvolvimento e suas implicações sociais. Na segunda seção expomos as novas formas de controle existentes na sociedade estabelecida e, por fim, na terceira seção apresentamos o desenvolvimento da racionalidade tecnológica. Portanto, a conclusão a qual chegamos é que o desenvolvimento das relações sociais da sociedade industrial avançada integra os indivíduos à ordem social existente, elas paralisam o pensamento e comportamento crítico dos membros da classe dominada e os impede de compreender e sentir a necessidade de superar a sociedade unidimensional<sup>5</sup>.

### **Sociedade industrial avançada**

A partir do começo do século XX, a sociedade capitalista dá início ao desenvolvimento de um “novo estágio”, Marcuse denomina essa fase de “sociedade industrial avançada”. Uma das principais distinções desse estágio da sociedade capitalista é a união entre produtividade e destrutividade, isto é, ao mesmo tempo em que ela produz um crescente padrão de vida, também produz exploração e destruição dos seres humanos e da natureza. De acordo com Marcuse, essa ordem social,

[...] que ganha corpo nas mais avançadas áreas da civilização industrial, combina em produtiva união as características do Estado de Bem-Estar Social (*WelfareState*) e do Estado de Guerra (*WarfareState*). Comparada com “suas precursoras”, ela é, na verdade, uma “nova sociedade”. (MARCUSE, 2015, p. 55).

Ela configura um novo estágio da sociedade capitalista porque conseguiu desenvolver novas relações sociais diferentes das relações sociais vigentes nos estágios anteriores dessa sociedade, assim, por exemplo, “Os pontos tradicionalmente problemáticos estão sendo eliminados ou isolados, os elementos perturbadores estão sendo dominados” (MARCUSE, 2015, p. 55). Desse modo, alguns problemas dos períodos anteriores da sociedade capitalista que pareciam ser

---

<sup>5</sup> Sociedade unidimensional é a sociedade estabelecida. É a sociedade que tenta integrar toda e qualquer oposição ao modo de vida existente; é a ordem social que tenta absorver toda e qualquer forma de contestação das relações sociais vigentes; é a organização social que tenta refutar toda e qualquer alternativa de construção de uma sociedade qualitativamente diferente.



impossíveis de ser resolvidos, agora, com o surgimento da mais recente fase dessa civilização, tais dificuldades parecem ser solucionadas. Essa fase da sociedade parece ser capaz de apaziguar as forças sociais dissidentes, parece estar conseguindo reconciliar os interesses opostos das classes antagônicas. Para Marcuse, as principais tendências da sociedade industrial avançada são:

concentração da economia nacional nos interesses das grandes corporações, [...] atrelamento dessa economia com um sistema mundial de alianças militares, acordos monetários, assistência técnica e esquemas de desenvolvimento; gradual assimilação dos ‘colarinhos azuis’ e dos ‘colarinhos brancos’, [...] do lazer e das aspirações em diferentes classes sociais; [...] invasão da esfera privada pela aproximação da opinião pública; abertura da intimidade aos meios de comunicação de massa (MARCUSE, 2015, p. 55).

Essas são algumas relações sociais prevalecentes na sociedade industrial avançada, mas também existem outras relações sociais fundamentais para sua perpetuação. Com a reconfiguração da sociedade capitalista surgem também novas formas e modos de organizar a vida. As relações sociais que distinguem esse novo momento são várias, mas é possível destacar algumas das mais importantes: o aperfeiçoamento cada vez maior e melhor da tecnologia<sup>6</sup>, o desenvolvimento sem precedentes da produtividade e o fornecimento de um crescente padrão de vida são alguns exemplos daquelas relações. Estas estimulam o desenvolvimento de algumas daquelas tendências referidas por Marcuse na citação anterior e criam as condições de melhorar ou tornar ainda mais difícil a vida dos seres humanos.

As relações sociais vigentes na sociedade estabelecida foram construídas por todos os homens e mulheres, mas estas relações não foram decididas autonomamente por todos os indivíduos, e, sim, por uma minoria, isto é, pela classe dominante e, dessa maneira, essas relações buscam satisfazer o interesse da classe que as impôs. Desse modo, a sociedade industrial avançada é uma forma específica de organização social, cujo objetivo é manter inalterada as relações sociais que contribuem para perpetuar o estado de coisas vigente. Este consiste em manter a classe dominante na sua posição privilegiada à custa da exploração da classe dominada.

Assim, na sociedade existente, quanto mais aumenta a produtividade maior é o lucro apropriado pela classe dominante, pois essa produtividade se expande para a maior parte da sociedade e alcança uma parcela cada vez maior da população, alargando o leque de compradores e consumidores de bens e serviços supérfluos<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Nesse trabalho não fazemos distinção entre “progresso técnico”, “tecnologia” e “técnica”. Seguimos a posição de Rafael Cordeiro Silva de que “Marcuse apenas esboçou essa distinção, mas não a levou adiante” (SILVA, 2013, p. 56).

<sup>7</sup> Supérfluos na medida em que não servem à satisfação das necessidades vitais que mantêm a vida,

Além disso, a produção cada vez mais intensa e variada contribui diretamente com o aprimoramento da ciência e da tecnologia, na medida em que elas organizam e direcionam seus estudos para a descoberta de métodos mais eficazes de produção, ampliação e criação de novas mercadorias.

Por outro lado, quanto mais aumenta a produtividade maior é a destruição da vida, a natureza é explorada até o esgotamento, os rótulos e embalagens da exagerada quantidade de produtos supérfluos poluem os mares, rios e lagos; sujam as ruas, avenidas e estradas; entopem os esgotos e causam inundações. Na sociedade industrial avançada, os indivíduos organizam e direcionam suas vidas única e exclusivamente para a compra e consumo de bens e serviços, na verdade, só se sentem felizes e satisfeitos se possuem artigos. Para Marcuse,

[...] essa sociedade é irracional como um todo. Sua produtividade destrói o livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas, [...] seu crescimento depende da repressão das reais possibilidades de pacificação da luta pela existência – individual, nacional e internacional. (MARCUSE, 2015, p. 31-32)

Algo semelhante parece acontecer com relação à tecnologia, organizada e direcionada para satisfazer os objetivos da classe dominante, ou seja, garantir sua posição privilegiada, o progresso técnico ajuda a reproduzir as condições sociais que mantêm inalterado o estado de coisas prevalecente. A ciência e a técnica no interior do capitalismo ajudam a produzir um padrão de vida crescente, uma existência muito mais confortável e até mesmo boa para uma quantidade cada vez maior de pessoas. O aperfeiçoamento técnico contribui na reprodução das relações de dominação<sup>8</sup>.

O crescente padrão de vida conforma a classe oprimida com o estado de coisas existente, o elevado padrão de conforto imposto pela sociedade industrial avançada paralisa o pensamento e comportamento revolucionário da classe trabalhadora. O conforto predominante reduz a necessidade da revolução socialista e parece refutar toda e qualquer alternativa de emancipação, ele cria uma sensação de que todos os problemas, contradições, podem ser resolvidos dentro dos limites do *status quo*. O conforto da vida existente atrofia a capacidade das pessoas de visualizarem uma ordem social qualitativamente diferente.

De acordo com Oliveira (2015, p. 118), “A sociedade industrial avançada oferece uma enorme quantidade de bens e mercadorias para os indivíduos, de modo que

---

supérfluos porque não atendem às necessidades básicas de alimentação, moradia e vestuário. Um exemplo desses produtos são os automóveis, os televisores, os aparelhos celulares, etc.

<sup>8</sup> Queremos esclarecer que Marcuse não é um tecnofóbico, isto é, tem aversão à tecnologia. O autor reconhece que a técnica pode ser um fator de emancipação. Segundo Rafael Cordeiro Silva, no seu artigo *Tecnologia e progresso: dois pontos de vista da teoria crítica*, “Marcuse deixa bem claro não ser simpático a posições antitecnológicas. Ele faz referência explícita à tecnologia como fator de libertação” (SILVA, 2013, p. 63).

eles acreditem na eficácia do sistema”. O sistema se legitima por meio da sua eficiência em fornecer as mercadorias que satisfazem os indivíduos, as pessoas se sentem felizes em trocar de automóvel todos os anos; em trocar seus aparelhos celulares a cada seis meses; em trocar suas roupas de grife todos os meses. Essa é uma das maneiras pela qual a ordem social estabelecida consegue conquistar a consciência da classe dominada.

A sociedade industrial avançada usa suas capacidades intelectuais e materiais para dominar o homem e a natureza e, assim, conter todo e qualquer tipo de transformação social, usa o progresso da ciência e da tecnologia para aperfeiçoar a sua estrutura de defesa. Essa estrutura, cuja expressão maior se encontra na construção do aparato bélico, está preparada para destruir qualquer forma de oposição ao *establishment*. Segundo Isabel Loureiro, o capitalismo avançado é uma sociedade “em que todo e qualquer tipo de oposição se encontra integrado” (LOUREIRO, 2005, p. 13).

Dessa maneira, a sociedade de capitalismo avançado, se quiser perpetuar-se tem de necessariamente integrar os indivíduos ao modo de vida existente, para que isso aconteça, ela precisa desenvolver meios capazes de mobilizar as pessoas, precisa fazer com que os seres humanos queiram jogar o seu jogo. Para mobilizar mais facilmente as pessoas para jogar o seu jogo, a ordem social estabelecida cria inimigos que ameaçam destruir a regularidade da organização social existente. Esses inimigos parecem tornar-se um estímulo para fortalecer a coesão e perpetuação da ordem social existente.

Com medo de perder os benefícios conferidos pela sociedade prevalecente, as pessoas rejeitam toda e qualquer tendência capaz de colocar em perigo sua vida confortável, para combater o inimigo os indivíduos aceitam trabalhar na produção dos meios de destruição: na produção bélica. O inimigo enfrenta o ódio dos indivíduos, neles foram inculcados interesses particulares que não fazem parte de suas próprias aspirações e que não podem ser alcançados sem a sua ajuda, esses interesses são a manutenção do ganho de lucro, a manutenção da posição de dominação da classe opressora, etc. A sociedade industrial avançada parece derrotar as alternativas que ameaçam iniciar a ruptura do *status quo*. Para Aquino,

[...] a sociedade industrial avançada é uma sociedade que tende rapidamente a tornar-se uma sociedade da administração total, sem espaço para posições críticas ao *establishment* e que exacerba a positividade e cancela (ou pretende cancelar) a negatividade no interior do sistema, de modo a considerar irracional toda tentativa de romper com o *status quo*, sociedade essa que declara repetidamente o mantra “não há alternativa” (*There is no alternative*). (AQUINO, 2017, p. 291)

Corpo do texto. Aos olhos da maior parte da classe dominada, qualquer força social de oposição que queira transformar a realidade posta é “irracional” (segundo os parâmetros de racionalidade do sistema), é imediatamente desacreditada e relegada ao esquecimento, sua contestação é inútil e suas reivindicações são “utópicas”, isto é, não podem existir em lugar algum. Se a civilização existente parece “boa” e, dessa maneira, a “única” sociedade capaz de oferecer as comodidades que a torna confortável, sua recusa se torna impensável e até questionável: se a ordem social vigente é capaz de satisfazer as necessidades e interesses da maior parte dos indivíduos, por que transformá-la, por que destruí-la? “Diante de um crescente padrão de vida, a não-conformidade com o sistema parece ser socialmente inútil” (MARCUSE, 2015, p. 42).

Qualquer tendência de oposição às relações sociais vigentes que tente ou pretenda levantar alternativas capazes de iniciar a construção de novos modos de pensar e sentir a vida; novas formas de organizar as relações humanas é impedida de desenvolver-se ou lhe é permitido construir-se apenas dentro dos limites da sociedade estabelecida. Isso porque essa sociedade parece ser capaz de oferecer uma vida agradável e, por conseguinte, ela “pode, justamente, exigir a aceitação de seus princípios e instituições e reduzir a oposição à discussão e promoção de alternativas políticas *dentro do status quo*” (MARCUSE, 2015, p. 42).

Oposições como essas estão fadadas ao fracasso, pois não põem em cheque o modo de organização social atual, não visam a destruição da forma de vida existente presente, elas servem apenas para atrasar a revolução social e integrar ainda mais a classe trabalhadora à sociedade existente. Tal oposição é reformista, quer dizer, limita-se a lutar por reformas sociais que não tem interesse em superar as contradições da sociedade capitalista, sua aspiração é amenizar a exploração e dominação da classe oprimida. Portanto, uma oposição administrada, controlada pela classe dominante.

Não se pode negar a importância das reformas no que diz respeito à luta de classes, elas são necessárias para permitir que a classe dominada continue seguindo firme na luta contra a classe opressora, o problema é quando àquelas oposições limitam-se única e exclusivamente a lutar por reformas<sup>9</sup>. A crítica da oposição administrada não visa superar a sociedade capitalista, seus objetivos se reduzem a lutar para melhorar a vida da classe dominada dentro da realidade posta. Sua contestação contribui apenas para criar conformação ao estado de coisas predominante.

---

<sup>9</sup> Leandro Konder, no seu artigo *Marcuse, Revolucionário* afirma que Marcuse, ao ser “Entrevistado pela televisão alemã, num programa que o contrapunha a Karl Popper, fez questão de esclarecer que não tinha nada contra reformas úteis e viáveis, capazes de atenuar os sofrimentos dos homens” (KONDER, 1998, p. 24-25). Concordamos com a afirmação de Konder, mas queremos deixar claro que Marcuse não é um reformista, sua teoria crítica está sempre voltada para a destruição da sociedade capitalista.

Os tipos de reforma que contribuem para a transformação da sociedade capitalista são as que escapam ao controle da classe dominante, são as que contribuem para fortalecer a resistência da classe oprimida na luta, são as que possibilitam o desenvolvimento da consciência revolucionária da classe dominada. Esses tipos de reformas “acabam preparando as condições nas quais a revolução se apresenta na ‘ordem do dia’” (KONDER, 1998, p. 25). São essas reformas, cujo conteúdo prepara o terreno para a revolução que Marcuse apoia e incentiva como meios para a libertação.

Se os fins (libertação) não operam já nos meios (reformas), a oposição torna-se apenas uma tendência que coopera para fazer com que a classe dominada aceite as regras da sociedade estabelecida, ela colabora para tornar a submissão cada vez mais “voluntária” e para isolar as alternativas de transcendência<sup>10</sup> dessa organização social. Assim, o capitalismo avançado é uma “sociedade fechada’, fechada porque disciplina e integra todas as dimensões da existência, privada ou pública” (MARCUSE, 1993, p. 7, tradução nossa). Tenta absorver e pôr na ordem social existente todo pensamento e comportamento que negue as formas autorizadas de pensar e se comportar.

Segundo Marcuse, “O poder do negativo [...] é dominado e se converte em um fator de coesão e de afirmação” (MARCUSE, 1993, p. 7), as forças de negação não conseguem perceber os motivos para se rebelarem contra a sociedade posta. As contradições se escondem atrás da fachada da ampliação do poder de compra e consumo. Assim, o pensamento crítico capaz de iniciar a ruptura dessa civilização está sendo conquistado pelo bem-estar social fornecido pela ordem social vigente.

Essa sociedade está conseguindo criar o pensamento e comportamento unidimensionais, quer dizer, o tipo de pensar que não consegue imaginar modos diferentes de organizar a vida, o tipo de comportamento que não consegue elaborar formas diferentes de sentir o mundo. Portanto, “A sociedade contemporânea parece ser capaz de conter a mudança social” (MARCUSE, 2015, p. 33), e esse poder de contenção impõe-se talvez como uma das suas principais conquistas.

### **Novas formas de controle**

De acordo com Marcuse (1999, p. 73), no seu artigo *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, “a tecnologia é vista como um processo social”, isto significa que ela é parte integrante da sociedade e da vida dos seres humanos, quer dizer que é fundamental na organização da realidade existente. A tecnologia pode servir para melhorar e piorar a existência, reduzir e aumentar o tempo de trabalho

---

<sup>10</sup> Marcuse, n’*O homem unidimensional*, explica 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 histórias (possibilidades reais)” (MARCUSE, 2015, p. 33).

exaustivo, tornar boa e ruim a vida dos homens e mulheres, libertar e dominar a classe oprimida. Na sociedade estabelecida, a técnica torna-se uma forma de vida que parece conter todas as alternativas de libertação.

A tecnologia, como modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação (MARCUSE, 1999, p. 73).

Presente em todas as dimensões da existência humana, a tecnologia impõe novos modos de pensar e se comportar, estes se manifestam através do modo de produção: da indústria, dos meios de comunicação, dos transportes, do trabalho, do lazer, do entretenimento etc., “O aparato produtivo e os bens e serviços que ele produz ‘vendem’ ou impõem o sistema social como um todo” (MARCUSE, 2015, p. 49). Na sociedade industrial avançada, o progresso técnico está sob o controle da classe dominante, dessa maneira, a tecnologia cria formas de vida com o objetivo de conquistar os interesses dessa classe, assim, a técnica desenvolve produtos com a intenção de impor o pensamento e comportamento da classe opressora. As mercadorias trazem consigo hábitos, costumes e atitudes que reconciliam a oposição, perpetuam a dominação e o modo de organização social existe.

78

O progresso técnico, estendido a um sistema de total 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 feito em nome das perspectivas históricas de libertação do trabalho árduo e da dominação (MARCUSE, 2015, p. 33).

A tecnologia, como processo social, cria uma “sociedade tecnológica” que organiza a vida das pessoas de maneira técnica, as relações sociais entre os indivíduos são mediadas quase exclusivamente pelo progresso técnico que impõe uma atitude tecnológica capaz de controlar o modo de viver das pessoas. Por exemplo, o diálogo entre os indivíduos é deslocado pela mensagem dos aparelhos celulares, há um distanciamento entre os seres humanos, um isolamento no qual a única relação existente é a do indivíduo com seu objeto. “As pessoas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma no seu automóvel, nos seus aparelhos *hi-fi*” (MARCUSE, 2015, p. 47), os indivíduos sentem prazer ao consumir os seus objetos.

Um adora o seu aparelho celular, o outro ama sua roupa e aquele venera o seu automóvel a ponto de viverem única e exclusivamente para os seus objetos, as pessoas parecem preocupar-se somente com a coisa amada, chegam mesmo ao ponto de pensar e se comportar tal como o objeto venerado. O ser humano se

tornou parte da coisa, ele não existe sem ela, o seu automóvel lhe dá confiança, atrai as pessoas, lhe proporciona um determinado poder. O indivíduo parece não ter conhecimento de outra coisa a não ser que o assunto esteja relacionado ao seu objeto, o seu pensar, falar e se comportar estão ligados ao seu objeto.

Os seres humanos passam a pensar e se comportar de forma tecnológica, isto é, como uma máquina, um objeto, estes não pensam, não são autônomos, apenas fazem o que foram programados para fazer, e o conteúdo dessa programação é alcançar os objetivos da classe dominante. Nesse sentido, quando as pessoas pensam e se comportam de maneira técnica, elas estão pensando e agindo conforme os interesses da classe opressora, elas estão perpetuando a forma de civilização estabelecida. As pessoas são determinadas a pensar e agir de uma única maneira, para elas, não há outra forma de pensar e se comportar.

A tecnologia desenvolve um novo estilo de vida no qual o pensamento e comportamento da classe dominante e alguns dos seus valores: competição, eficiência e produtividade já estão prescritos nos produtos oferecidos pela sociedade prevaiente. As pessoas compram livros cujo conteúdo é uma receita para aprender a ser um bom funcionário, para aprender a fazer o seu trabalho da melhor maneira possível, os indivíduos estudam para aprender a ser um funcionário mais rentável para a empresa onde trabalha, ele compra um remédio para dar-lhe mais energia e, dessa maneira, ser mais produtivo. A forma de vida tecnológica invade todas as dimensões da existência e influencia na maneira de viver.

As pessoas tem acesso a TV por assinatura e podem baixar uma série de filmes e seriados através dos vários *sites* disponíveis na Internet, mas essas tecnologias trazem consigo os hábitos, os costumes e as atitudes da classe opressora. Ademais, essas técnicas isolam os indivíduos dentro de suas casas, afastam os seres humanos uns dos outros. Esse é o estilo de vida tecnológico, um modo de viver controlado, administrado e não-livre. Segundo Marcuse,

Os produtos doutrina e manipulam; eles promovem uma falsa consciência que é imune a sua falsidade. E como esses produtos benéficos tornam-se disponíveis a mais indivíduos em mais classes sociais, a doutrinação que eles levam a cabo deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida. É um bom estilo de vida – muito melhor que antes – e enquanto um bom estilo de vida, ele age contra a mudança qualitativa. (2015, p. 49-50)

É um estilo de vida confortável, que traz a esperança de uma vida melhor no interior da sociedade capitalista, a vida boa parece capaz de alcançar um número cada vez maior de pessoas e, para adquirir esse tipo de vida os indivíduos não necessitam fazer uma revolução, não precisam pôr em risco suas próprias vidas e de suas famílias. O elevado padrão de vida torna a classe oprimida conformada, ela tem medo de perder os confortos conquistados, a própria forma de vida tecnológica

torna-se um poder que impede e reduz a necessidade de uma subversão total da sociedade capitalista. “Sob esse aspecto, a tecnologia e o conforto tornaram-se impedimentos de libertação (...)” (SILVA, 2015, p. 149-50).

A tecnologia, compreendida como modo de produção, instrumentos e invenções, entendida como manifestação do pensamento e comportamento da classe opressora, compreendida como forma de vida estabelecida, transforma-se em instrumento de dominação. Com o desenvolvimento da sociedade estabelecida, a técnica foi sendo cada vez mais aperfeiçoada, o seu aprimoramento criou novas formas de controle, formas diferentes de dominação. Esta não se dá mais essencialmente pela violência da polícia, mas pelo fornecimento de um padrão elevado de vida.

Se nos períodos anteriores da sociedade capitalista a dominação da classe trabalhadora era quase totalmente exercida pela violência da polícia, guarda nacional e exército, agora, com o novo estágio do sistema capitalista, esse tipo de controle só é imposto caso os benefícios oferecidos pela tecnologia não sejam suficientes para barrar a revolta. A violência brutal das autoridades de proteção do *establishment* ainda existe e seus equipamentos de repressão estão bem mais aperfeiçoados. Se mesmo com todo o conforto, àquela classe insiste em contestar e se mostra insatisfeita, a brutalidade das forças de defesa é acionada para pôr a disciplina da realidade presente.

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. 31-32).

A tecnologia não contribui somente com a dominação em escala nacional, mas também em âmbito internacional, isso se manifesta quando ajuda aprimorar os meios que destroem a natureza e as pessoas; quando produz e reproduz as intervenções militares, a guerra, etc., em proveito da opressão. Com a ajuda da técnica, a indústria bélica produz armas com potencial para mutilar, bombas capazes de incendiar e destruir em massa, mísseis com precisão de destruição a longa distância. Com a ajuda da tecnologia, os países desenvolvidos submetem os países subdesenvolvidos à sua política de dominação neocolonial.

Para Marcuse, a técnica não pode ser compreendida por si mesma, isolada do mundo, desvinculada das relações sociais; segundo o filósofo, o progresso técnico é sempre entendido como uma relação social, assim, no capitalismo tardio ele está sob a direção da classe dominante. No entanto, se a tecnologia passasse ao controle



da classe dominada, deixaria de ser meio de dominação e passaria a ser instrumento de libertação, os objetivos que buscaria seriam outros, o progresso técnico passaria a ser direcionado para conquistar os interesses da classe dominada. Haveria uma transformação radical da sociedade vigente, surgiram novas relações sociais.

De acordo com Marcuse (1977, p. 34), “a liberdade depende pois largamente do progresso técnico, do avanço da ciência”. Sob o controle da classe oprimida, a tecnologia poderia ser usada para satisfazer as necessidades básicas de alimentação, vestuário e moradia, quer dizer, poderia ser usada para extinguir a miséria na qual está submetida uma quantidade cada vez maior de pessoas. A técnica poderia ser utilizada para reduzir ao mínimo o tempo de trabalho exaustivo e, assim, liberar os homens e mulheres para que pudessem desenvolver novas relações sociais.

A produtividade para o lucro não seria mais um objetivo, um valor social; o modo de produção seria alterado. Conforme comenta Pisani (2006, p. 607), “em Marcuse toda transformação no sentido da emancipação deve pressupor uma transformação na base técnica em que se assenta a produção na sociedade”. Com essa alteração, a satisfação das necessidades vitais seria prioridade, a produção de produtos supérfluos que destrói a natureza seria reduzida, o modo de produção seria organizado e orientado para a produção de objetos que melhorassem qualitativamente a vida da natureza e dos seres humanos. A vida não seria mais destruída pela fumaça dos automóveis, pelos rótulos e embalagens descartáveis dos artigos de luxo.

Com isso, Marcuse não propõe o retorno a um estágio menos desenvolvido da sociedade, “ao contrário, considera que só atingido um determinado nível de avanço técnico e científico o real poderá ser racional” (KANGUSSU, 2008, p. 12). Na sociedade existente, a ciência e a tecnologia já alcançaram esse nível, entretanto, estão presas aos interesses da classe dominante e por isso são impedidas de criar relações sociais que possibilitem aos indivíduos “viver, viver bem e viver melhor”. Somente uma revolução social exercida pela classe dominada pode libertar a tecnologia de suas amarras.

Não mais restrita aos interesses da classe dominante, a tecnologia pode auxiliar a classe dominada a destruir os valores vigentes da classe opressora: competição, eficiência, produtividade, e construir novos valores, tais como, união, solidariedade e cooperação entre os seres humanos. Em vez de produzir guerra, o progresso técnico promoveria a paz, a brutalidade seria substituída pela delicadeza e a superexploração da natureza daria espaço à utilização razoável dos recursos naturais. É nesse sentido que a técnica, sob o controle da classe dominada, se tornaria veículo de libertação.

As pessoas não seriam mais controladas pela tecnologia, suas vidas deixariam de ser administrada, tanto a dimensão pública quanto a dimensão privada da

existência dos seres humanos não seria mais afetada pela manipulação imposta pelos meios de comunicação, o pensamento e comportamento dos indivíduos não seriam mais doutrinados. Os indivíduos seriam autônomos, donos de suas próprias vidas, “O espaço particular, a dimensão da negação e da individualidade” (KELLNER, 2015, p. 21) seria reconstruído. Haveria o retorno do pensar e agir crítico, negativo e contestador das relações sociais de dominação.

A sociedade industrial avançada está se aproximando do estágio em que o progresso contínuo exigiria a subversão radical da direção e da organização predominantes do progresso. Esse estágio seria alcançado quando a produção material (incluindo os serviços essenciais) se tornar automatizada até o ponto em que todas as necessidades vitais possam ser satisfeitas enquanto o tempo necessário de trabalho é reduzido a um tempo mínimo (MARCUSE, 2015, p. 53).

A tecnologia tornar-se-ia um veículo de libertação da classe oprimida quando esta levar a cabo uma revolução que possa transformar a organização vigente do modo de produção estabelecido. Sob o controle da classe oprimida, o progresso técnico seria dirigido para a automação total da produção, com isso, as necessidades básicas seriam satisfeitas, o tempo de trabalho alienado seria reduzido ao mínimo. Com a redução do tempo de labuta, os indivíduos seriam liberados das atividades exaustivas e disporiam de tempo livre para criar novas relações sociais qualitativamente diferentes.

82

### **Racionalidade tecnológica**

Com o aprimoramento da tecnologia, desenvolveu-se ao mesmo tempo uma racionalidade tecnológica, segundo Oliveira (2015, p. 122), “a tecnologia se tornou o meio pelo qual os indivíduos se relacionam, à natureza e a seu próprio meio ambiente, e ela desenvolveu sua própria racionalidade”. Essa racionalidade é um modo de pensar que estar direcionado para a conquista de determinados objetivos, e estes interesses não são as aspirações de todos os indivíduos. A racionalidade tecnológica é um instrumento de dominação dirigido para impor os fins determinados pela classe dominante.

Segundo Marcuse (1999, p. 77), “esta racionalidade estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que predisõem os homens a aceitar e introjetar os ditames do aparato”. Este aparato<sup>11</sup>, isto é, o modo de produção capitalista, a tecnologia, cria formas de vida nas quais o pensamento e comportamento crítico das pessoas transforma-se em pensar e agir tecnológicos. A técnica invade as dimensões pública e privada da existência humana, os interesses da classe dominante são

---

<sup>11</sup> Marcuse, no artigo *algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, explica que “O termo ‘aparato’ designa as instituições, dispositivos e organizações da indústria em sua situação social dominante” (MARCUSE, 1999, p. 77).

impostos através da ampliação de um padrão de vida elevado. Dessa maneira, desenvolve-se um conformismo com estado de coisas estabelecido, a razão crítica dos indivíduos é reduzida e se transforma em racionalidade acrítica, tecnológica.

A racionalidade técnica “é o equivalente da razão instrumental, trata-se do cálculo de custo-benefício, visando eficiência, produtividade e lucro” (OLIVEIRA, 2010, p. 4), uma das características desse modo de pensar é que ele dirige o seu saber instrumental com a finalidade de desenvolver os meios que possibilitem a obtenção de uma maior quantidade de lucro com uma menor quantidade de gastos. A razão tecnológica não se importa com os fins para os quais serve, não cabe a ela questionar sobre os objetivos estabelecidos, sua tarefa consiste em obedecer às normas impostas. Para essa racionalidade não interessa o “por que” fazer, mas apenas o “saber” fazer.

O pensamento tecnológico é a racionalidade da dominação, é a razão treinada para criar e aperfeiçoar as formas de controle social. Ela é preparada para perpetuar o modo de vida vigente, é uma racionalidade a serviço da classe opressora, incapaz de pensar e questionar sobre os benefícios e malefícios de sua própria racionalidade. A razão tecnológica compreende o mundo e as pessoas como objetos úteis ou inúteis, para ela os indivíduos são úteis na medida em que são capazes de gerar lucro à classe dominante, e são inúteis quando recusam ser meros produtores de lucro.

Dessa forma, os seres humanos são úteis quando direcionam suas inteligências para o desenvolvimento de estratégias e criação de aparelhos que possibilitem a produção de uma maior quantidade de artigos em menos tempo e com menos custos; as pessoas têm utilidade quando dirigem suas vidas para o trabalho alienado e para o consumo de seus produtos. “A racionalidade técnica (ou tecnológica) domina os indivíduos prendendo-os no círculo vicioso de aquisição de mercadorias ao mesmo tempo em que sua identidade é dissolvida por esse processo” (OLIVEIRA, 2012, p. 165).

Segundo Kellner (2015, p. 165), “o desenvolvimento da indústria moderna e da racionalidade tecnológica, [...] minou as bases da racionalidade individual”. A razão tecnológica está conseguindo reduzir os padrões e valores críticos da racionalidade individual<sup>12</sup>, quer dizer, está reduzindo a capacidade dos indivíduos de compreender qual a forma de organização social que pode desenvolver suas potencialidades. A razão individual está perdendo o poder de construir seu próprio destino, o poder de discordar e negar da ordem social estabelecida que restringe o aprimoramento das capacidades e habilidades humanas.

---

<sup>12</sup> “A racionalidade individualista nasceu como uma atitude crítica e de oposição que derivava a liberdade de ação da liberdade irrestrita de pensamento e consciência e media todos os padrões e relações sociais pelo interesse próprio racional do indivíduo” (MARCUSE, 1999, p. 97).

O sujeito que dispunha da racionalidade individual era o indivíduo crítico que não se conformava com a realidade social desprovida de meios para o desenvolvimento de suas potencialidades, a racionalidade individual era a dimensão da razão capaz de visualizar as possibilidades de transcender o *status quo* que limitasse o aperfeiçoamento das capacidades dos homens e mulheres. Para Marcuse, o indivíduo que dispunha daquela racionalidade era

[...] o sujeito de certos padrões e valores fundamentais que nenhuma autoridade externa deveria desrespeitar. Esses padrões e valores diziam respeito às formas de vida, tanto social como pessoal, que se mostravam mais adequadas ao desenvolvimento total das faculdades e habilidades do homem (MARCUSE, 1999, p. 75).

O sujeito que dispunha da racionalidade individual era capaz de compreender quando a ordem social existente não podia satisfazer o seu interesse próprio racional<sup>13</sup>, estava sempre pronto para contestar os padrões e valores vigentes que impediam uma vida qualitativamente melhor para todas as pessoas. Ele estava preparado para criticar as normas impostas pela classe dominante, disposto a rejeitar as leis estabelecidas que reduzissem as condições de uma existência racional. Essas eram suas formas de resistir à dominação, de lutar contra um estado de coisas opressor.

O desenvolvimento da racionalidade tecnológica criou um modo específico de organizar a vida, uma forma de existência que contém regras e normas cuja finalidade é justificar as relações sociais prevaletentes na sociedade capitalista. Dessa maneira, a razão técnica inculca na cabeça dos indivíduos os falsos benefícios do modo de produção e a importância de aprimorá-lo para ampliar a entrega de mercadorias.

Como as leis e os mecanismos da racionalidade tecnológica estão difundidos por toda a sociedade, desenvolvem um conjunto de valores de verdade próprios que serve bem ao funcionamento do aparato – e para isso apenas (MARCUSE, 1999, p. 84).

Presente tanto na dimensão da vida privada quanto na dimensão da existência pública, a racionalidade tecnológica influencia o modo de pensar e agir das pessoas no trabalho alienado, no tempo de lazer, nas relações familiares e não-familiares, essa racionalidade determina como os indivíduos devem pensar e se comportar em cada momento de suas vidas. Assim, durante o trabalho exaustivo os indivíduos não pensam sobre o tipo de produto que estão auxiliando a produzir, não pensam acerca de sua atividade: se lhe proporciona prazer ou se atrofia sua criatividade.

---

<sup>13</sup> Para Marcuse (1999, p. 75), o “interesse próprio racional” não coincide com “interesse próprio imediato do indivíduo”. O primeiro deriva do pensamento autônomo, da consciência. O último depende “dos padrões e demandas da ordem social dominante”, é instituído “por autoridades externas”.

As pessoas gastam o seu tempo de lazer usufruindo do entretenimento, da programação e dos produtos estabelecidos, cuja tarefa consiste em fazer os indivíduos relaxarem, imaginarem e sentirem que também podem ter uma vida igual aos de seus patrões, das celebridades, etc., mesmo que por poucas horas. De acordo com Marcuse (2015, p. 47), “se o trabalhador e seu chefe se divertem com o mesmo programa de televisão e visitam os mesmos lugares de lazer e descanso”, isso apenas indica que a racionalidade tecnológica está conseguindo impor à classe trabalhadora as necessidades e satisfações que perpetuam o *establishment*.

Na sociedade industrial avançada, verifica-se uma expansão cada vez maior da racionalidade tecnológica, o seu modo de organizar as relações sociais impõe hábitos e costumes que ajudam essa sociedade a aumentar o seu poder opressivo sobre a classe oprimida. A razão tecnológica cria as normas e leis necessárias para manter a classe dominada na condição de classe oprimida, ela cria formas de vida nas quais as classes antagônicas estão unidas para garantir um objetivo comum: a perpetuação do *status quo*. A razão técnica está em estreita relação com a dominação política.

Segundo Marcuse, a racionalidade tecnológica tem, no capitalismo, um vínculo indissolúvel com a dominação política ou, em outros termos, a ciência e a técnica estão inseridas num “projeto” que serve aos interesses do capital, elas não são neutras (LOUREIRO, 2005, p. 14).

Enfim, a racionalidade tecnológica está conseguindo reduzir a racionalidade crítica capaz de compreender novas formas de organização social, àquela razão impede o exercício do modo de pensar negativo, que rejeita uma realidade provida de instrumentos restritivos do desenvolvimento das potencialidades humanas. A “racionalidade tecnológica [...] molda a atitude e os interesses daqueles que dependem dela, de modo que todos os objetivos e valores transcendentais são eliminados” (MARCUSE, 1999, p. 87). É assim que a razão tecnológica reduz as alternativas de superação da sociedade capitalista.

Organizada e direcionada para conquistar os fins impostos pela classe burguesa, a racionalidade tecnológica se restringe a criar os meios para o desenvolvimento de um projeto de sociabilidade que possa manter um ganho de lucro sempre maior e uma posição de privilégio para um setor minoritário da sociedade. A serviço da dominação, a razão técnica torna-se instrumento de opressão que visa conquistar e perpetuar os valores da classe dominante: competição, eficiência, produtividade e lucro. Essas são algumas das características da racionalidade tecnológica.

Entretanto, não mais restrita a criar os meios para conquistar os interesses da classe opressora, a razão técnica deixaria de ser instrumento de dominação e tornar-se-ia instrumento de libertação, nesse sentido a racionalidade tecnológica seria

organizada e direcionada para criar novas formas organização social. O objetivo da razão tecnológica seria contribuir na transformação das relações sociais, os valores existentes seriam destruídos e outros valores qualitativamente diferentes seriam reconstruídos. Solidariedade, cooperação, união e confraternização universal entre os seres humanos seriam os novos valores.

A racionalidade técnica teria a tarefa de auxiliar o desenvolvimento da criatividade das pessoas no que diz respeito à invenção de novas formas de produzir e consumir, de se relacionar com a vida humana e natural.

### Considerações finais

A racionalidade tecnológica criou uma sociedade e um homem unidimensional, ela desenvolveu um “mundo técnico unidimensional onde a ‘pura instrumentalidade’ e ‘eficácia’ de organizar meios e fins dentro de um universo preestabelecido é o ‘princípio comum de pensamento e ação’” (KELLNER, 2015, p. 20). Nesse mundo de uma única dimensão, prevalece um único modo de pensamento e comportamento, as formas de pensar e agir alternativos parecem não existir. Os modos de pensamento e ação diferentes são impedidos de penetrar nessa sociedade unidimensional.

Nessa sociedade, o pensar e agir que recusa seguir as regras e leis vigentes é visto como um inimigo que deve ser combatido, pois esse adversário percebe que o objetivo da racionalidade técnica que organiza a realidade existente é gerar lucro e posição privilegiada para a classe dominante. A razão tecnológica, através de suas formas de dominação – fornecimento de artigos de luxo, conforto, padrão de vida elevado – deu os passos decisivos para a construção do pensamento e comportamento unidimensional. O fornecimento de produtos que tornam a vida confortável, boa e agradável, ao mesmo tempo que gera lucro e posição privilegiada, faz surgir

[...] um padrão de *pensamento e comportamento unidimensional*, no qual as ideias, as aspirações e objetivos que, por seu conteúdo, transcendem o universo estabelecido do discurso e da ação, são ou repelidos ou reduzidos aos termos desse universo. Eles são redefinidos pela racionalidade do sistema dado e de sua extensão quantitativa (MARCUSE, 2015, p. 49-50, grifos do autor).

A racionalidade tecnológica organiza a sociedade de maneira unidimensional, ou seja, a realidade de uma única dimensão está preparada para impor o conformismo a todos os indivíduos inconformados, ela está pronta para desacreditar qualquer indício de ideias críticas, ordenada para repelir as alternativas de transcendência do *status quo*. Dessa maneira, o pensamento alternativo, que compreende novas formas de organizar a vida é impedido de penetrar no pensamento unidimensional. O pensamento crítico, cuja função é recusar todas as

formas de dominação, é paralisado, não consegue ser absolvido pelo sujeito revolucionário.

Sem o pensamento crítico, o sujeito revolucionário torna-se sujeito conformado, aceita as regras e ordens estabelecidas porque essas normas são as mesmas que lhe proporcionam uma vida confortável, a necessidade da transformação social é reduzida na medida em que as pessoas tem medo de perder os benefícios conferidos por essa sociedade. Integrados a essa forma de existência, os indivíduos não conseguem perceber as contradições da sociedade unidimensional e nem visualizar as possibilidades de superação dessa realidade.

A ordem unidimensional cria um homem unidimensional, um ser humano que só ver o que está diante de seus olhos, ele não consegue enxergar além do fato, o que está presente lhe aparece como imutável, a organização social dada parece a única possível e uma sociedade diferente torna-se imaginável. O homem unidimensional é impossibilitado de reconhecer seus inimigos e lutar contra as injustiças perpetradas por eles, pois a própria sociedade unidimensional bloqueia a efetivação da revolta. Assim, a realidade existente torna-se “uma ordem unidimensional capaz de absorver para si todas as suas oposições” (CARNEIRO, 2012, p. 192).

O homem unidimensional não é capaz de reconhecer suas próprias necessidades e interesses, estes são confundidos com as necessidades e aspirações da classe dominante, que são interesses predominantes na sociedade unidimensional, aqui acontece o que Marcuse denomina de unificação dos opostos. A reconciliação das classes antagônicas reduz o pensamento revolucionário da classe dominada, ela está no interior de uma ordem social em que todas as pessoas estão unidas com objetivo de conquistar o bem comum. A convergência dos opostos reduz a concepção de que “A história de todas as sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes” (MARX; ENGELS, 2010, p. 40).

Assim, a luta de classes, que é o motor do desenvolvimento social e a principal contradição a ser resolvida, é desacreditada e cai no esquecimento, prevalece “uma situação em que não há classes ou grupos revolucionários para militar pela mudança social e na qual os indivíduos estão integrados à sociedade existente” (KELLNER, 2015, p. 22-23). A sociedade unidimensional está conseguindo realizar o que os estágios anteriores da sociedade capitalista não conseguiram fazer: a construção de uma sociedade sem oposição. Dessa forma, a sociedade unidimensional reduz cada vez mais as possibilidades de emancipação.

Com uma sociedade e um homem cada vez mais unidimensionais, as alternativas de libertação só podem surgir como tendências capazes de romper a consciência e o comportamento administrados da classe trabalhadora, essas tendências de ruptura da ordem vigente podem contribuir com a superação da sociedade e do homem unidimensional. Uma dessas tendências são os pequenos

grupos existentes no interior da sociedade estabelecida que, em virtude da sua consciência e comportamento revolucionário podem reativar o pensamento e práxis transformadora da classe trabalhadora. Esses pequenos grupos aparecem como forças de desintegração, tendências que podem ajudar a classe trabalhadora a perceber as contradições da sociedade unidimensional e destruir a forma de vida existente. Enfim, essas tendências podem estimular o ressurgimento do pensamento crítico, multidimensional, capaz de pensar e criar uma nova sociedade um novo homem.

## Referências

AQUINO, J. K. S. “Diagnóstico realista ou pessimista? Aspectos introdutórios do capitalismo tardio no ‘O homem unidimensional’ de Herbert Marcuse”. *Revista Reflexões*. Fortaleza, v. 6, n. 10, 2017, pp. 290-302. Disponível em: <<http://revistareflexoes.com.br/wp-content/uploads/2017/07/20.1.1-Jonh-290-a-302.pdf>>. Acesso em: 02 ago. 2017.

CARNEIRO, S. R. G. Resenha. Collected Papers of Herbert Marcuse (Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation) *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: n. 20, p. 185-193, 2012.

KANGUSSU, I. Introdução. In: \_\_\_\_\_. *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, Herbert. *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.

KONDER, L. “Marcuse, Revolucionário”. *PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, pp. 15-28, 1998.

LOUREIRO, I. “Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação”. *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: 23 jul. 2017.

\_\_\_\_\_. “Herbert Marcuse: cem anos”. *Crítica Marxista*. São Paulo, n. 7, 1998. Disponível em: <[http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos\\_biblioteca/nota12Nota2.pdf](http://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/nota12Nota2.pdf)>. Acesso em: 03 mar. 2018.

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.

\_\_\_\_\_. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: \_\_\_\_\_. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

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

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

MARX, K; ENGELS, F. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. 1. ed. rev. São Paulo: Boitempo, 2010.



OLIVEIRA, R. de. “Catástrofe da libertação: revoltas e contrarrevolução”. In: *Revista Artefilosofia*. Ouro Preto, v. 10, n. 18, 2015, pp. 111-129. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/491/447>>. Acesso em: 23 jul. 2017.

\_\_\_\_\_. “Marcuse entre filosofia e marxismo: da filosofia concreta à teoria crítica”. In: *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

\_\_\_\_\_. “Crítica cultural e sociedade unidimensional”. *Artefilosofia*. Ouro Preto, v. 6, n. 11, 2011, pp. 158-169. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/604/560>>. Acesso em: 23 jul. 2017.

\_\_\_\_\_. As afinidades eletivas: Marcuse e Benjamin. In: *Seminário Internacional Políticas de la Memoria – Recordando a Walter Benjamin: Justicia, História y Verdad*. Escrituras de la Memoria. 3, 2010, Buenos Aires, Anais, Buenos Aires, p. 1-12.

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

SILVA, R. C. “Traduzir Marcuse: O homem unidimensional”. *Ouro Preto*, v. 10 n. 18, pp. 146-150, 2015. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/493/449>>. Acesso em: 23 jul. 2017.

\_\_\_\_\_. “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: 07 mar. 2017.

Submissão: 01. 04. 2018 / Aceite: 02. 06. 2018.

## A experiência da liberdade como experiência da graça L'expérience de la liberté comme expérience de la grâce

MARIE BAHUREL<sup>1</sup>

**Résumé:** L'articulation de la liberté et de la grâce est à la fois un problème classique de la philosophie morale et un enjeu central de la pensée de Gabriel Marcel. Le but de notre article est d'éclairer cette question à l'aide de la notion marcellienne d'*attestation créatrice*, qui est pour Gabriel Marcel le paradigme de tout acte libre. Dans l'acte libre s'accomplissent la *reconnaissance* d'un donné préalable à ma liberté qui fonctionne comme un appel, et une *création* par la réponse que j'apporte à cet appel. Que s'agit-il de reconnaître? Gabriel Marcel part de l'expérience la plus commune de l'acte libre, sans faire appel à une théologie de la grâce: je suis appelé à agir de telle ou telle façon selon la situation dans laquelle je suis placé, quelque chose me précède donc. Quant à la création, il s'agit d'abord d'une création de moi par moi: la liberté s'articule elle-même au mystère de l'être, par elle je *suis* de plus en plus. En cela, la liberté est pour Marcel "le mystère central de mon être", et explorer l'expérience de la liberté permet d'approcher le mystère ontologique. Or l'expérience que je fais de ma liberté dans des actes libres est une expérience de mon insertion dans des situations particulières: l'expérience de la liberté est indissociable de celle de ma propre incarnation. La pensée de Gabriel Marcel permet donc de penser notre liberté selon une voie qui échappe aux pièges du nihilisme (le tout-contingent), à l'illusion de la toute-puissance (le refus des limites liées à l'incarnation), et au dualisme qui aspire à la mort du corps. A partir de là, nous pouvons voir comment Gabriel Marcel articule expérience d'incarnation et reconnaissance d'une transcendance, à l'exact inverse d'un matérialisme réducteur.

**Mots-clés:** Liberté. Grâce. Témoignage créateur. Personne. Être.

**Abstract:** The articulation of freedom with grace is both a classic subject-matter of moral philosophy and a central concern of Gabriel Marcel's thought. This article aims at shedding some light on the question, using the Marcelian notion of a *creative testimony* which is, for Gabriel Marcel, the paradigm of any free act. In any free act occur the *recognition* of a prerequisite to our freedom which, in turn, acts the part of an appeal. Then comes a *creation* through the response we bring to this appeal. What do we have to reckon with here? Gabriel Marcel starts with the commonest experience of a free act, without using a theology of grace. We are meant to act in such way or another according to the situations we deal with, we are therefore always preceded by something. As for creation, it is first and foremost a creation of the self by the self. Indeed, freedom hinges on the mystery of being, I *am* more and more because of it. Henceforth, Marcel considers freedom as "the central mystery of our being", and experiencing freedom provides us with the opportunity to approach the ontological mystery. However, experiencing our freedom through our free acts comes down to experiencing our insertion in specific situations. Our experience of freedom is therefore inseparable from that of our own incarnation. Gabriel Marcel's thought leads us to approach our freedom in ways that avert the pitfalls of nihilism (and its endless contingency), the illusion of all-powerfulness (the denial of the limits pertaining to incarnation), and the dualism that aspires to the death of the body. Henceforth, we can see

---

<sup>1</sup> Professeure agrégée de philosophie, ancienne élève de l'Ecole Normale Supérieure (ENS Ulm). Enseigne dans les classes secondaires. Membre du conseil d'administration de l'Association Présence de Gabriel Marcel. A mené des travaux sur Simone Weil et Martin Buber. Poursuit des recherches sur la personne humaine comme fragile et interdépendante, et sur la relation entre philosophie et foi. E-mail: marie.walckenaer@gmail.com

how Gabriel Marcel articulates our experience of incarnation with our reckoning of a transcendence, as opposed to a reductive materialism.

**Keywords:** Freedom. Grace. Creative testimony. Person. Being.

## Introduction

Comme le bon philosophe décrit par Platon dans le *Phèdre*<sup>2</sup>, qui travaille en cherchant les articulations tel un boucher, Gabriel Marcel explore articulations et jointures: dans de telles articulations se situe la complexité de l'existence humaine. On trouve ainsi chez lui des réflexions sur les articulations de l'être et de l'existence, de la liberté et de la nécessité, du vital et du spirituel, de la situation et de l'aspiration, ou encore une analyse du sentir "à la jointure de la sensation et du sentiment" – et ainsi de suite<sup>3</sup>. Nous nous attacherons ici à "l'articulation entre la liberté et la grâce", que l'on retrouve à plusieurs reprises chez notre auteur dans les analyses de l'expérience de la liberté. Le problème classique de la liberté dans une théologie de la grâce est de maintenir ensemble l'affirmation de la liberté et celle de la grâce du salut: comment dire l'homme libre si c'est par grâce qu'il est sauvé? En effet, si la liberté ne concerne pas la destinée éternelle de la personne, la liberté est bien insignifiante et la réflexion sur celle-ci bien inutile, puisque le sens même de la vie échappe à l'action humaine. C'est pourquoi une théologie de la grâce a à se défaire sans cesse d'une double tentation: celle du pélagianisme et celle du jansénisme, qui tous deux mettent en concurrence grâce et liberté. Qu'est-ce que la grâce? Chez Marcel, elle peut être définie comme un "irréductible" qui se donne, que je ne peux pas me donner à moi-même. Eclairé par la Révélation chrétienne, mais cherchant à penser sur son seuil, à partir de l'expérience, Gabriel Marcel parle le plus souvent de don, sans faire intervenir l'idée d'une grâce au sens théologique. Sa perspective philosophique permet de poser à frais nouveaux le problème, en déplaçant le point de départ de la réflexion: il part de l'expérience de l'acte libre, et non de l'affirmation de l'existence de la grâce. Pourquoi la réflexion sur ce qu'on reconnaît comme des actes libres aboutit-elle à l'idée que notre liberté s'articule à un don préalable qui la suscite, lui donne sens et la soutient? Peut-on penser une capacité de l'homme à agir librement en faisant l'économie d'un recours à une transcendence?

Notre but sera de montrer comment la notion marcellienne d'*attestation créatrice* permet de lier la reconnaissance de la grâce à la reconnaissance de la liberté d'un acte, tout en donnant un contenu à la liberté. Cependant, comment tenir ensemble l'attestation et la création dans l'acte? Témoigner, n'est-ce pas par

<sup>2</sup> Cf. *Phèdre* (265e).

<sup>3</sup> Nous pouvons noter déjà que le terme "d'articulation" permet d'échapper au langage de la causalité. Cf. par exemple *Le Mystère de l'Être*, vol. II, p.134.

définition un acte conservateur? Créer, n'est-ce pas par définition faire surgir ce qui n'était pas déjà là, et donc s'écarter d'une simple attestation? La tension entre attestation et création éclaire la compréhension de l'action humaine, comme Gabriel Marcel l'affirme lui-même dans l'introduction de *l'Essai d'une philosophie concrète*:

Au départ de toute création visible ou non, on découvre la même présence, et, ajouterai-je, la même sommation de l'être à l'âme qu'il investit, mais aussi l'acte, identique en ses spécifications infinies, par lequel l'âme rend témoignage à cette même présence qu'il lui est au reste donné de pouvoir récuser, c'est-à-dire annuler, dans la mesure même où elle est âme, c'est-à-dire liberté (MACEL, 1999, p. 20).

Les lignes qui suivent sont un commentaire de ce passage, dans lequel Gabriel Marcel lie attestation, création, présence gracieuse et liberté.

### **Attestatio créatrice**

Tâchons d'abord de comprendre ce qu'entend exactement Gabriel Marcel par "attestation créatrice", puisque celle-ci est pour notre auteur le paradigme de tout acte libre. Parler d'attestation créatrice est supposer l'attestation d'un donné préalable à l'attestation, même quand l'attestation découvre celui-ci en se faisant, et une création, autrement dit "le passage d'un moindre être à un plus être" (MACEL, 1997, vol. I, p. 146). Par ailleurs, puisque la question de la liberté est en jeu "dans la mesure où un être est appelé à décider de soi" (MACEL, 2007, p. 39), il semble qu'il y ait dans l'attestation créatrice une décision qui porte sur soi et qui entraîne le passage à un "plus être".

La première condition d'une attestation est que quelque chose soit reçu que l'on puisse attester. Attester, en effet, c'est témoigner de la réalité ou de la vérité de quelque chose. Gabriel Marcel entend par une telle réception une activité, loin de l'impression passive de la cire par le sceau. Une telle activité est un accueil: l'accueil préalable à l'attestation ressemble à l'accueil de l'hôte. Accueillir véritablement suppose de s'ouvrir à celui qui vient, et mieux, voir en lui un don qui m'est fait, comme dans la tradition orientale de l'hospitalité (MACEL, 1999, p. 47). Plus encore, accueillir est alors recevoir l'autre comme don et réciproquement lui donner son intimité. C'est pourquoi recevoir est un acte de participation. Par conséquent, seul peut recevoir celui qui est doué d'une "responsivité intérieure", puisque ce qui se donne se présente comme appel, ne serait-ce que l'appel à être reçu. La présence de ce que je reçois m'atteint "du dedans" et non "du dehors" (MACEL, 1999, p. 40), et l'on comprend alors que pour Gabriel Marcel, être c'est être avec, d'une manière qui transcende la séparation du sujet et de l'objet, du pour soi et de l'en soi. Une telle séparation est le fruit de l'esprit d'abstraction, qui par une démarche d'objectivation, n'est capable que de saisir des relations de type savant ou technique. Je ne peux pas

attester ce qui ne me concerne pas réellement, et en cela, je ne peux pas attester ce qui coexiste simplement avec moi<sup>4</sup>. La raison d'une telle abstraction est l'oubli de la condition de possibilité de toute expérience, à savoir ma condition d'être incarné. Mon incarnation, c'est-à-dire le fait que j'aie un corps sans pouvoir me réduire à lui<sup>5</sup>, est par là même le fait "d'être au monde", de telle sorte que j'y participe et que cette participation soit le mode de "ma présence au monde" (MACEL, 1999, p. 36-38). En effet, on peut renvoyer ici aux analyses par lesquelles Gabriel Marcel montre que le fait d'avoir un corps implique que j'entre en relation avec le monde par la sensation, et que même sentir est "en quelque façon recevoir" (MACEL, 1999, p. 47), et que ce recevoir est actif. Ainsi, la condition de l'attestation est qu'il y ait quelque chose à attester, et pour cela, que je le reçoive, que j'y participe, que je sois avec lui dans une forme de communion. On en trouve une illustration avec l'exemple de la *Vue de Delft* de Ver Meer donné par Gabriel Marcel dans *Le Mystère de l'Être*. Selon Marcel, Ver Meer a pu peindre cette *Vue* en tant qu'il a su participer au paysage, c'est-à-dire qu'il l'a contemplé, et qu'il ne l'a pas regardé dans une position de simple spectateur depuis la rive opposée (MACEL, 1997, vol. I, p. 150). Contempler, "c'est se recueillir en présence de [...]" (MACEL, 1997, vol. I, p. 142), c'est la réalisation d'un *coesse* entre celui qui contemple et ce qu'il contemple. Le regard contemplatif permet à la fois de se tourner intégralement vers quelque chose tout en faisant qu'on se retourne vers soi. Il réalise le dépassement de l'opposition entre dehors et dedans. Alors que la position de spectateur implique un face à face, une frontalité, elle est l'opposé d'une participation et, on le verra, s'oppose donc à toute création. Mais plus encore, on comprend que l'attestation suppose déjà un choix, puisque recevoir est actif: le choix entre recevoir ou refuser de recevoir ce à quoi je peux être présent.

Puisque l'attestation suppose une présence à ce que j'atteste qui est participation et communion, elle est un acte dans lequel mon être lui-même est engagé, mis en jeu, et pas seulement ce que j'atteste. En cela, "dans l'attestation, je me lie moi-même, mais en toute liberté" (MACEL, 1935, p. 315). L'attestation porte sur soi tout autant que sur ce que j'atteste, par la reconnaissance du lien qui est "ma présence au monde". Toute attestation est alors un engagement; elle suppose une double fidélité, à soi et à ce qui a été reçu. Inversement, le refus de témoigner ou le fait de revenir sur un témoignage est une trahison de ce dont on témoigne, mais trahison de soi aussi, puisque l'on renie ce qui nous constitue comme étant présent au monde. Cette dimension distingue l'attitude de l'*homo spectans* et de l'*homo particeps* (MACEL, 1997, vol. I, p. 138), celui-là se caractérisant par son esprit d'abstraction et de séparation, et celui-ci par sa disponibilité, c'est-à-dire "son

<sup>4</sup> Autrement dit, ce qui est pour moi simplement objet: "ce qui ne tient pas compte de moi, ce pour quoi je ne compte pas" (MACEL, 1999, P. 53) et inversement. Ou encore: "ce qui est placé devant moi en face de moi" (MACEL, 1997, vol. I, p.55).

<sup>5</sup> Être incarné, "c'est s'apparaître comme corps, comme ce corps-ci, sans pouvoir s'identifier à lui, sans pouvoir non plus s'en distinguer" (MACEL, 1999, p. 34).

aptitude à se donner à ce qui se présente et à se lier par ce don” (MACEL, 1998, p. 28). L’homme n’est pas seulement *sapiens* ou *faber*, il est surtout celui qui peut s’ouvrir à ce à quoi il participe<sup>6</sup>. Par là même, le témoignage est “une participation et une confirmation” (*id.*). Confirmation au sens propre, c’est-à-dire une contribution “à la croissance ou à l’avènement de ce dont on témoigne” (MACEL, 1998, p. 283). On met à la disposition de celui-ci ce qu’on est, puisqu’en l’incarnant. C’est pourquoi c’est un acte libre, un engagement, car en attestant une réalité qui m’est donnée, je m’y lie, je m’engage à reconnaître que ce ne peut pas être indifférent pour moi d’avoir été présent à cette réalité. Je ne peux pas me comprendre indépendamment de ce à quoi j’ai été présent: le sujet ne se comprend pas à partir de sa séparation d’avec l’objet. Ou plus exactement, un tel sujet est justement celui qui n’accomplit pas sa dimension de sujet<sup>7</sup>.

Or l’attestation est nécessairement créatrice selon Gabriel Marcel. Pourquoi? La création n’est pas la production, même si la création artistique est l’exemple favori de Marcel, puisque, comme il l’explique lui-même, cet exemple lui permet de faire germer et d’éprouver sa pensée (MACEL, 1997, vol. I, p. 133). Notons que même la production d’une œuvre n’est pas pour autant une création *ex nihilo*, puisqu’elle est le fruit de la disponibilité de l’artiste envers ce qui semble s’imposer à lui tout en dépendant totalement de lui pour s’incarner<sup>8</sup>. L’accent n’est pas mis sur le fait qu’il y ait un objet créé par l’artiste, mais sur la continuité indiscernable entre la participation dans l’artiste au monde et la création, continuité par exemple chez Ver Meer entre sa présence à Delft et le geste de la peindre. “Recevoir activement, c’est déjà créer”, et inversement “tout créateur est quelqu’un qui répond”<sup>9</sup>; et la réponse est déjà simplement le fait de se reconnaître participant d’une réalité qui nous tisse. Devenir créateur est une vocation, pour l’artiste sous le mode de l’œuvre d’art, pour tout homme par l’attestation créatrice du don qui le suscite. Réponse et non causalité; comme dans les notes d’une mélodie, la note précédente appelle la suivante, sans pour autant la causer. Une note qui succède à une autre n’est ni l’effet de la précédente, ni l’effet d’une conjugaison de causes dont la précédente. Il y a création justement par ce qui reste inexplicable et apparemment contingent, et qui pourtant n’est pas arbitraire, mais suscité. L’œuvre d’art se présente avec un caractère de nécessité par là: une nécessité en soi, et non un déterminisme, car dire que l’œuvre est déterminée reviendrait finalement à rendre celle-ci liée à la

---

<sup>6</sup> Cf. MACEL, 1935, p. 140: “L’essence de l’homme ne serait-elle pas d’être un être qui peut témoigner?”

<sup>7</sup> Cf. MACEL, 1959, p. 162: “le pour soi ne peut être entendu que comme participation: exister, c’est coexister”. Il y a une critique constante chez Gabriel Marcel de la pensée du sujet comme un pour-soi séparé qui constituerait la “facticité de l’en-soi”, comme Sartre le fait dans *L’Être et le Néant*. Au contraire, parce que le lien entre les deux n’est pas contingent, on sort de la contingence pour l’existence de l’un comme pour l’existence de l’autre.

<sup>8</sup> cf. les récits d’expérience de création dramatique ou musicale que donne Marcel.

<sup>9</sup> Ou encore, à propos de ce que Rilke nous enseigne: “il existe une réceptivité qui est un autre nom de la création elle-même. L’être le plus authentiquement réceptif est l’être le plus essentiellement créateur” (MACEL, 1998, p. 337).

contingence de l'existence de la cause<sup>10</sup>. De la même manière, on ne peut pas dire que c'est parce que Ver Meer a grandi et vécu à Delft qu'il a peint la *Vue de Delft* – de même que ce n'est pas parce qu'il a étudié, assimilé la peinture de ses prédécesseurs Rembrandt, Van Loo, Le Caravage ni parce qu'il a été influencé par eux qu'il a été à la hauteur de ses maîtres.

L'attestation est toujours créatrice, même lorsqu'il s'agit d'un simple témoignage, sans production. Il y a création, parce qu'il y a passage d'un "moindre être à un plus être" dans le fait même de s'engager par l'attestation, de se lier – et c'est par là qu'il y a liberté. Ce qui est d'abord transformé par l'attestation, c'est l'être de celui qui s'engage dans l'attestation; la création dont il est question ici est d'abord "une création de soi par soi" (MACEL, 1997, vol. II p. 118), puisque l'attestation signifie une déprise, une ouverture à, et par là un accès à ce que c'est qu'être<sup>11</sup>. Dès lors, on comprend que pour Gabriel Marcel un acte d'attestation, parce qu'il est auto-créateur, est le modèle d'un acte libre. Mais inversement, tout acte libre est une réponse, une attestation.

[...] on ne peut parler de liberté que là où l'enjeu [du choix] présente (...) une importance réelle. Mais cette valeur de l'enjeu n'existe pas en dehors de la conscience, ce qui ne veut d'ailleurs nullement dire, comme on serait quelquefois porté à le déclarer inconsidérément, qu'elle soit *créée* par la conscience. La vérité paraît être bien plutôt celle-ci: j'ai à reconnaître *in concreto* que je me trahirais ou que je me renierais moi-même si je ne posais pas cette valeur. Dans cette perspective il faut dire que l'acte libre est essentiellement un acte significatif. [...]. Sans doute pourrait-on dire que le propre de l'acte libre consiste en ce qu'il contribue à me faire ce que je suis et comme à me sculpter, au lieu que l'acte contingent ou insignifiant, l'acte qui pourrait aussi bien être accompli par n'importe qui, ne contribue en rien à cette sorte de création de moi-même par moi-même (MACEL, 1997, vol. II p. 117-118).

L'attestation créatrice est le modèle de l'acte libre, puisque tout acte libre est finalement l'accueil – donc l'attestation –, ou le refus – donc la trahison –, de quelque chose qui m'est donné, et que je ne peux pas me donner à moi-même. D'après le texte cité ci-dessus, on voit que ce qui est donné prend la forme d'une valeur, au sens de quelque chose qui doit valoir pour moi de telle sorte qu'y renoncer serait me trahir moi-même. Du fait de la situation dans laquelle je suis<sup>12</sup> et du fait de ce que je suis, il n'est pas indifférent que j'agisse d'une manière ou d'une autre. La valeur n'est pas un absolu indépendant de ce que je suis, elle est plutôt liée à ce que veut dire être: défendre la justice dans telle situation sera accomplir tel acte qui me libérera des tentations d'une posture d'avoir. C'est pourquoi la valeur n'est

<sup>10</sup> Cette articulation de la nécessité et de la liberté est vraie de toute attestation.

<sup>11</sup> Avoir, prendre, posséder étant la défiguration de l'être, son mouvement opposé.

<sup>12</sup> Ma situation est "ce en quoi je suis impliqué" (MACEL, 1997, vol. I, p. 15).

pas dissociable de la situation dans laquelle je suis appelé à l'incarner, ce serait en faire un absolu et oublier qu'elle n'est que la direction dans laquelle je suis appelé à agir dans une situation donnée – dans la mesure même où je suis appelé à être –: “le propre de l'acte de transcendance est d'être orienté” (MACEL, 1999, p. 207). Certes, ces valeurs ne sont pas aléatoires, car être a un sens non équivoque. En cela, je ne crée pas la valeur selon laquelle mon action va s'ordonner, car je ne me donne pas à moi-même ce que je suis, ou plus exactement, ce que veut dire être: il y a là quelque chose qui me précède, qui précède mon action, une transcendance de la valeur par rapport à mon choix, et indissociablement, un appel à être qui ne dépend pas de ce que je veux être, autrement dit d'un projet. Donc ce qu'il s'agit d'attester est une valeur, mais attester cet appel en y répondant est incarner mon propre être. Ainsi, Socrate qui choisit de rester fidèle à la vérité devant ses juges, choisit de répondre à ce qui s'impose à lui comme étant la vérité. Il ne choisit pas lui-même que la justice soit dans la loyauté, dans la situation dans laquelle il est, il peut seulement reconnaître une alternative en termes de fidélité ou de trahison, et donc incarner ou non ce qu'être juste est dans cette situation – et, ô vertu de souplesse!, ce qu'être juste est ne se laisse pas séparer de la situation qui l'enjoint personnellement et donc ne se laisse pas enfermer par un discours abstrait dans une idéologie<sup>13</sup>. En ce sens, il est vrai de dire qu'aucune valeur n'est absolue, une valeur n'a de sens qu'en tant que “réfraction irisée de l'être”, selon une expression des *Hommes contre l'Humain*. Être fidèle à soi-même, c'est accueillir la transcendance des valeurs, qui sont autant d'appels de l'être. En répondant à “l'appel” entendu dans la situation présente, je me hisse à ce que je suis dans mon être en l'incarnant dans ma vie, puisque c'est moi qui entends cet “appel”<sup>14</sup>. C'est dire corrélativement que ce que je suis ne coïncide pas avec “ma vie” présente et passée. “L'homme passe l'homme”, pour reprendre le mot de Pascal, parce qu'il s'adosse dans son être à autre chose qu'à l'ensemble des actes qu'il a accomplis<sup>15</sup>, ce qu'il est est en espérance, à venir. Dans *Les Hommes contre l'Humain*, Gabriel Marcel revient plusieurs fois sur l'articulation de la liberté à la transcendance des valeurs. Si je pose moi-même les valeurs, autrement dit si les valeurs sont relatives, alors la liberté est doublement piégée. Tout d'abord parce que rien ne m'assure que le choix que je fais des valeurs n'est pas contraint – par le désir ou la crainte, ou par des idéologies et des opinions. Ensuite, parce qu'au niveau social, plus rien ne fait barrière à ce que les divergences d'opinions deviennent des rapports de force<sup>16</sup>. Aussi la liberté est-elle “d'abord et avant tout le pouvoir de s'affirmer ou de se nier elle-même” (MACEL, 1999, p. 44).

96

<sup>13</sup> Gabriel Marcel justifie ainsi ses prises de position nuancées lors des épurations après la guerre, dans *En chemin vers quel éveil*.

<sup>14</sup> Cf. l'ensemble de l'article “Mon corps, ma vie, mon être”, in *Présence de Gabriel Marcel*, 2007, n° 17.

<sup>15</sup> On voit combien l'opposition entre Gabriel Marcel et Sartre est constante, dans la mesure même où le point de départ est inversé chez Sartre.

<sup>16</sup> Cf. MACEL, 1951, p. 32: “Mais ce qu'il faut proscrire sans pitié, c'est l'illusion d'après laquelle le mot liberté peut conserver une signification quelconque là où le sens des valeurs a disparu; et il faut



Tout acte libre est une attestation, car il est réponse à un appel à être qu'il révèle par là-même. Une telle réponse est libre car elle est créatrice. Or "c'est en tant que créateur, si humble que soit le niveau où cette création se consomme, qu'un homme quel qu'il soit peut se reconnaître libre" (MACEL, 1951, p. 24). Dire qu'il y a création, c'est dire qu'il y a par l'acte, ou plutôt dans l'acte, un plus-être, une plus-value ontologique, si l'on peut dire. Je suis libre pour autant que ma vie a un enjeu: m'ouvrir à l'être, me situer dans la "dimension de l'être"<sup>17</sup> ou m'en séparer<sup>18</sup>. Dans notre existence se joue "l'intime articulation de l'être et de la liberté" (MACEL, 1999, p. 88). On retrouve ici l'idée que mon être est l'enjeu de ma vie<sup>19</sup>. C'est-à-dire que de la liberté d'un acte dépend l'enjeu en termes de développement de la personne: je suis une personne dans l'exacte mesure où je ne suis pas hors de moi-même, aliéné à l'avoir. C'est pourquoi la liberté fait de l'existence une épreuve, au sens propre: la liberté intervient "à la jointure de l'être et de l'existence" (MACEL, 1997, vol. II p. 31). Regardons ce qui se passe dans le refus de répondre à ce à quoi la situation m'invite. Quel est le ressort d'une telle "trahison"? La crainte ou le désir, qui me font traiter ma vie comme un avoir, que je possède et donc que je pourrais perdre ou gagner selon des images que la crainte et le désir forment en moi, au lieu de m'ouvrir à ce qui ne vient pas de moi<sup>20</sup>. Il s'agit alors d'une "pulvérisation du sujet" dans l'avoir, serait-ce celui de sa propre vie. Par le désir et la crainte, le centre de gravité de la personne se déplace de ce qui est possédé, et la personne s'émiette, pour ainsi dire<sup>21</sup>. Qu'il y ait perte possible fait comprendre corrélativement qu'il y a un gain possible, qu'il y ait chemin, quand l'acte me libère de cet émiettement, même si je ne le sais pas d'avance: "dire qu'il est libre, c'est dire qu'il ne sait lui-même qu'après l'acte, ou après l'épreuve, ce qu'il est, c'est-à-dire ce qu'il portait en lui" (MACEL, 1964, p. 9). "Décider de soi" est donc possible d'abord dans l'alternative d'une intégrité ou d'une pulvérisation de soi, d'un développement ou non de sa dimension personnelle. En effet, le propre de la personne, écrit Marcel, consiste "à affronter directement une situation donnée et [...] à s'engager effectivement" et donc "à collaborer avec son propre destin en lui conférant sa marque propre" (MACEL, 1998, p. 25)<sup>22</sup>. La création

---

entendre par là le sentiment de leur transcendance. On pourrait dire sans paradoxe qu'à l'heure présente c'est d'une cure de platonisme que les hommes ont le plus grand besoin". On ne saurait être plus clair sur les maux de notre époque: une perte du sens de la liberté!

<sup>17</sup> Cf. "Mon corps, ma vie, mon être", in *Présence de Gabriel Marcel*, 2007, n° 17, p. 18.

<sup>18</sup> Gabriel Marcel nomme "mon âme" le fait qu'il y ait un enjeu, ce qui en est une définition originale mais suggestive. Cf. MACEL, 1935, p. 127.

<sup>19</sup> Cf. MACEL, 1935, p. 291. Ou encore MACEL, 2007, p. 34: ma vie est "le fait d'être au monde avec toutes ses implications concrètes".

<sup>20</sup> Gabriel Marcel désigne sous le terme de désir le désir sous sa forme aliénante, par opposition justement à ce qui serait l'aspiration née d'une vocation.

<sup>21</sup> On pourrait penser ici à ce qui se passe dans la sortie de la caverne dans l'allégorie de Platon: le passage d'un émiettement dans l'image à une unification dans la vision – si ce n'est que chez Marcel, l'intégrité est en espérance, elle n'est pas en arrière de soi.

<sup>22</sup> Ajoutons que la caractéristique essentielle de la personne est la disponibilité, alors que celle du sujet "pulvérisé" dans l'avoir est l'indisponibilité, puisque la disponibilité est une "aptitude à se donner à ce qui se présente, et à se lier par ce don" (MACEL, 1998, p. 25).

est véritable, même si elle est une réponse, car seul moi pouvais donner la réponse que je donne: elle est personnelle<sup>23</sup>. La personne désigne ce que je suis dans l'acte où je m'engage, où je m'expose. Gabriel Marcel identifie ici être une personne, progresser dans la direction de l'être, accomplir sa dimension de sujet.

C'est pourquoi si l'acte est libre quand je décide de mon être, je ne peux séparer l'être et la liberté que par une démarche de la raison objectivante: la liberté n'est pas une de mes facultés ni une de mes qualités. Mon acte n'est pas libre quand il a été choisi librement, mon acte est d'autant plus libre qu'il me fait agir par l'intégralité de mon être; par là j'incarne dans ma vie mon être, *je suis*. L'attention à la liberté est école d'unification – car elle est attention à ce que je suis ainsi qu'au réel: la liberté est “le mystère central de mon être”. Retrouver le lien de ma “présence au monde”, paradoxalement, me garde de l'émiettement et de la pulvérisation<sup>24</sup>, alors même qu'on aurait pu penser que ce serait me faire sortir de moi-même pour me perdre en m'aliénant à une extériorité. Ainsi, la liberté n'est pas désir – et Gabriel Marcel reprend les termes du débat entre Socrate et son adversaire Calliclès, qui confond liberté avec puissance<sup>25</sup> –, et elle n'est pas non plus indétermination, liberté d'indifférence, capacité à poser un choix par délibération raisonnable. Ces deux manières de comprendre la liberté n'arrivent pas à se dégager de la catégorie de la liberté comme cause de l'acte, et de ce fait même s'exposent à des critiques définitives<sup>26</sup>. Elle n'est pas non plus pouvoir d'auto-fondation, puisque l'on voit que dans l'acte libre, si je décide de moi, c'est à partir d'une vocation, au sens propre, lancée dans la situation qui est la mienne. Elle n'est pas même le moyen par lequel je deviens moi-même: être libre, “c'est être soi”<sup>27</sup>, puisqu'un de mes actes se révélera à moi-même comme d'autant plus objectivement libre que ma réalité de sujet apparaîtra elle-même comme y étant plus effectivement engagée” (MACEL, 2007, p. 27). Ma liberté peut s'éprouver exactement dans les limites dans lesquelles je peux m'éprouver comme sujet. Dans tout acte où je me trouve sujet, je sais que je suis libre.

Notons que cette création du sujet est corrélative d'un développement de la dimension d'inter subjectivité, qui est développée dès que l'on se tourne vers l'être<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Mais la liberté n'est pas pour autant comme chez Bergson cette “création d'imprévisible nouveauté”, car elle s'articule à une transcendance, à une dimension verticale absente de la vision immanentiste de la création bergsonienne. De plus, l'appel finalise l'action, alors que Bergson se situe hors de tout finalisme.

<sup>24</sup> Cf. *infra*.

<sup>25</sup> Cf. Platon, *Gorgias*, 491d sq.

<sup>26</sup> La plus définitive de ces critiques étant celle de Spinoza: rien ne garantit qu'on n'est pas simplement dans l'ignorance des causes qui nous déterminent. Cf. MACEL, 2007, p. 25.

<sup>27</sup> MACEL, 1999, p. 85: la liberté n'est pas “un moyen que nous aurions à notre disposition, comme un soporifique que nous nous procurons chez un pharmacien, ou un revolver que nous achetons chez un armurier; pour cette simple raison qu'elle n'est pas quelque chose d'autre, qu'elle est nous-même, nous-même en tant que sujet”.

<sup>28</sup> Cf. MACEL 1997, vol. II, p. 20: “je ne me soucie de l'être que pour autant que je prends conscience plus

En effet, la structure même du sujet est inter subjective (MACEL, 1997, vol. I, p. 198), mais surtout, ce qu'il faut remarquer pour notre propos est ici que l'inter subjectivité est la réalisation de la co-présence. Quand j'atteste quelque chose, j'accepte de l'exposer à l'autre. Mais puisque c'est ma propre "présence au monde" que j'expose, c'est donc moi-même que je livre au regard ou à l'appréhension de l'autre. J'agis alors comme si une cité idéale existait – ou plus exactement pour Gabriel Marcel j'agis déjà "dans la cité idéale" (MACEL, 1997, vol. I, p. 86)–, à laquelle nous appartiendrions tous deux. Cette cité est caractérisée par le fait que nous serions dans une communion faite d'accueil mutuel, à l'exclusion des rapports d'avoir, de prise, de possession, et donc de rivalités et autres postures de crispation sur l'avoir. Il s'agit alors d'une communion dans la transcendance, puisque ouverte à ce qui n'est à la portée de prise ni de l'un ni de l'autre<sup>29</sup>. Mais plus encore, quand je témoigne par la parole ou par la vie, je mets en présence de l'autre ce qu'il peut accueillir ou refuser d'accueillir, mais en tous les cas ce dont il ne peut pas se saisir sans corrélativement le transformer en ce qu'il n'est pas, sans le distordre: j'expose à l'autre ce qui est hors de ses prises, puisque ce n'est pas prenable. J'ouvre donc la possibilité d'une expérience de communion, parce que je la crois possible, et parce que moi-même en acceptant de répondre à ce qui m'est donné, je me donne à l'autre. Je témoigne qu'il y a un don fait à un "nous-tous", à une universalité concrète.

Dans la mesure même où être libre, c'est être soi, on peut se tromper sur sa propre liberté. En effet, cela implique que je ne peux juger de ma propre liberté que si je me connais en tant que sujet. Dès lors, celui qui est pulvérisé dans l'avoir, aliéné au désir et à la crainte, est incapable de juger de sa propre liberté, puisqu'il est coupé de sa réalité de sujet, de l'intégrité de son être. En effet, traitant sa propre vie comme un avoir, il est pour lui-même un objet. Pour la même raison, ce que Gabriel Marcel appelle la réflexion première, qui abstrait et me rend étranger à moi-même en m'objectivant, est incapable d'éclairer la notion de sujet, et par là même celle de liberté. "Ma réalité de sujet" est ce que je peux approcher de moi dans un acte d'amour, de piété envers moi-même, de la même manière que je ne peux approcher l'autre comme personne et reconnaître sa liberté que dans un acte d'amour. Plus encore, je suis libre du fait de reconnaître la liberté de l'autre – et je le suis du fait de m'approcher moi-même comme sujet<sup>30</sup>. Ainsi, un acte de reconnaissance, un don créateur même, se jouent là<sup>31</sup>. Dans cet acte d'amour, je deviens intime avec moi-

---

*ou moins distinctement de l'unité sous-jacente qui me relie à d'autres êtres dont je pressens la réalité"*

<sup>29</sup> Il est notable que l'intersubjectivité ne soit dès lors possible que dans la lumière de la vérité. Dès qu'il y a mensonge, je me coupe de l'autre. L'universalité concrète est indissociable de la vérité.

<sup>30</sup> Cf. MACEL, 1999, p. 99: l'amour est "l'acte d'une liberté qui en affirme une autre et qui n'est liberté que par cette affirmation même. Il y a là, à la racine de l'amour, la croyance en l'inexhaustible richesse et à l'imprévisible spontanéité de l'être aimé".

<sup>31</sup> Cf. par exemple: Miklos Vetö, "La métaphysique de la paternité", in *Présence de Gabriel Marcel*, n°22, 2014-2015, pp.41-60, sur la reconnaissance du fils par le père. L'amour est le contraire du désir ou de la

même. L'intimité est distance et proximité<sup>32</sup>. Distance, puisqu'aimer demande de sortir de soi: je me libère de l'autocentrisme dans lequel le désir et la crainte m'enferment. Choisir la "négarion de tout autocentrisme", c'est pour Gabriel Marcel faire "acte de transcendance" (MACEL, 1999, p. 207). En effet, sortir de soi, en orientant son action selon d'autres motifs que le désir ou la crainte est ouvrir sa volonté à ce qui l'éclaire de plus loin qu'elle-même. Il n'est pas étonnant alors que l'on trouve comme devise du sujet *sursum* (MACEL, 1998, p. 32) – de *sub* et *versum*, par en-dessous vers le haut<sup>33</sup>. Proximité également, parce que cet hétérocentrisme n'en est pas un, puisqu'il me rend à moi-même en me rendant présent à moi-même dans la mesure où je renonce à m'objectiver. Autrement dit, j'entre alors dans le mystère de mon être, au sens que Gabriel Marcel donne au mystère. Par exemple, quand je m'engage, je cesse de me regarder pour me tourner intégralement vers ce envers quoi je m'engage<sup>34</sup>. C'est cependant surtout dans le recueillement, au sens propre d'un recueil, possible quand je me tourne vers moi-même, que je m'approche de ce que je suis tel que je ne peux pas me saisir, c'est-à-dire de ma vocation, de l'appel de l'être au sein de mon existence – de ce que je suis seulement en espérance.

L'alternative montrée par Gabriel Marcel est celle-ci: soit je considère que je construis moi-même ma vie, et je suis libre car je choisis d'être qui je veux. Alors tout ce qui s'oppose à la contingence de mon désir est une contrainte pour ma liberté – au risque de me perdre dans le désir et la crainte. Pour Marcel, il y a là illusion de liberté, car je ne suis pas créateur, je m'éloigne de l'être plutôt que de contribuer à son accroissement. Soit j'accueille ma vie, je m'engage à répondre aux situations dans lesquelles je suis pris, et alors je suis libre car je suis libéré des multiples aliénations qui m'empêchent d'accomplir ma dimension personnelle. L'acte libre s'articule donc pour Gabriel Marcel à la reconnaissance que je ne me donne pas à moi-même ce que je suis, même si c'est mon acte qui me fait accéder à ce que je suis parce que je suis libre, qui me "fait décider qui je suis" (MACEL, 2007, p. 39), au sens où le développement de ma personne dépend de moi. Or être capable de voir ma vie comme un don, dans sa dimension particulière, dépendante de situations le plus souvent non choisies, voire difficiles ou douloureuses, n'est-ce pas déjà un don? Il semble plutôt qu'une telle reconnaissance est plus ou moins facilitée par les conditions dans lesquelles on est placé. Ainsi, la tragédie de notre monde contemporain est de créer au contraire des conditions qui empêchent une telle

---

crainte: il ouvre à la confiance là où le désir et la crainte crispent dans la peur.

<sup>32</sup> Cf. MACEL, 1997, vol. I, p. 33: "La présence et la distance tout ensemble: c'est bien cette sorte de contradiction effective qui permet de définir mon rapport à mon être".

<sup>33</sup> Gabriel Marcel affirme lui-même qu'on ne peut pas renoncer là à la métaphore spatiale de la verticalité (MACEL, 1997, vol. I, p. 48).

<sup>34</sup> On trouve la même idée chez Buber par exemple: le fait de dire Tu m'unifie, je ne peux dire Tu qu'avec toutes les dimensions de mon être. Ou alors je dis Il en disant Tu. Cf. BUBER, 2006, pp.215sq.

reconnaissance et qui poussent même à vouloir être au fondement de son propre être: “monde cassé”, selon l’expression d’une héroïne de Marcel, Christine<sup>35</sup>.

Le “monde cassé” est le monde de la division: dissociation entre le biologique et le spirituel – il n’est qu’à voir les polémiques sur la filiation –, entre mon corps et ce que je suis; écart entre puissance technique et responsabilité véritable face à l’autre; rupture entre égalité et fraternité; atomisation des individus dans un tout social anonyme; perte de l’intimité et de l’intériorité à la faveur du divertissement; démission devant le désir et la crainte corrélativement à la maîtrise de plus en plus grande des techniques; refus de réfléchir et d’imaginer face aux conséquences des décisions politiques, et corrélativement pouvoir des mots qui se vident de leur substance et deviennent des slogans (égalité, démocratie, personne, etc.). Monde “cassé” et terrifiant, monde de l’abstraction, que notre monde tel que Gabriel Marcel le décrit dans *Le Mystère de l’Être!* Or ces divisions rendent difficile l’acte de reconnaissance préalable à l’accueil de ma vie comme un don, car ce qui est divisé se montre d’abord comme absurde<sup>36</sup>.

Il ne s’agit pas pour Gabriel Marcel de prouver que la liberté s’articule à un don préalable. Il n’y aurait pas de sens à chercher à prouver ce qui est de l’ordre du mystère: il n’est possible que d’y inviter. On sait le statut que Gabriel Marcel donne aux preuves: elles ne convainquent que ceux qui y croient déjà, car elles supposent pour être entendues d’entrer dans le mystère qui les éclaire. Marcel cherche plutôt à rendre compte de l’expérience de la liberté, et à faire appel à l’expérience de ses auditeurs: je fais l’expérience de la liberté dans des actes de libération, à savoir quand je suis face à moi-même et face au réel dans une attitude d’ouverture et d’accueil. Ces actes de libération sont des expériences de création, de croissance, d’unification ainsi que de déprise et d’incarnation. Ces actes me permettent de lire ma vie en lui conférant un sens, parce que ce que j’ai eu à vivre m’a été comme adressé. Il y a là mystère dans la double dimension qu’en donne Gabriel Marcel: lumière et intersubjectivité. Lumière car accueillir ma vie comme un don éclaire l’action, en éclaire le sens. Intersubjectivité, car répondre est donner, c’est-à-dire être davantage. Puisqu’on est à l’articulation du vital et du spirituel, une telle expérience ne donne pas lieu à un savoir transmissible: “nous sommes ici encore sur le terrain de l’éprouvé” (MACEL, 1997, vol. I, p. 226).

Or l’accueil de ce don qui me rend sujet n’est possible qu’ici et maintenant, dans la présence à moi-même. La présence ne peut être qu’accueillie, elle échappe à la prise: elle est de l’ordre du mystère. Elle me confronte d’abord à la situation fondamentale d’avoir un corps, situation condition de toutes les situations, l’ici et

<sup>35</sup> Expression reprise par Marcel lui-même dans *Le Mystère de l’Être*, I, 2<sup>ème</sup> leçon: “Le monde casse”.

<sup>36</sup> cf. “Mon corps, ma vie, mon être”, in *Présence de Gabriel Marcel* n°17, 2007, p.17: “Ce qu’il faut donc reconnaître, c’est que dans un monde semblable, l’affirmation d’après laquelle la vie est un don de Dieu tend à se perdre, je ne dis pas sa plausibilité, car ce mot ne saurait s’appliquer, mais sa résonance”. Notons qu’ici, l’auteur du don est nommé. Cf. *infra*.

maintenant dans lequel je suis inséré, et qui rend possible pour moi la présence au monde et la présence à moi-même<sup>37</sup>. C'est pourquoi l'acte premier de la liberté, acte à rejouer dans toute situation particulière, est un positionnement face à ma propre incarnation. Gabriel Marcel rejoint ici la conception de l'acte libre qui est celle du combat spirituel chez les auteurs de la tradition chrétienne: il y a un combat de la liberté, et son lieu essentiel est l'incarnation. Mais la structure de l'existence me pousse à objectiver et à me séparer du monde, et je peux choisir de nier ma participation au monde. Reconnaître ou non la réalité de mon incarnation, c'est vivre ou non ma "présence au monde"<sup>38</sup>, et dans ce choix est "l'essence même de la liberté" (MACEL, 1997, vol. I, p. 185)<sup>39</sup>. En effet, d'une part c'est finalement ce choix qui est au fond de tout acte, et d'autre part, par ma liberté j'accède alors au fait que je ne me précède pas moi-même, ou alors je me pose comme seul fondement de mon existence.

C'est ainsi qu'il y a chez Gabriel Marcel une identification de l'intériorité et de la "non-contingence du donné empirique" qui pourrait sembler au premier abord surprenante: "Mais il semble bien qu'il existe un lien étroit sinon une identité entre ce que j'ai appelé plus haut intériorité et la non-contingence du donné circonstanciel. Disons encore qu'il n'est possible de parler d'intériorité que là où ce donné circonstanciel affecte une valeur positive, c'est-à-dire contribue à un développement créateur" (MACEL, 1997, vol. I, p. 150). C'est à partir du moment où je suis vis-à-vis de la situation dans une attitude d'accueil, c'est-à-dire la traitant comme un don, c'est à partir du moment où je reçois ma vie que la possibilité de l'intériorité se constitue<sup>40</sup> – réciproquement, Ver Meer n'aurait pas pu être le créateur qu'il a été sans Delft, le donné circonstanciel n'est pas "un habit" dont on peut se "dépouiller" (MACEL, 1997, vol. I, p. 148). A partir de là, on comprend l'inquiétude de Gabriel Marcel pour la difficulté à l'intériorité de ses contemporains qu'il lie à la société technicisée, société entraînant à une surenchère du désir et de la crainte, et partant, à la pulvérisation du sujet. Il n'est pas étonnant que chez Sartre par exemple, l'idée d'une liberté auto-fondée soit liée à l'idée de la situation dans laquelle je suis comme contingente et prenant sens, dès lors, d'un geste *ex nihilo* de ma liberté: "mon corps, c'est la forme contingente que prend la nécessité de ma

---

<sup>37</sup> Alors que chez Sartre, la liberté "n'est libre qu'en constituant la facticité comme sa propre restriction" (SARTRE, 1976, p.576). Tout ce que je ne me donne pas à moi-même m'est une contrainte, et de plus c'est moi qui constitue ma situation comme contrainte contingente.

<sup>38</sup> Cf. MACEL, 1999, p. 37-39. Notamment p. 38: "Mais alors, cette participation au monde, je ne puis l'affirmer, ou la retrouver, la restaurer, qu'en résistant à la tentation de la nier, c'est-à-dire de me poser comme entité séparée".

<sup>39</sup> Ou encore: cette liberté qui s'affirme est "une liberté qui se saisit d'abord comme simple pouvoir du oui ou du non, s'incarne, ou si l'on veut, se constitue comme puissance réelle en se conférant à elle-même un contenu au sein duquel elle se reconnaît" (MACEL, 1999, p. 44).

<sup>40</sup> Et aussi dans la mesure où cet accueil contribue à un "développement créateur" (MACEL, 1997, vol. I, p. 150). Le recueil est fructueux.

contingence”<sup>41</sup>. Penser mon corps contingent, fruit du hasard et de la nécessité, c’est déjà penser mon être contingent. Or, c’est s’abstraire de l’expérience et se traiter soi-même comme objet de connaissance: il y a là pour Marcel un refus de l’expérience. L’expérience serait plutôt celle-ci: il est possible d’accueillir mon corps comme donné, et par là même ma vie comme donnée, dans la possibilité d’une réponse à ce don, réponse qui me donne accès à mon être. Et alors je vois que mon acte a un sens. Comme l’écrit Gabriel Marcel dans *Le Mystère de l’Être* (II 117), l’être incarné est “la zone où nous avons vu s’opérer la jonction de la liberté et de la grâce”. En cela, c’est le fait même d’être incarné qui rend possible ma liberté telle que je l’éprouve: mon incarnation en tant qu’expérience que quelque chose m’est donné que je n’aurais pas pu me donner à moi-même articule mon existence à quelque chose de transcendant, et ainsi rend possible que je sois libre. Si je peux *être* de plus en plus, c’est parce que l’appel que je peux entendre dans une situation est un appel à une libération. Or cet appel me vient de plus loin que moi-même. On le voit, Gabriel Marcel n’appelle pas grâce ce qui me fait agir, mais le don qui m’invite à agir, et qui suscite ma liberté. La structure de mon expérience doit pouvoir me permettre de reconnaître que ma liberté s’articule à un don préalable. Cependant, c’est seulement de l’intérieur de la posture de la reconnaissance que je pourrai nommer grâce d’avoir fait le choix de la reconnaissance: mystère qu’est ma vie, et qui ne se reconnaît comme mystère que lorsque j’y suis entré<sup>42</sup>. Toute interprétation causale est ici en défaut, comme le note Gabriel Marcel dans la leçon conclusive du *Mystère de l’Être*<sup>43</sup>.

103

L’existence est doublement dramatique, car il y a un double niveau d’accueil ou de refus possible. Le premier est le niveau de l’acceptation de ma situation fondamentale, à savoir ne pouvoir m’abstraire, être ici et maintenant de telle sorte que je me précède moi-même. Le deuxième est l’acceptation des situations particulières, que je peux lire comme contingence ou comme grâce selon la manière dont je les envisage: en séparant mon être de la situation ou en acceptant le lien et en me créant dans cette acceptation. Le double refus de ce don conduit à la position selon laquelle tout est contingent, et donc rien n’a de sens sinon celui que j’invente, nécessairement arbitrairement – et l’on retombe dans le nihilisme. C’est pourquoi le nihilisme intégral est le seul cohérent, même si, note Gabriel Marcel, il n’est guère praticable dans les conditions concrètes de notre vie – et d’aucuns y verront un signe. La double acceptation est la double attestation du don qui m’est fait, et la conséquence est de lire dans les situations que je vis que “cette vie m’a été donnée

<sup>41</sup> in SARTRE, 1976, p.371.

<sup>42</sup> cf. le très beau texte de la conclusion du *Mystère de l’Être*: “Chacun de nous est situé de façon à pouvoir reconnaître que son essence est don, et non pas donnée, qu’il est lui-même un don, et qu’en dernière analyse il n’est aucunement par soi; mais d’autre part, c’est à partir de ce don fondamental que peut se déployer cette liberté qui ne fait qu’un avec l’épreuve au cours de laquelle chacun aura à décider de lui-même” (MACEL, 1997, vol. II, p. 174).

<sup>43</sup> MACEL, 1997, vol. II, p. 178.

pour que je lui confère un sens” (MACEL, 2007, p. 35). Le “pouvoir réverbérateur des faits” (MACEL, 1997, vol. II, p. 150) laisse ce sens ouvert, et le présent ouvre de nouveaux horizons de sens à mes situations et actes passés. L’unité se construit peu à peu, et l’attestation au présent crée ce que je suis au présent, mais influe encore sur le sens du passé. Il n’est qu’à voir par comparaison la liberté de ceux qui n’ont pas de corps, la liberté des anges! Liberté d’un unique choix, car il n’y a pas de réfraction dans de multiples situations singulières par l’incarnation et la temporalité qui lui est liée. L’enjeu de la liberté est pour eux patent, il leur manque l’obscurité de l’expérience d’incarnation, eux dont on dit qu’ils sont à la face même de Dieu. Ils sont face au don qui leur donne l’être, c’est-à-dire qui les fait don, et accueillir une fois ce don est l’accueillir sans cesse. Les anges n’ayant pas de corps, ils ne peuvent pas vivre ce que je vis de l’écart entre “ma vie” et ce que je suis, écart dans lequel ma liberté joue sans cesse et toujours à nouveau le sens de mon existence, en me rendant peu à peu collaborateur de la création de mon être. Penser la liberté, pour l’homme est penser l’incarnation, non comme obstacle, mais comme ouverture à une transcendance.

Il reste évidemment à poser une question: s’il y a don, qui donne? La réflexion permet de passer du donné à une donation, peut-elle nous mener au donateur? Autrement dit, ma vie et mon être, et la possibilité de les reconnaître comme dons, cela est-il Grâce, au sens traditionnel de la théologie? Ce qu’il est déjà possible de répondre, c’est qu’on ne peut pas, si l’on est rigoureux, nier qu’il y ait un donateur. En effet, ce serait supposer que je suis ici dans un domaine où je peux identifier une cause, et vérifier son statut de cause par rapport à l’effet que je considère. Autrement dit, ce serait traiter cette question comme un problème susceptible d’être résolu. Or on est ici dans le non-vérifiable, car on est dans le “non-identifiable”. Parler de non-identifiable n’est pas ici ruse du croyant pour éviter d’avoir à se confronter en toute honnêteté aux objections de l’athée, qui affirme “qu’il n’y a personne”, ni illusion du “*moi orant*” démasquée par le “*moi réfléchissant*” (MACEL, 2007, p. 34). Au contraire, Gabriel Marcel montre que c’est l’analyse rigoureuse de l’expérience du don qui y mène. Reprenons les grandes étapes de son raisonnement dans l’article “Don et liberté”: s’il y a don, on peut reconnaître qu’il y a générosité. Mais la relation entre la générosité et le don n’est pas causale. Il faut plutôt dire que la générosité est “l’âme du don”, son “essence active”. Le lien entre la générosité et le don n’est ni un phénomène mécanique, comme l’écoulement d’un trop plein, ni un phénomène finalisé. La comparaison qui semble la plus juste est celle de la lumière: la générosité est comme une lumière qui serait éclairante pour soi comme pour autrui, dans un dépassement de la limite entre le pour-soi et le pour-autrui; elle rayonne. Et Gabriel Marcel de donner cette belle définition: “une lumière qui serait joie d’être lumière” (MACEL, 2007, p. 31). De plus, la générosité ne peut pas être le résultat d’une action *pour* être généreux, ni d’un calcul. Elle échappe elle-même à une relation de causalité, elle est elle-même



don, “éclat ou jaillissement” (MACEL, 2007, p. 33). Alors, si je peux accueillir ma vie comme un don, je peux croire que “mon être-au-monde se révèle à moi comme l’expression d’une générosité qui prend en quelque sorte corps en lui”, dans l’ouverture à un “Toi absolu” (MACEL, 2007, p. 36) qui se laisse reconnaître lui-même comme un don qui serait à lui-même son propre principe. Et de même pour la liberté. Sans que l’on puisse parler pour autant de causalité, on peut dire comme on l’a vu précédemment qu’il y a liberté quand il y a création, qu’il y a création quand il y a réception active d’un don, qui est une participation. Alors, de même que la générosité est “l’essence active” du don, de même je peux affirmer que la Grâce est “l’essence active” de la liberté – à condition bien sûr de reconnaître que je suis libre<sup>44</sup>. En deçà de la Révélation, je ne peux nommer Dieu. Je peux néanmoins témoigner que “la situation fonctionne comme un appel” (MACEL, 2007, p. 40), appel de ce qui en moi peut rayonner à ce qui ne rayonne pas encore, appel à ce qui est en moi analogue à une générosité. En suivant ce chemin dans lequel la réflexion s’affranchit des schèmes de la causalité, je peux approcher le mystère de l’articulation et de la collaboration de ma liberté et d’une grâce.

La philosophie de Gabriel Marcel permet alors de penser le mystère ontologique à partir de l’expérience de la liberté. Puisque les hommes libres sont des hommes qui témoignent de l’appel à être, on peut approcher concrètement ce qu’être veut dire dans l’élucidation des expériences d’accueil que sont l’amour, la fidélité et la foi, l’espérance<sup>45</sup>. La fidélité, par exemple, à l’inverse de la trahison de soi et du mensonge, entraîne une plus-value ontologique qui est une approche: “vivre dans la fidélité, c’est progresser dans la direction qui est celle même de l’Être” (MACEL, 1964, p. 93). Dans l’élucidation de la foi, qui est la réponse ultime à la vie comme don et comme appel à être, Gabriel Marcel signifie clairement le lien entre liberté et être. En effet, l’engagement envers Dieu est un “acte de transcendance avec contre-partie ontologique qui est la prise de Dieu sur moi. Et c’est par rapport à cette prise que ma liberté s’ordonne et se définit” (MACEL, 1935, p. 76). En effet, la foi est une confiance inconditionnelle envers le “Toi absolu”, confiance qui engage tout l’être, dans son intégralité, en le rassemblant dans l’acte de foi<sup>46</sup>. La foi est donc accueil inconditionné. La vie m’est donnée, et si je la reçois, je m’en dépends. Or être, c’est donner, puisque perdre dans l’ordre de l’être, c’est prendre et posséder. C’est pourquoi l’ordre ontologique est connu “personnellement par la totalité d’un être engagé dans le sien drame de s’ouvrir à l’Être ou de le nier” (MACEL, 1935, p. 175), c’est-à-dire de s’ouvrir à ce qui donne et est au principe de tout don – de

<sup>44</sup> Personne ne peut le reconnaître pour moi, on n’est pas dans l’ordre d’un savoir possédé, ce qui supposerait un savoir indépendant de celui qui sait. Cette reconnaissance de ma propre liberté est une croyance, une action où je décide de ma propre liberté. Cf. MACEL, 2007, p. 39: il y a un poids ontologique de l’expérience humaine, qui correspond à “la charge d’amour dont l’expérience humaine est susceptible”.

<sup>45</sup> Cf. MACEL, 1935, p. 149; MACEL, 1964, p. 110.

<sup>46</sup> Cf. MACEL, 1999, p. 197.

toute réponse. L'ontologie ne peut faire l'objet d'un discours impersonnel et savant, le philosophe peut seulement contribuer à ce que résonne l'appel à entrer dans le mystère de l'être, qui est un appel à croire, c'est-à-dire finalement à s'incarner.

## Conclusion

Nous pouvons de ce parcours conclure que la notion d'attestation créatrice permet de donner un contenu concret à la liberté, alors même qu'on renonce à la catégorie de la causalité, catégorie sous laquelle on la pense ordinairement. Elle déplace la compréhension de la liberté du problème de l'insertion d'une causalité libre dans la série des phénomènes, au mystère d'une profondeur de l'expérience où l'acte se reconnaît comme acte de participation. Et ce, parce qu'elle permet de lier la liberté à notre situation fondamentale d'être incarné, par laquelle notre corps n'est ni l'obstacle de la liberté comme chez Platon par exemple, ni le lieu contingent et accidentel de notre action dans le monde tel que Sartre le comprend. L'incarnation par laquelle je suis mon corps sans m'y réduire est l'expérience d'un écart. Si l'on n'y voit pas un don et un appel grâce à une certaine qualité de présence à soi, au monde, aux autres, on se met peut-être dans la nécessité d'appréhender tout ce qui me viendrait de l'extérieur de mon désir comme menaçant ma liberté, si ce n'est contraire à elle. Pour qu'une articulation bouge, il faut du jeu, et ce jeu est permis par la confiance par laquelle nous entrons dans le mystère. Le refus de l'ordination de la liberté à un don qui la précède finit par disjoindre l'articulation, et donc la possibilité d'un mouvement libre. A l'autre extrême, le mystère est accueilli sans réserve par une confiance donnée: la sainteté permet un mouvement parfaitement souple. Pour le saint, tel le curé du *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos que cite Marcel dans le *Mystère de l'Etre*<sup>47</sup>, "tout est grâce", et donc tout est liberté.

106

## Références

- BUBER, Martin. *Je et Tu*. Trad. G. Bianquis. Aubier, Bibl. Philosophique, 2006.
- MARCEL, Gabriel. *La Dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier, 1964.
- \_\_\_\_\_. *Être et avoir* [1928-1933]. Paris: Aubier, 1935.
- \_\_\_\_\_. *Essai de philosophie concrète*, coll. Folio Essais: Gallimard, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Les Hommes contre l'Humain*, Paris, Ed. du Vieux Colombier, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*. Editions Présence de Gabriel Marcel, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Le Mystère de l'Etre*, vol. I et vol. II. Editions Présence de Gabriel Marcel, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Présence et Immortalité. Journal métaphysique 1938-1943 et autres textes*. Flammarion, coll. 10-18, 1959.
- \_\_\_\_\_. "Don et liberté", in *Présence de Gabriel Marcel*, n°17, 2007, pp.25-43.

---

<sup>47</sup> Bernanos cite lui-même sainte Thérèse de Lisieux.

BAHUREL, M.

SARTRE, Jean-Paule. *L'Être et le Néant*. Gallimard, coll. Tell, 1976.

Submissão: 15. 12. 2017 / Aceite: 15. 01. 2018.

# Antropologia existencial no pensamento de Jean-Paul Sartre

## Existential anthropology in the thought of Jean-Paul Sartre

LUCIANO OLIVEIRA PAULO FILHO<sup>1</sup>

**Resumo:** O trabalho, a seguir, aborda a filosofia de Jean-Paul Sartre sobre uma perspectiva antropológica existencial. Para tanto, trata-se de apresentar como o filósofo francês compreende o homem e sua existência, a partir da fenomenologia. A tese sartriana fundamental é a de que a existência precede a essência. Isto posto, Sartre pretende reconhecer, na existência humana, a suprema autonomia perante seu existir. Para levar adiante essa breve reconstrução, a estrutura do texto é composta dois momentos. No primeiro, reconstituo a diferença entre o ser-Em-si e o ser-Para-si e, no segundo, a relação entre os conceitos de nada e de projeto. A metodologia é qualitativa bibliográfica. O material bibliográfico são as obras filosóficas de Sartre mais importantes como *O Ser e o Nada* (1943) e *O Existencialismo é um Humanismo* (1945) e alguns comentadores para embasar o texto.

**Palavras-chave:** Antropologia. Existência. Para-si. Nada.

**Abstract:** The paper then discusses the philosophy of Jean-Paul Sartre on an existential anthropological perspective. For this, it is a question of presenting how the French philosopher understands man and his existence, from phenomenology. The fundamental Sartrian thesis is that existence precedes essence. This, Sartre intends to recognize, in human existence, the supreme autonomy before its existence. To carry out this brief reconstruction, the structure of the text is composed of two moments. In the first, reconstituted the difference between being-in-itself and being-for-itself and in the second, the relationship between the concepts of nothing and project. The methodology is qualitative bibliographical. The bibliographic material is Sartre's most important philosophical works such as *Being and Nothingness* (1943) and *Existentialism is a Humanism* (1945) and some commentators to support the text.

**Keywords:** Anthropology. Existence. For-Itself. Nothingness.

## Introdução

A existência precede a essência<sup>2</sup> é o fundamento que Sartre utilizou para desenvolver seu existencialismo. Partindo dessa premissa, podemos perceber uma forte crítica à tradição essencialista, cujo pensamento é designar uma natureza humana já estabelecida. Notamos também, alguns lampejos de suas influências, principalmente em autores como Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger.

Afinal, porém, o que realmente significa o fato fundamental de que a existência precede a essência? “Significa que o homem existe primeiro, se encontra,

---

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia (Bacharelado), atualmente cursando o 5º semestre pelo Centro Universitário Católica de Quixadá – Unicatólica. E-mail: luciano1996paulo@gmail.com.

<sup>2</sup> “O homem não se encontra com uma natureza, uma essência, a que deva desapegar-se, realizar ou aperfeiçoar através de seu agir, melhor se encontra como um oco carente de sentido, por isso precisa esculpir sua própria figura humana.” (MATEO, 1975, p. 11).

surge no mundo, e se define em seguida” (SARTRE, 2014, p. 25). A existência, em seu princípio, é nada, isto é, o homem nasce desamparado, uma vez que, ele é jogado em um mundo sem sentido prévio. E só com a vivência (*Erlebnis*) da sua realidade existente, que o indivíduo pode, enfim, definir sua essência.

Para compreendermos melhor como a existência precede a essência, é importante entendermos a diferença que Sartre desenvolve entre o ser-Em-si e o ser-Para-si, cujo método utilizado pelo autor é a fenomenologia.

### **A diferença do ser-em-si e ser-para-si**

Em *O Ser e o Nada* (1943), Sartre apresenta dois tipos de seres: O Em-si e o Para-si. O ser-Em-si é um ser nele mesmo, isto é, um ser fechado, opaco e sem estrutura. O Em-si é, já está formado, não existe movimento próprio, porque não existe possibilidade nele, ele só é. Podemos entender o ser-Em-si, a metafísica, primeiro, pelos motivos anteriores e depois, porque, ela é incriada, não existe relações com ela, e por isso, nada pode derivar dela.

Mas o ser-Em-si tampouco pode derivar de um possível. O possível é uma estrutura do Para-si, ou seja, pertence a outra região do ser. O ser-Em-si é supérfluo (de trop) ou seja, que não se pode derivá-lo de nada, nem de outro ser, nem de um possível, nem de uma lei necessária. Incriado, sem razão de ser, sem relação alguma com outro ser, o ser-Em-si é supérfluo para toda a eternidade (SARTRE, 2008, p. 40).

A grande característica do ser-Em-si, enquanto metafísica, é o seu isolamento. Isso não quer dizer que ela não exista, pelo contrário, ela existe em si mesma. Esse isolamento é causado, porque, só nos relacionamos e conhecemos com aquilo que nos é visível e compreensível, visto que, a metafísica sendo fiel ao seu sentido etimológico, ela é incomunicável e inviável, dado que, só percebemos os fenômenos, aquilo que é manifesto e ela está para além do material.

A compreensão primária de Sartre sobre o ser-Em-si está relacionada com os objetos presentes no mundo, posto que, eles já estão datados e formulados previamente, por um agente criador que projetou sua funcionalidade. Em outras palavras, os objetos nada mais são do que aquilo que ele é, ou seja, sua essência já é predestinada há uma determinada utilidade.

Olho esta folha em branco, colocada sobre minha mesa; percebo sua forma, sua cor, sua posição. Essas diferentes qualidades têm características comuns: em primeiro lugar, elas se oferecem ao meu olhar como existências que posso apenas constatar e cujo ser não depende de modo algum do meu capricho. Elas são para mim, não são eu. Mas elas tampouco são outrem, isto é, não dependem de nenhuma espontaneidade, nem da minha, nem da de uma outra consciência. Estão presentes e inertes ao mesmo tempo. Essa inércia

do conteúdo sensível, tão frequentemente descrita, é a existência em si (SARTRE, 1987, p. 50).

O ser-Em-si é o do ser do fenômeno. “O fenômeno” – escreve Sartre (2008, p. 18) – “é o que se manifesta, o ser manifesta-se a todos de algum modo, pois dele podemos falar e dele temos certa compreensão”. Portanto, aquilo que me aparece, nesse caso, o Em-si, posso ter consciência dele, sendo que, ele já está dado. Essa consciência só é possível, porque, o ser conhecido<sup>3</sup> difere do ser que conhece, essa relação implica um sujeito (Para-si) e o objeto (Em-si).

Um aspecto importante do Em-si é que ele é sem temporalidade<sup>4</sup>, ou seja, não existe um passado, um presente e ou um futuro; ele, puramente, é. Esses conceitos temporais são dimensões intrinsecamente humanas, pois, o Para-si existe de forma temporal em um dado momento histórico. Esse movimento temporal revela a própria condição da vida que é a existência, e não há outro modo de efetua-la senão vivendo-a.

Quando Sartre afirma que o ser-Em-si é sem temporalidade, compreende-se também, que ele não é nem passividade nem atividade. Tais movimentos são operados somente por uma consciência. Portanto, o ser-Em-si em uma definição clara e objetiva, ele simplesmente é. Suas características e todas as suas dimensões informativas estão impressas nele mesmo, deste modo, ele está destinado à sua própria condição de ser-Em-si.

A outra parte do Ser que Sartre apresenta, é o ser-Para-si. Há várias diferenças entre o Em-si e o Para-si, mas a fundamental consiste que, enquanto o primeiro é o “ser do fenômeno” e outro é o “ser da consciência”<sup>5</sup>. É importante ressaltar que o Para-si tem como base o nada. Daí advém o sentido mesmo do título de *O Ser e o Nada*. O ser é transporte para o Em-si, o nada é configurado no Para-si.

Ao contrário do Em-si, o Para-si não tem uma essência definida. Ele não é resultado de uma ideia pré-existente. O Para-si é a existência humana, ou melhor, é o próprio homem. Na lógica-antropologia de Sartre, é preciso que o Para-si primeiro exista, construa sua existência através de suas escolhas e a cada estágio vivido marcará sua essência. Podemos perceber fortemente a dimensão subjetiva no Para-si, certamente, vemos a influência cartesiana no existencialismo sartriano.

---

<sup>3</sup> Em um objeto singular podemos sempre distinguir qualidades como cor, odor, etc. E, a partir delas, sempre pode-se determinar uma essência por elas compreendida, como o signo implica a significação” (SARTRE, 2008, p. 19).

<sup>4</sup> Sartre entende a temporalidade em três estruturas base: O passado, o presente e o futuro.

<sup>5</sup> “O ser da consciência – escrevamos na introdução – é um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser”. Significa que o ser da consciência não coincide consigo mesmo em uma adequação plena. Essa adequação, que é a do Em-si, se expressa por uma fórmula simples: o ser é o que é. Não há no Em-si uma parcela de ser que seja distância com a relação a si” (SARTRE, 2008, p. 122).

Não é possível existir outra verdade, como ponto de partida, do que essa: penso, logo existo, é a verdade absoluta da consciência que aprenda a si mesmo. Toda teoria que assume o homem fora desse momento em que ele aprende a si mesmo é, antes de qualquer coisa, uma teoria que suprime a verdade, pois fora desse cogito cartesiano todos os objetos são apenas prováveis, e uma doutrina de probabilidades, que não é elevada a uma verdade, afunda no nada; para definir o provável é preciso possuir o verdadeiro (SARTRE, 2014, p. 46).

O Eu cartesiano é assumido como premissa no Para-si sartriano, uma vez que, ele é o ser da consciência e, por consciência, Sartre compreende a formulação husserliana de *que toda consciência é consciência de alguma coisa*. O Para-si é um não-ser. Isso implica não um conceito estático, mas sim, numa probabilidade de ser, uma corrida que vai do nada ao ser. Ora, esse é o sentido da existência preceder a essência.

A tese de que a existência precede a essência implica de que o Para-si, antes de mais nada, é um existente. Isso resulta um espaço e um tempo, que são condições básicas para a existência. Quero dizer com isso, que o Para-si é um habitante terrestre, existe uma mundanidade que lhe cerca e influencia sua vivência.

Utilizando o pensamento de Heidegger, o Para-si é um *Dasein*<sup>6</sup>. O termo *Dasein* é composto de “Da”, significando “ai”, e “sein”, significando “ser”, ou seja, *Dasein* é ser-ai. A expressão ser-ai designa muitas realidades, mas o que nos interessa agora, é a mundanidade e a autonomia experienciada por ele. A mundanidade e a autonomia do Para-si desvela a liberdade humana, mesmo ele sendo limitado pela condição tempo-espaço e pelo seu aspecto biológico, de uma coisa ele não pode fugir, que é da liberdade.

O condicionamento apresentado acima nos leva a acrescentar uma ideia importante no pensamento de Sartre. Devido essas limitações, o sujeito não tem possibilidade para mudar que está condenado a ser livre. Diante disso, o que fazer? A resposta que nosso autor dá, é a seguinte “O homem é, não apenas como é concebido, mas como ele se quer, e como é concebe a partir da existência, como se quer a partir desse elã de existir, o homem nada é além do que ele se faz” (SARTRE, 2014, p. 25). Ou seja, não importa as constituições que enquadram minha existência, mas, o que eu faço com essas determinações.

O Para-si é o sujeito central nessa problemática, visto que, é ele quem doa sentido ou não, à realidade presente. O presente é a circunstância que possibilita a ação e a mudança. Atentemos para isso, pois o passado sendo uma composição já

<sup>6</sup> O *Dasein* partilha com os outros o espaço que circunda. Em sua ocupação ele se encontra a si mesmo e aos outros. De fato, nesta possibilidade de ser-com-os-outros, “o estar-só do *Dasein* é ser-com no mundo [...]. O próprio *Dasein* só é na medida em que possui a estrutura essencial de ser-com, enquanto co-*Dasein* que vem ao encontro dos outros (HEIDEGGER, 2015, p. 171).

estabelecida, não há probabilidade de mudança. De resto, o homem apenas é seu presente, à medida que esse é o tempo favorável para transfigurar sua existência.

Sobre a problemática sobre o futuro do Para-si, aprofundaremos posteriormente. Portanto, uma característica do Para-si é sua temporalidade. Além da temporalidade, outra relevante marca do Para-si é a sua espontaneidade.

Mas a mudança pertence naturalmente ao Para-si, na medida que esse Para-si é espontaneidade. Uma espontaneidade da qual se pode dizer: ela é, ou simplesmente, esta espontaneidade deveria deixar-se definir por ela mesma, ou seja, deveria ser fundamento não só de seu nada como também de seu ser, e, simultaneamente, o ser iria recuperá-la para fixá-la em algo dado. A espontaneidade posiciona o que era não pode ser o mesmo ao qual está atualmente presente. (SARTRE, 2008, p. 207).

A espontaneidade é própria do Para-si. Primeiro, ela significa a mobilidade perante a construção da essência humana e, segundo, a contingência que o Para-si enfrenta em sua vivência. A espontaneidade impressa no indivíduo a condição de uma metamorfose constante, ou seja, a frequente modificação que o sujeito realiza em sua vida.

A compreensão de Para-si designa, sobretudo, para um não-ser<sup>7</sup>. Esse é o entendimento primário, quando Sartre diz que a existência precede a essência. Esse não-ser, não é uma preposição inerte; pelo contrário, ela é a condição que permite o Para-si de escolher como ele formará sua existência. Nesse sentido, o não-ser ganha um aspecto de possibilidade, pelo simples razão de que o Para-si é o detentor da capacidade de decisão e essa deliberação é puramente subjetiva.

A diferença que Sartre estabeleceu entre o Em-si e o Para-si é de fundamental importância para a questão da existência e da responsabilidade em seu pensamento. Isso porque tal problemática debruça precisamente sobre essa relação de transição do ser-Para-si ao ser-Em-si. Portanto, a explicitação da diferença entre essas categorias é relevante, para a compreensão do tema aqui em curso.

## Nada e projeto

Uma melhor compreensão do existencialismo de Sartre conforme a máxima, a existência precede a essência, implica, pois, um tratamento acerca das noções de

---

<sup>7</sup> Parece contraditório quando Sartre valoriza o *cogito* cartesiano e quando declara que o Para-si é um não-ser. A questão do *cogito* é atribuída no pensamento sartriano, para a colocação da responsabilidade total do homem sobre sua existência, nisso, reporta uma independência, uma autonomia diante sua vida. Já o Para-si como um não-ser, significa que quando uma pessoa nasce, em primeira instância ela é nada, e a partir de sua existência que ela irá construir sua essência. O não-ser é um projeto de ser, ou seja, é um vir-á-ser.



nada e projeto. Partamos, então, primeiro da temática do nada<sup>8</sup> e, em segundo, a do projeto.

A teoria sobre o nada que Sartre desenvolveu, principalmente em seu ensaio de ontologia fenomenológica – *O Ser e o Nada* (1943), é um ponto primordial na compreensão da vida humana, porque, o nada é um aspecto de origem primária na lógica antropológica sartriana, visto que, o homem parte do nada rumo ao ser, ou seja, ele é um não-ser, mas, que tem possibilidade de tornar-se um ser.

O nada dentro da história da filosofia, principalmente, no período clássico, nunca foi concebido como uma proposição importante, sendo que, a grande relevância era dada ao ser. Diante dessa mentalidade, criou-se um dualismo entre o ser e o nada, entre o ser e o não-ser. Uma saída de Sartre dentro desse problema ontológico é a noção de que o homem, ao nascer, surge como um nada e ao desenrolar de sua existência, suas escolhas vão definir o que ele será. A novidade é a mobilidade ontológica que vai do não-ser para o ser, isto é, que parte da existência para chegar a essência.

Que significa, aqui que a existência precede a essência? Significa que o homem existe primeiro, se encontra no mundo, e se define em seguida. Se o homem, na concepção do existencialismo, não é definível, é porque ele não é, inicialmente, nada. Ele apenas será alguma coisa posteriormente, e será aquilo que ele se tornar (SARTRE, 2014, p. 25).

Em uma análise superficial, pode-se entender e muitos fazem isso, que a compreensão sobre o nada de Sartre seja tida como pessimista. Ora, o nosso entendimento sobre esse argumento diverge, justamente, porque, esse parecer em relação ao nada se dá de maneira completamente realista.

Tal concepção não só faz alusão ao nada, mais a toda filosofia de Sartre. Assim, “tampouco pode ser considerado uma descrição pessimista do homem: não há doutrina mais otimista, pois ela coloca o destino do homem nele mesmo” (SARTRE, 2014, p. 45). O primeiro preconceito que temos que desfazer, é esse pessimismo que erroneamente é aderido ao existencialismo de sartriano. Claro que não podemos negligenciar que há uma negatividade na existência e esse é um aspecto que incomoda nosso autor, porque, seria mais conveniente uma natureza já definida e os homens terem o trabalho de descobrir gradativamente, mas, não é o acontece à luz da experiência.

A problemática do nada é uma questão puramente ligada ao Para-si. Em outras palavras, podemos dizer que o Para-si é o nada, na medida em que sua aparição no

---

<sup>8</sup> “O Nada não é, o Nada “é tendo isso”, o Nada não se nadifica, o Nada “é nadificado”. Resulta, pois, que deve existir um Ser – que não poderia ser o ser-Em-si – com a propriedade de nadificar o Nada, sustenta-lo com seu próprio ser, escorá-lo perpetuamente em sua própria existência, um ser pelo qual o nada venha às coisas” (SARTRE, 2008, p. 65).

mundo lhe caracteriza como um não-ser. Algumas interrogações certamente surgem em relação ao nada, mais uma das principais é, qual a origem do nada?

Quanto à origem do nada, Sartre compreende que se pode encontrar uma possível origem na dialética hegeliana e outra à obra de Heidegger e sua fenomenologia. A dialética de Hegel é composta por três bases: tese, antítese e síntese. Relacionando a dialética com a ontologia, a tese seria o ser, a antítese, o não-ser e a síntese, é um novo ser, e que esse se tornaria em uma nova tese e assim sucessivamente.

Sartre vai discordar dessa visão, pois, “o ser é vazio de toda determinação que não seja identidade consigo mesmo; mas o não-ser é vazio de ser. Em resumo, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser é e o nada não é” (SARTRE, 2008, p. 57). Esse argumento sartriano é baseado na dimensão de que o ser enquanto tese ele simplesmente é. Nesse sentido, não existe mobilidade ontológica. A discussão sobre o nada, em termos de dialética hegeliana na perspectiva do nosso autor, é insuficiente, porque tanto o ser quanto o nada são propriedades que não se relacionam, caso contrário, cairíamos em contradição lógica.

A outra possível origem do nada que Sartre apresenta é atribuída a Heidegger. O nada na concepção heideggeriana está atrelado ao conceito de angústia.

Na angústia todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença. Isto, entretanto, não no sentido de um simples desaparecer, mas em se afastando elas se voltam para nós. Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este “nenhum”. A angústia manifesta o nada. (HEIDEGGER, 1983, p. 39).

Na visão de Heidegger, especialmente em *O que é Metafísica?*, trata-se de pôr o problema da angústia como central para entender o nada. A angústia é a incapacidade de transcender a realidade tal qual ela se apresenta. Dito de outra forma, a instalação da angústia ocasiona uma neutralidade entre os entes e ao mundo. Em função disso, a angústia lhe amarra em condições de apatia. Com a instituição da angústia se gera uma ruptura entre os entes, promovendo uma espécie de entes individuais. O nada é uma estrutura abstrata, mas é ligado ao próprio ser<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> “O nada, pelas razões já explicitadas, não pode advir do ser-em-si. Ao mesmo tempo, sua presença é constante. Da mesma forma não pode se originar de si mesmo, pois o nada não é e só pode surgir de algo que seja. Sendo assim, o nada surge de um ser que não pode ser em-si, pois não pode ser plena,

O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada. (HEIDEGGER, 1983, p. 41).

Sartre apoiar-se-á nessa concepção primária de Heidegger sobre a dimensão da angústia, porém, irá reformular alguns princípios. Principalmente, ele vai associar essa questão com o tema da liberdade “Na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim” (SARTRE, 2008, p. 84).

Nesse sentido, o problema do nada é a própria existência humana, visto que, em seu princípio, o sujeito é esse não-ser. A vida humana não é esse constante nada, ela é um projeto, ou seja, um vir-a-ser. Pois bem: o que discorreremos até aqui abre, nesse momento, o segundo tópico, a noção de projeto.

A problemática envolvida na ideia de projeto em Sartre, deve ser entendida como uma segunda etapa do nada, não uma continuidade, mas, uma outra categoria crucial para à existência humana. No pensamento do nosso autor, quando falarmos de projeto, temos que ter em mente que esse conceito é relacionado diretamente ao ser-Para-si, ou seja, ao próprio homem. A concepção de projeto não está vinculada ao ser-Em-si uma que vez que este já está definido por sua natureza.

A compreensão de Sartre sobre a ideia de projeto é essa “O homem é, inicialmente, um projeto que vive enquanto sujeito, e não como um musgo, um fungo ou uma couve-flor; nada existe anteriormente a esse projeto; nada existe de inteligível sob o céu e o homem será, antes de mais nada, o que ele tiver projetado ser” (SARTRE, 2014, p. 26). Com essa afirmação, é evidente uma dimensão atea, mas, sobretudo, um princípio de escolha enorme colocada nas mãos dos sujeitos, pois, a direção da vida do indivíduo é da mais inteira responsabilidade dele.

O que Sartre quer depositar na existência humana, é a suprema autonomia perante seu existir. Sendo a independência um caráter primordial para o existencialismo, ela desencadeará em uma absoluta liberdade, fazendo-o do Para-si um prisioneiro dela. O projeto é uma possibilidade<sup>10</sup> de decisão e essa, é meramente subjetiva, é o homem que escolhe como se dá seu futuro. O problema é que o mundo que ele está inserido é lugar dos possíveis, isto é, é o campo da contingência.

---

mas que traga na sua própria natureza o nada constituinte. Este ser é o homem” (FERNANDES, NORBERTO, 2003, p. 5).

<sup>10</sup> “A possibilidade é dada aqui como pertencente a um ser particular, do qual é um poder, como bem indica o fato de nos referimos indiferentemente a um amigo que aguardamos: ‘É possível que venha’, ou ele pode vir” (SARTRE, 2018, p. 150).

Nesse sentido, o critério de escolha exige mais dedicação. O mundo é o espaço ao qual o Para-si se projeta<sup>11</sup>.

Neste sentido, fica explícito que o projeto de ser não é alguma coisa que temos ou que guardamos, não se trata de uma propriedade, trata-se de nosso ser mesmo, em cada uma de nossas ações rumo a um futuro eleito. Assim, ao sermos consciência do mundo encontramos a nós mesmos sendo estes ou aqueles, lançados em determinado campo de possíveis, em meio a tais objetos, cercados por tais pessoas, envolvidos em tais assuntos, usando certas roupas, transitando em certos lugares, convivendo com certos problemas, familiarizados com tais costumes (EHRlich, 2002, p. 125).

A relação do projeto humano com o problema desse capítulo, qual seja, a tese de a existência precede a essência, é intimamente concatenado, porque, a existência sendo uma categoria anterior à essência, acaba por nos remeter a uma compreensão de que o homem é o detentor da sua realidade. Em seu nascimento, ele é um nada, porém, com a disposição para se tornar o que ele quiser, podemos então afirmar que, o homem é um constante modificar, ou seja, um porvir.

Com esse entendimento de projeto, Sartre bate de frente com toda tradição essencialista, cuja teoria é definir uma natureza humana prévia que proclama a soberania da essência sobre existência, afirmando esta última como irreal. A proposta do existencialismo sartriano é justamente o contrário, posto que a existência humana é anteriormente à essência. Nesse caso, a essência é o resultado da existência. A essência só existe, porque, primeiramente, encontra-se a existência.

Para ilustrar a diferença entre existência e essência, vamos utilizar a antiga teoria de ato e potência. Colocando esse esquema no pensamento de Sartre, atribuímos à categoria do ato à essência e a potência à existência, uma vez que, a essência é uma substância já concretizada, efetivada. Já a existência é potência, no sentido de projeto, pois, a existência do Para-si é configuração, isto é, uma composição diária.

A liberdade é fundamento do Para-si, logo, não existe determinação do seu Ser. O Para-si é vazio, é pura existência e é a partir daí que construirá sua essência. Ele é responsável por si mesmo, já que não existem valores inscritos e nem normas a seguir, ele é pura liberdade, e essa liberdade gera uma angústia. Contrário ao Em-si que tem como característica a inércia, o passado é a petrificação, ele não motiva as ações humanas, pois é passado, e as ações humanas fazem parte do projeto, ou seja, do futuro daquilo que ainda não é, das possibilitadas do para-si (SILVA, 2014, p. 28).

---

<sup>11</sup> “Assim, ao existirmos, o mundo nos ensina o projeto que somos. Onde nos encontramos concretamente, cercado por quais pessoas, tendo que afinidades, tais afrontas, evidenciam na nossa vida de todos os dias para que ser estamos lançados, para que possibilidades de ser estamos projetados, ou seja, qual vem a ser nosso projeto de ser ou eleição original” (EHRlich, 2002, p. 126).

O conceito de projeto que Sartre desenvolveu certamente foi influenciado por Heidegger, mais notadamente a partir da noção de *Dasein*. Como vimos, porém, Sartre critica a compreensão última heideggeriana, sobretudo, a maneira com que o autor de *Ser e Tempo* compreende a finitude, a finitude a partir do ser-para-morte. Relacionando a teoria sartriana, o homem por não ser. É que ele busca algum fora dele, que conferia para a definição de sua essência.

Para Sartre, radicalizando ainda mais Heidegger, o fato fundamental é de que o homem é um ser aberto, incompleto, ou seja, o homem não possui um projeto prévio, como um roteiro já escrito anteriormente. O próprio homem é autor e personagem da sua existência. Desenvolvendo essa percepção, o sentido da vida é uma invenção do Para-si, na direção de uma criação de significado existencial particular, “o homem não tem uma natureza determinada *a priori*, não existe uma natureza humana pronta e acabada. Ele é um ser inacabado, sempre aberto ao futuro” (MARIAS, 2004, p. 480).

As consequências do homem como um projeto são inúmeras, dentre elas: liberdade, critério de escolha, responsabilidade, autonomia diante de sua existência, etc. Essas são algumas atribuições positivas sobre o Para-si como projeto. Por outro lado, existem os pesos que o homem precisa levar por ser um projeto, podemos citar: liberdade, critério de escolha, responsabilidade, autonomia diante de sua existência, etc.

A proposta que Sartre, de maneira geral, coloca sobre a existência é a de depositar no homem a completa liberdade e responsabilidade sobre a vida. Com isso, o próprio indivíduo é o encarregado de sua felicidade, mas também, de suas dores, que são efeitos que qualquer sujeito algumas vezes na vida sentirá.

Nesse sentido, observa Sartre (2014, p. 26): “Mas se realmente a existência precede a essência o homem é responsável pelo que é. Assim, a primeira decorrência do existencialismo é colocar todo homem em posse daquilo que ele é, e fazer repousar sobre ele a responsabilidade total por sua existência”. Tanto o homem como projeto, quanto como nada sela no sujeito uma marca impagável que é a liberdade, ou seja, decretando sua condenação existencial à liberdade.

## Conclusão

A antropologia existencial em Sartre é fundamentada na máxima: a existência precede a essência, ou seja, o homem primeiro existe e depois constrói sua essência. Sartre reconhece no homem a total autonomia sobre sua existência. Não é simplesmente um ateísmo, porque, para Sartre tanto faz se Deus existe ou não. O que o filósofo tem como objetivo é atribuir a total reponsabilidade ao homem pela sua existência. Argumenta ele: “O existencialismo não é, sobretudo, um ateísmo no sentido de empenhar-se para demonstrar que Deus não existe. Declara, ao contrário

que, mesmo que Deus exista, isso não mudaria nada; este é o nosso ponto de vista” (SARTRE, 2014, p. 61).

O homem é autônomo, no sentido de que, será ele quem irá escolher e conferir significado a sua vida. A grande marca da antropologia em Sartre é a condenação do homem à liberdade, ou seja, a todo tempo o indivíduo é livre e, por conseguinte, está a escolher. A liberdade é sinônima de escolha, pois o homem não é outra coisa, se não aquilo que escolhe ser.

## Referências

- CESÁR, P. G. *O conceito de liberdade em O Ser e o Nada de Jean-Paul Sartre*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2010, 110p.
- EHRlich, I. Contribuições do “Projeto de Ser” em Sartre para a Psicologia de Orientação Profissional. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, UFSC, 2002.
- FERNANDES, Sergio. NORBERTO, Silva. *Consciência em Sartre*. Rio de Janeiro: PUCRJ, v. 9, p. 1-7, 2000.
- GUIMARÃES, M. *Consciência e má-fé no jovem Sartre: a trajetória dos conceitos*. Dissertação de Mestrado – Universidade Estadual Paulista. Marília – São Paulo, 2007, 239p.
- HEIDEGGER, M. *Que é metafísica?* São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo: parte II*. 2. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.
- MARÍAS, J. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MATEO, M. S. *Ontologia y etica en Sartre*. Argentina: Universidade Nacional de Tucuman, 1975.
- PERDIGÃO, P. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: L&PM, 1995.
- SARTRE, J-P. *A imaginação*. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- \_\_\_\_\_. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 16. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O existencialismo é um humanismo*. Trad. João Batista Kreuch. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- SILVA, F. L. “Sartre e a ética”, in: *Bioethikós* (Centro Universitário São Camilo), v. 4, p. 269-273, 2010.

Submissão: 22. 03. 2018 / Aceite: 30. 05. 2018.

## Para uma leitura anarquista de Michel Foucault I: Salvo Vaccaro

### For an anarchist reading of Michel Foucault I: Save Vaccaro

FELIPE LUIZ<sup>1</sup>

**Resumo:** O objetivo do presente artigo é debater as possibilidades de uma interpretação anarquista de Michel Foucault, a partir de um texto muito famoso, que ronda os meios virtuais, de um filósofo italiano chamado Salvo Vaccaro. Trata-se, aqui, da exposição de um programa, que compreende três artigos, este e mais dois, onde aproxima-se o pensamento de Foucault, sobretudo as produções da década de 70, a chamada fase da genealogia do poder, com os clássicos do pensamento anarquista, notadamente Malatesta, indicando sendas a serem percorridas, dificuldades inerentes e pré-requisitos de um anarquismo foucaultiano.

**Palavras-chave:** Foucault. Anarquismo. Vaccaro.

**Abstract:** The aim of these papers is to discuss the possibilities of an anarchist interpretation of Michel Foucault, taking as basis a very famous text of an Italian philosopher called Salvo Vaccaro. Here we expose a program that comprehends three articles, this here and other two, where we approximate Foucault's thought, specially the 70s production, the so called genealogy of power phase, with the anarchist classical thinkers, notably Malatesta, showing the ways to be wandered, inherent difficulties and the requirements of a foucaultian anarchism.

**Keywords:** Foucault. Anarchism. Vaccaro.

## Introdução

Nossa tese primordial é que entre o anarquismo e Michel Foucault existem muitas aproximações possíveis e, mais do que isto, desejáveis. De fato, parece-nos que o anarquismo nunca teve algo como uma filosofia que o embasasse; queremos dizer, uma filosofia própria. Sabe-se da predileção de Bakunin pelo materialismo histórico, à guisa de Marx, e isto, deve-se ressaltar, dado o mesmo ambiente cultural em que estudaram (a Berlim hegeliana), como também uma mesma relação inicial com Proudhon e todas as lutas operárias que os dois viveram e participaram juntos, culminando com a explosão da Associação Internacional dos Trabalhadores (AIT) em duas alas, seguindo, cada uma, e de modos distintos, os pensamentos e práticas propugnados por Marx e Bakunin.

De todos os outros grandes nomes do anarquismo – Kropotkin, Malatesta, Makhno, etc – nenhum se preocupou de dotar o anarquismo de uma filosofia própria, autenticamente sua, que refletisse em um método de análise, do qual

---

<sup>1</sup> Bacharelado em Filosofia na FFC-UNESP/Marília. Foi bolsista PIBIC-CNPQ atuando no tema Filosofia Francesa Contemporânea (Michel Foucault) e epistemologia política da psiquiatria. Posteriormente, dedicou-se a estudar as relações entre o pensamento de Foucault e o anarquismo. Atualmente, estuda as vicissitudes da noção de "filosofia da guerra", com ênfase em Filosofia Antiga. E-mail: gumapoldo51@yahoo.com.br

decorresse o restante. De fato, entre anarquismo e marxismo há uma diferença brutal neste aspecto; o marxismo elaborou-se primeiro como uma filosofia e método analítico para, depois, ir angariando adeptos, ao passo que o anarquismo, nascido diretamente das refregas, contava com uma base social consideravelmente maior e, por conta desta, teve uma inserção bastante superior, especialmente sobre a forma do anarcossindicalismo e do sindicalismo revolucionário.

Sabe-se que a Revolução Russa, e a ascensão do bolchevismo ao comando de um território equivalente a um sexto do mundo, somado a outros fatores como a ascensão do fascismo e a derrota da revolução espanhola, ucraniana e mexicana, eminentemente libertárias, mudou tudo isto: o marxismo, sob sua forma estalinista, tornou-se a corrente dominante no movimento operário e socialista, de maneira geral; além do que, a Oposição de Trotsky e a Revolução Chinesa de 49, espalharam mundo afora estas duas correntes do pensamento leninista, a trotsquista e a maoísta. O pensamento anarquista resiste em um ou outro lugar de maneira orgânica, reaparecendo, contudo, sempre que as circunstâncias exigem seu vigor e práticas tais quais ele propugna.

Fazemos recurso a algumas citações a fim de dar vazão a estas duas teses iniciais: da inexistência do marxismo no campo operário por um largo período e da ausência de uma filosofia anarquista própria.

### **Anarquismo, Michel Foucault e filosofia**

Corpo do Em sua *História da Comuna de 1871*, Lissagaray refere-se a Marx como um aplicador do método de Espinosa às ciências sociais, o que, se pode ou não guardar algum grau de verdade, e não é nosso intento discuti-lo, demonstra um grande desconhecimento do autor, sabidamente hegeliano. De fato, a reminiscência de Lissagaray acerca de Marx diz respeito a sua participação na fundação da AIT (LISSAGARAY, 1929, p. 9). Sabe-se, além disso, que, tal qual previra Marx, foi a derrota da Comuna que colocou a social-democracia alemã no primeiro plano europeu, em uma situação que perdurou por décadas até o surgimento do sindicalismo revolucionário, pelas mãos de socialistas franceses, como reação ao parlamentarismo reinante então (ROCKER, 2007, p. 81-83). De fato, mesmo a tão propalada II Internacional, tinha força relativa; foi a III Internacional, que espalhou o marxismo mundo afora, ajudada pela situação revolucionária criada do mundo pós I Guerra Mundial. Mesmo na Rússia pré-revolução o marxismo era uma corrente diminuta. A sagacidade de Lênin e dos bolcheviques, para alguns seu oportunismo (ROCKER, s/d), que souberam se adaptar ao momento revolucionário reverteu tudo isto. Alçado ao comando do maior país do mundo, o marxismo se espalhou mundo afora.

Quanto à nossa segunda tese, leiamos Errico Malatesta (2009, p. 5): “o anarquismo em suas origens, aspirações, sem seus métodos de luta, não está



necessariamente ligado a qualquer sistema filosófico”. Neste sentido, tanto o *materialismo sociológico* de Mikhail Bakunin (UNIPA, 2007) quanto outras filosofias distintas ou formas de pensamento teriam vez dentro do anarquismo, observados os limites que este impõe. Malatesta pode sustentar esta visão, pois distingue entre anarquismo e anarquia, esta entendida como uma situação social e aquele como um método de atuação rumo à anarquia (MALATESTA, 2009); em outro texto, sobre os meios para se chegar à anarquia, Malatesta reforça este ponto, salientando que, para os anarquistas, o que é importa é o método de atuação (RICHARDS, 2007, p. 69-72).

De fato, para nós, é pela via de Malatesta que a aproximação do pensamento foucaultiano com o anarquismo pode dar-se de maneira mais satisfatória, posto a ênfase ética que Malatesta concede ao anarquismo e, mais propriamente, ao anarquista.

Acreditamos que o pensamento desenvolvido por Foucault, sobretudo aquele dos anos 70 em diante, dito genealógico, é bastante capaz de balizar a teoria anarquista. Tal empreendimento, do qual este artigo deve ser um programa, carece passar por algumas etapas, as quais devem ser: a devida compreensão do pensamento de Foucault, distinguindo e estabelecendo métodos e temáticas; o levantamento e compreensão das tentativas já empreendidas neste mesmo sentido; a compreensão das distintas filosofias anarquistas, ao menos, de maneira geral.

No presente artigo, um rascunho de uma pesquisa completa, temos três objetivos mais ou menos ligados ao plano geral acima exposto. Primeiro, o de analisar um texto muito famoso, chamado *Foucault e o anarquismo* de um autor italiano de nome Salvo Vaccaro. Nele, ao seu modo, Vaccaro dá indicações de como se constituiria esta aproximação entre Foucault e anarquismo. De antemão, dizemos que temos algum acordo com o que Vaccaro aponta, mas discordamos dele, de modo geral, pois não cremos que há de ser com uma posição de indexador ou de banco de dados que possamos levar adiante a fusão pretendida, conforme se verá no curso aqui do artigo.

Nosso segundo objetivo decorre do primeiro: como unir as duas linhas de pensamento? E, talvez mais importante, justificar o porquê desta união; o porquê do anarquismo ter uma filosofia própria, ponderando vantagens e desvantagens envolvidas. Por fim, o terceiro objetivo seria partir de nossos conhecimentos atuais do pensamento foucaultiano para sinalizar as indicações corretas e como prosseguir nesta empreitada e quais seriam as linhas que permitiriam tal aproximação entre este pensamento e o pensamento anarquista.

Eis nosso fito no presente escrito.

### **Como não proceder: o texto de Vaccaro**

Não temos como precisar a data da publicação do artigo de Vaccaro, o que nos impossibilita a elaboração de uma crítica pautada em seu conhecimento bibliográfico do pensamento foucaultiano. Sabe-se o quão importante são os cursos de Foucault, publicados muito depois de sua morte, para a compreensão de seu pensamento. De todo modo, esta lacuna talvez faça falta ao texto de Vaccaro.

O texto de Vaccaro não é senão um ensaio que procede de maneira equivocada desde o ponto de vista da aproximação de Foucault e o anarquismo; ele é bastante tímido, neste sentido. Partindo da famosa afirmação de Foucault, que se reivindicava “anarquista de esquerda” frente ao seu amigo Vuillemin, um epistemólogo das matemáticas, episódio contido em suas biografias (ERIBON, 2004), Vaccaro propõe-se a pesquisar a fundo a questão. Elaborando um excelente levantamento bibliográfico de Foucault, ele levanta as referências de Foucault ao anarquismo em sua produção discursiva: um nome de Bakunin aqui e outro de Kropotkin acolá. Vaccaro ainda aponta que Foucault conhecia anarquistas de seu tempo, como Chomsky e Pierre Clastres. Após isso, arrola exaustivamente as citações feitas por Foucault da palavra anarquismo e congêneres: nas conferências que compõe o volume *A verdade e as formas jurídicas*; no curso *Em defesa da sociedade*, em *Vigiar e Punir*, em conferências, artigos, etc.

Vaccaro concentra-se, depois, em analisar os comentadores de Foucault que o identificam como libertário, anarconietzschiano, anarcoexistencialista, anarconiilista, ou que o ligam a Max Stirner, afirmam-no anarquista moderno ou neo-anarquista, e toda sorte de bizarrices e neologismos que se pode pensar. Ao que nos parece, pouco se diz aí, de fato, de anarquismo.

As considerações propriamente teóricas de Vaccaro sobre o anarquismo são poucas. A primeira, com a qual concordamos, é em uma dita *leitura anarquista do texto*, quer dizer, a não reverência aos nomes; um procedimento de leitura não ortodoxo ou hierárquico. Afora isto, nosso autor somente pontua.

Vaccaro considera que o anarquismo que Foucault reivindica diante de Vuillemin diz respeito a sua posição referentemente aos saberes sujeitados e menos a uma identidade anarquista propriamente falando.

Além do que, as concepções de poder de Foucault chocam-se frontalmente com as clássicas visões anarquistas; primeiro, porque o Estado era a única forma de poder propriamente falando para aqueles teóricos, o que Foucault recusa; segundo porque, para Foucault, o poder não é somente negativo, possuindo amplas capacidades produtivas. De fato, seja Foucault seja Vaccaro, erram neste ponto, ao imputar este pensamento aos autores anarquistas; a crítica nodal feitas por autores como Bakunin diz respeito ao princípio de autoridade, sendo tanto o estado quanto a igreja as duas instituições fundamentais que decorrem dele (BAKUNIN, s/d, p. 54); mas também é fato que, desde nossos conhecimentos teóricos atuais, não existe

neste anarquismo clássico, um poder como positivo: à autoridade contrapõe-se a solidariedade social, que não é entendida como forma de poder.

Outro ponto que aproximaria Foucault dos anarquistas, continua Vaccaro, seria sua negativa na tomada do poder, que dizer, do Estado: Foucault não só nega esta concepção, como também não quer alçar-se ao controle do estado. Por nossa conta, marcaríamos as críticas de Foucault aos processos eleitorais, seu abstencionismo e recusa em qualquer candidato (SENELLART, 2008).

Vaccaro aponta, corretamente, que a política para Foucault tem um caráter de *ethos*; queremos dizer, uma ação política foucaultiana passaria necessariamente por uma ética, pela constituição de algo como uma subjetividade libertária, pela recusa em deixar-se governar. Não só acordamos perfeitamente com este ponto, como ele nos será nodal, dadas nossas intenções.

A crença em uma ordem natural ou na bondade intrínseca ao homem seria outro ponto que teria afastado Foucault do anarquismo, segundo Vaccaro. Em fato, talvez as versões naturalistas ou espontaneístas de anarquismo possam ter este aspecto; mas não nos parece ser exato que isto deva ser apontado como um traço marcante do pensamento anarquista. Sabe-se das insistentes críticas de Bakunin a Rousseau bem como às teorias do livre-arbítrio; Bakunin nega tudo isto em benefício da noção que os seres humanos são frutos de seu meio (BAKUNIN, s/d). Nossas referências a este ponto iriam longe; mas cremos que um único ponto deva servir como argumento provisório: note-se o quão importante é, para o anarquismo, o debate organizacional; ora, seja o anarcossindicalismo seja o anarcocomunismo de Malatesta, ou inúmeras outras correntes, não travariam com tanto ardor este debate organizacional se o caso da ação política fosse acabar com um recalque; como se bastasse fazer cair os véus do Estado e do capital para que a harmonia social se visse desvelada. Ora, a este respeito, e a crítica a esta noção espontaneísta, recomendamos um texto de Malatesta sobre Kropotkin, onde ele faz a devida crítica ao espontaneísmo e otimismo de Kropotkin (RICHARDS, 2007).

Vaccaro fala de uma sensibilidade libertária de Michel Foucault, que lhe daria um amplo espectro analítico, debruçando-se em temáticas desinteressantes a esquerda marxista, ao menos até aquele momento. Levado para o campo estratégico, esta predileção de Foucault pelos deserdados desta terra pode muito bem ser pensada em termos de centro e periferia, noção largamente desenvolvida dentro do pensamento anarquista contemporâneo; trata-se, em suma, da noção de que os sujeitos por trás das transformações sociais são periféricos; uma periferia é um campo dominado por um centro (DE JONG, 2008)<sup>2</sup>. Evidentemente, existem diferenças, mas esta é outra senda a ser desenvolvida.

---

<sup>2</sup> Abordamos este aspecto em outro artigo, intitulado “Genealogia e relações de centro-periferia”, 2017, no prelo.

De outro lado, e por fim, Vaccaro faz duas indicações interessantes. A primeira seria que, dado o caráter ético da política em Foucault, seria mister alterar comportamentos e buscar subtrair-se das relações de poder. A primeira asserção é correta, posto que a ação libertária pressupõe uma coerência entre vida pública e vida privada e entre teoria e prática, o que muitos autores libertários já insistiram. Quanto à segunda, acreditamos que ela seja equivocada desde o ponto de vista da interpretação foucaultiana e do anarquismo simultaneamente. O poder tem em Foucault algo de inescapável; nossa sociedade moderna é estruturada por relações de poder, que estão em seu cerne, que lhe correm nas veias. Balizados por este ponto de vista, não acreditamos que seja possível escapar das relações de poder desde uma base política foucaultiana. De outro, cremos que a posição de Vaccaro pode levar a um pensamento político parecido ao de Hakim Bey, com sua Zona Autônoma Temporária (BEY, s/d). Discordamos pesadamente desta perspectiva, que M. Bookchin chama de *anarquismo de estilo de vida* (BOOKCHN, 1995), embora possamos ter acordo com as preocupações que as motivaram, a das revoluções terem sempre dado origem a tiranias (BEY, s/d).

Em síntese, conforme indicamos, existem pontos positivos no texto de Vaccaro, mas ele erra em muitos outros. Seu texto há de servir como uma introdução a uma interpretação anarquista do pensamento foucaultiano. Vaccaro, porém, peca ao não indicar as linhas fundamentais desta construção.

124

### **Da necessidade de uma filosofia anarquista**

Dentre as grandes tendências políticas produzidas pela modernidade, a filosofia as baliza. Assim como quando a sociedade movia-se segundo os desígnios dos curas, e toda teologia servia de justificação à ordem posta e ao *status quo* também a burguesia, sem que tivesse consciência plena do mundo a porvir, fez produzir toda uma doutrina econômica e filosófica que lhe desse guarida. Ou, antes, o mesmo movimento histórico, as mesmas disputas de interesses que produziram a burguesia e a modernidade fizeram surgir a economia política, concedendo todo o impulso.

Do mesmo modo, como que preparando o terreno para as grandes batalhas sociais do século XX, aquela mesma filosofia que justificara o regime dos clérigos e dos monarcas e que agora, transmutando-se, justificava o reino da empresa e da burocracia. Na verdade, surgiram não bem filosofias no sentido outrora tido, mas formas de pensamento, elaborações táticas, estratégias, saberes de lutas acumuladas, relatos das guerras obscuras transmutados em saberes claros que desvelavam esta coisa nova: interesses, posto que o sujeito de interesse é uma coisa nova (FOUCAULT, 2008).

Desde de um Fourier até Marx, há muitas coisas entre um e outro. Há pensadores desconhecidos que a historiografia dominante tenta apagar. As editoras

não publicam e deles, quase nada se sabe. Quantos já ouviram falar de um Cabet? Quem sabe dizer quem foi Vitor Considerant? Um regime político do discurso, sem dúvidas.

O surgimento de novos interesses na sociedade europeia-ocidental, fruto de inúmeras lutas, engendrou seu saber. Este saber teve muitas formas. E o marxismo ocupa um lugar chave. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, escritos em 1844, Marx busca mostrar que a origem do direito, da moral, da filosofia, etc., reside na economia, nas relações de produção e reprodução. Desta união, surgem novas respostas para velhos problemas; ao elaborar sua teoria, Marx chega a um método; este método, ao analisar uma sociedade, engendra uma filosofia política, a qual dará origem a muitas estratégias distintas, especialmente no século XX.

Sabe-se bem que, após a cisão da AIT, a ala “marxista”, estruturada em torno, sobretudo, do que viria a ser a social-democracia alemã, era a minoria, conquanto a ala “libertária” era a maioria, particularmente em países que viriam a estourar os maiores conflitos europeus do século seguinte. A Comuna de Paris, Espanha, Itália, etc., em todos estes lugares, a predominância era da ala libertária. Na França, o pensamento de Bakunin daria origem a uma das estratégias mais utilizadas do movimento operário: o anarcossindicalismo e, também, o sindicalismo revolucionário. Sob o impulso dos trabalhadores latinos, que imigravam para as Américas, a classe operária realizou mundo afora as lutas de seu período heróico; sindicatos proibidos, deportações, prisões arbitrárias, campos de concentração, etc.

Em fins do século XIX, as táticas de cunho libertário – quer dizer, antiestatistas – dominavam o movimento operário radicalizado. Eram greves e formas de luta mais que selvagens. Aos poucos, contudo, o quadro foi revertendo-se e estas estratégias foram perdendo força; na França, onde surgira o novo sindicalismo, ainda antes da Primeira Guerra Mundial, a Confédération Générale du Travail (CGT) já estava dominada por reformistas e chauvinistas de toda ordem. O apoio dado ao governo pela CGT quando da Grande Guerra mostra bem a derrota daqueles sindicalistas que tinham claro que, diante de uma guerra imperialista, a tarefa dos operários era a derrubada do sistema; destruir o inimigo interno: as respectivas burguesias e governantes.

A Revolução Russa e a ditadura bolchevique que se implantou, pouco depois, fizeram esta tendência ganhar forças. A ascensão do fascismo e a estatização dos sindicatos, bem como a conquista de inúmeros direitos por parte dos trabalhadores, além de deficiências internas, provocou um recesso geral do anarquismo. Em poucos lugares, ainda restava um movimento organizado e, mais importante, com base social.

Dos poucos lugares onde conseguiu sobreviver, destaca-se a Espanha. Pouco tempo depois, nas décadas de 30, o anarquismo espanhol viu-se envolvido em

insurreições e processos revolucionários. Malgrado derrotado, pela coligação internacional de fascismos, estalinistas e burguesia liberal, e, sem dúvidas, pela atuação dos anarquistas notáveis ou governamentais, como G. Olíver ou Montseny, o anarquismo espanhol deixou uma grande obra construtiva atrás de si. E gerou, por seu turno, muitos intelectuais do anarquismo: historiadores, cientistas políticos, sociólogos, economistas, etc.

Do mesmo modo, a revolução russa, especialmente a Ucrânia, fez surgir muitos intelectuais libertários que trataram de elaborar o balanço das derrotas. Ocupando o lugar de estrategos, os anarquistas russos deixaram muitos textos, forjando documentos centrais para a prática política libertária posterior. Mas aquele anarquismo estava morto. Por muitos anos, toda a força e vigor das ideias libertárias vieram do grande rival do anarquismo, de seus dissidentes. Muitos eram críticos ferozes do anarquismo, resquício de seu passado social-democrata. Um Mattick é tão duro com o anarquismo como com o bolchevismo. Quer dizer, embora os chamados conselhistas, o racha à esquerda da social-democracia, tenham continuado a obra teórica construtiva do anarquismo, em termos da centralidade da autogestão, ou da necessidade de organizações horizontais, ainda assim, não deixaram seus preconceitos social-democratas de lado. Dito de outro modo, mesmo nos marxistas ditos libertários, de onde se poderia esperar o mínimo reconhecimento, há ecos da cisão da AIT. As exceções podem ser contadas nos dedos, dentre as quais destaca-se Mauricio Tragtenberg, que escreveu artigos elogiosos sobre Malatesta<sup>3</sup> e prefaciou Rudolf Rocker, malgrado tenha sido<sup>4</sup> demasiado agressivo com Mikhail Bakunin em benefício de Karl Marx: ressonâncias de um passado?

126

Mesmo em Trotsky ou em Rosa Luxemburgo vemos, após os eventos russos, um eco de anarquismo, notadamente no papel a desempenhar os camponeses e a atitude frente a eles. Se o anarquismo perdeu força mundo afora por inúmeros fatores, sua fraqueza filosófica cumpriu seu papel. Veja que tal debilidade reflete-se na ausência de uma analítica própria, tornando o anarquismo refém de interpretações de outras correntes, notadamente do marxismo. Malatesta argumenta asperamente contra a influência nefasta do marxismo no seio do movimento anarquista (RICHARDS, 2007). O mesmo faz Fabbri, no texto sugestivamente chamado de *Influências burguesas sobre o anarquismo* (FABBRI, s/d). Note-se que ele, contudo, não se refere ao marxismo com tal epíteto, falando, inclusive, contra a excessiva violência nos debates entre as duas correntes.

---

<sup>3</sup> TRAGTENBERG, M.; *A atualidade de Errico Malatesta*, disponível em [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos\\_teses/2010/Sociologia/artigos/malesta.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2010/Sociologia/artigos/malesta.pdf) acessado em 29/11/2017

<sup>4</sup> TRAGTENBERG, M.; *Marx/Bakunin*, disponível em <http://redelp.net/revistas/index.php/rma/article/view/03tragtenberg05/502>, acessado dia 29/11/2017

Obviamente que o anarquismo tem seus pensadores. E, talvez, tenha tido mesmo seus filósofos. Mas, parece-nos, nunca teve um método analítico próprio. E, caso estejamos errados, nossa tentativa em tentar elaborar uma visão anarquista de Michel Foucault não chocar-se-ia, necessariamente, com as tentativas prévias. Ao contrário, pensamos, enriqueceriam o repertório intelectual do movimento, o que contribui, de uma ou outra forma, com uma analítica mais segura e princípios mais bem estabelecidos.

Para que uma filosofia anarquista? Em fato, o anarquismo possui distintas estratégias. Ele sempre conseguiu cumprir seu papel de catalisador das lutas sem fazer recurso a uma filosofia. É fato, e não afirmamos o contrário. As lutas sociais ocorrerão com ou sem teorias que as compreendam; mas, não há menor sombra de dúvida de que tanto maior a compreensão dos processos e das tarefas, tanto mais a possibilidade destas lutas lograrem seus objetivos. A elaboração teórica significa a elaboração estratégica. Temos, pois, isto claro.

De toda forma, enxergamos quatro ordens de argumentos favoravelmente à constituição de uma filosofia anarquista e, mais propriamente, à leitura anarquista de Michel Foucault.

1. A primeira é ordem tática: a filosofia construiu-se historicamente. Assim como existiu um Auguste Comte, também houve um Karl Marx. Assim como existiu um Herbert Marcuse, vimos alguém como Karl Popper. Queremos dizer, a filosofia coloca alguns problemas fundamentais para a sociedade e está na raiz da modernidade, do surgimento do Ocidente. Não acreditamos em algo como o fim da filosofia, posto que, do contrário, não estaríamos escrevendo o presente ensaio. Disputar a filosofia com outras posições políticas, tentando dar respostas condizentes com o anarquismo, tem um caráter tático claro, contribuindo para, em algum grau, aumentar as liberdades frente a seus detratores tantos.
2. A segunda ordem de argumentos também é tática. Compreenda-se a importância do pensamento de Michel Foucault. Ele reflete sobre problemas fundamentais da vida contemporânea e pregressa; por meio da senda por ele aberta, toda uma série de questões desvalorizadas pelo estalinismo e, mesmo, pelo anarquismo clássico tomaram outros ares. Amplamente difundido, disputar a interpretação de Foucault significa fazer a propaganda das ideias, eixo este sempre ressaltado por grandes anarquistas, dentre os quais Malatesta e Bakunin.
3. De ordem estratégica: conforme apontamos, Michel Foucault elabora uma reflexão acerca da modernidade; em seu linguajar, ele faz a ontologia do presente. Compreender seus posicionamentos significa aclarar o caráter da modernidade, logo, nas mais coetâneas formas de dominação e exploração econômica. O mais importante, cremos, desta apropriação libertária do pensamento foucaultiano seria da ordem do método; a genealogia constitui um poderoso instrumento analítico

antimetafísico, e permite a clareza das tarefas a serem cumpridas. Para nós, sendo a dialética, ela mesma, uma forma de metafísica, a genealogia reveste-se de ouro.

4. Por fim, apontamos um argumento de ordem organizacional. Sabe-se que boa parte das divisões nos seio do anarquismo, bem como das demais correntes, decorre das distintas interpretações dos fatos, de onde advêm posições táticas tão diferentes como de Marx de Nietzsche. Desde nosso ponto de vista, e observada a carência filosófica do anarquismo, Foucault pode ser interpretado no sentido de dar alguma unidade analítica ao movimento, e contribuir, ao menos com um passo, nesta unidade.

Por fim, note-se que nosso intuito não é rasurar o anarquismo, ou tão pouco fazê-lo a nossa imagem e semelhança. Temos, sim, a pretensão de contribuir em um duplo debate. Primeiro aquele referentemente a Foucault e a interpretação de seu pensamento. Segundo, buscar dotar o anarquismo de uma metodologia de análise própria que, ao nosso ver e dentro dos limites de nosso conhecimento, não existem; antes que os bakuninistas se descabelem, fazemos notar as semelhanças filosóficas entre Bakunin e Marx, já apontadas alhures. Somos sinceros admiradores de Bakunin, do ponto de vista teórico e do ponto de vista prático; mas reservamo-nos no direito de não concordar com algumas de suas análises, especialmente porque em muitas mal se poderia notar a origem não marxista. Reservamo-nos o direito de uma interpretação anarquista do texto, diria Vaccaro, sem que tenhamos de fazer referências ao Nome.

128

### **Indicações para a fusão de Foucault e o anarquismo**

Talvez muito por fruto do peso intelectual do marxismo ou, senão, por uma questão de estratégia tem-se o costume de unir em um mesmo guarda-chuva *O anarquismo*. De fato, existem muitos pontos de contato entre os distintos matizes desta tradição política; mas, ai de nós! Quantas diferenças. Elas concernem não somente a questões táticas, como apoiar ou não apoiar a I Guerra Mundial, famosa polêmica capitaneada por Kropotkin e Malatesta; ou estratégicas, concernentes, por exemplo, com constituir ou não uma organização específica de anarquistas. Dizem respeito, mesmo, às questões teóricas de mais alto grau. Assim, há anarquistas partidários de fusão de todas as correntes do anarquismo em um anarquismo único, os chamados sintetistas, e aqueles que reputam tal tentativa impossível ou infrutífera, por exemplo.

Deste modo, a fusão entre Foucault e o anarquismo deve perpassar pela definição de qual anarquismo quer-se fundir com o pensamento de Foucault. Não é possível, por exemplo, fundir algo como um anarquismo de corte bakuninista, pautado no materialismo e na dialética, com um Foucault profundamente antihegeliano e antidialético; não é possível que se misturem teorias que aceitam a



ideologia, em sua conceituação marxista (veja-se bem!), com teorias que não a aceitam.

Todo anarquismo que queira se embasar em Foucault não pode, a nosso ver, possuir algumas características.

1. Não pode pretender-se científico; boa parte do intento histórico-filosófico foucaultiano consistiu em denunciar os efeitos de poder que as ciências veiculam, a ponto de, posteriormente, ele se valer do conceito de *aleurgia* – produção de verdade pelas relações de poder (FOUCAULT, 2007) – como necessário a todo exercício de poder. Por outro lado, isto não significa rasgar os tratados científicos ou a montagem de novos casos Lissenko<sup>5</sup>. A recusa anticientífica, em Foucault, tem um duplo papel: não hierarquizar, na análise, os discursos (discurso do psiquiatra e do louco; ou do médico e de seu paciente; ou, para os marxistas mais afoitos, o do proletário e seu administrador). Ambos devem compor uma analítica, dentro de um objetivo genealógico mais geral. Além do que, Foucault delinea um novo papel do intelectual na modernidade, o intelectual específico, como o cientista em seu laboratório. Este pode cumprir papéis importantes em processos de luta, e nisto deve ser valorizado: diante de fatos como do caso Oppenheimer ou da importância crescente do saber científico para o capital. Trata-se, aqui, de um ponto a ser ressaltado.

2. Tampouco se pode, em uma grade teórica foucaultiana, aceitar-se qualquer tipo de teleologia, fatalismo ou determinismo histórico ou sociológico. A história deve ser entendida como um processo belicoso, e, como tal, sujeito às viragens e demarcações próprias da guerra. Do mesmo modo e ao contrário, qualquer teoria pautada em visões societárias focadas em apagar as lutas do corpo social ver-se-ia impossibilitada de seguir seu percurso nesta senda que tentamos traçar.

3. As dialéticas aqui também não têm vez. A crítica fundamental de Foucault à dialética passa pela sua denúncia como um instrumento incapaz de compreender a lógica das lutas. Tal qual a serpente que desfaz de suas escamas a fim de majorar-se, reconheçamos o papel da dialética na formação do pensamento socialista, mas livremo-nos de suas limitações. As imposturas da dialética, muito mais que suas aventuras, já demonstraram demasiadamente seus erros e impossibilidades, especialmente ao longo do século XX. Em último caso, como justificativa, diria nosso professor J. C. Bruni, em um curso na UNESP-Marília, “*a dialética é uma forma extremamente pequena de pensamento*”.

4. Não há espaços para centralismos ou reduções identitárias em Foucault. A história, ela mesma, é aberta e profundamente diferente de si. Isto vale, cremos, tanto para a analítica quanto para a ação política. A análise compreende as coisas

---

<sup>5</sup> Famoso caso soviético, onde um biólogo marxista tentou elaborar uma teoria biológica também marxista. Protegido pelo estalinismo, suas ideias aplicadas resultaram em péssimos resultados agrícolas e queda na produção.

como se dão em seu próprio campo, compreende sua formação específica. Trata-se de algo como uma visão global que teria de ligar-se, posteriormente, em um quadro analítico mais amplo. Não se nega, por exemplo, as ligações entre a escola e a prisão; tampouco que tenham pontos em comum. Devem, entretanto, ser compreendida em suas formações próprias: a palavra chave é a *série*; são séries distintas; integremo-las, depois, em um quadro, a fim de ver suas ligações e reciprocidades. Foucault chama isto de *lógica estratégica*.

5. Heresia: nenhuma referência ao nome, nenhum dogmatismo, nenhuma ortodoxia, ou qualquer destas atitudes escolásticas. Não devemos ter problema em fazer críticas sinceras. Foucault errou em inúmeros momentos de sua vida. Como, enquanto anarquistas, cremos na coerência entre vida pública e privada, mesmo não sendo Foucault um anarquista, em hipótese nenhuma – quando muito teve lampejos anarquistas – cobramo-lo nisto; teve atitudes deploráveis ou, e outros casos, questionáveis. Por exemplo, para ficarmos em uma posição batida, suas ligações com a revolução iraniana, malgrado estas, demandem necessário esclarecimento.

6. Não ser apocalíptico ou maximalista. Uma teoria da ação política libertária em Foucault, claramente, uma estratégia foucaultiana, passa por algo como um modelo de guerra; na guerra, luta-se por posições, conquista-se. Do mesmo modo, a ação política cotidiana não resolve todos os problemas do universo. As lutas contra o *hegemon* têm um papel nodal em Foucault.

7. Anti-humanismo metodológico. Não partir ou passar por análises que tomem o homem, do ponto de vista do *método*. Há variados motivos para tal. Não queremos ser psicólogos de nenhuma maneira; tampouco os cristãos sem deus; menos ainda, não queremos submeter a história a uma significação ideal: abaixo a todos os *eidos*. Queremos, sobretudo a história. Assim, compreenda-se a história da história e a história do homem cujo aparecimento, enquanto princípio de método, ou objetivo de método é recente. Não nos coloquem afirmações sobre necessidades fundamentais do homem: a necessidade é fruto da contingência, o que significa dizer, que as necessidades mudam. Isto implica, por outro lado, compreender o duplo sentido da palavra sujeito, e uma asserção de que o sujeito libertário constitui-se nas lutas contra as distintas formas de assujeitamento. Por outro lado, significa fugir, ao mesmo tempo, de análises de consciências que fundamentam, a nosso ver, qualquer coisa como um governo dos intelectuais, bem dito, da vanguarda de cariz kautskiana-leninista. Esta recusa deve dar fundamento a algo como a teoria de uma minoria ativa. Já é hora de nos livrarmos de análises de sujeitos fundamentais; não por preciosismo teórico, mas porque são profundamente enganosas. Prefiramos o mundo à nossa teoria: a revolução inglesa ainda não veio, ao contrário do que previa Marx.

8. Antiobjetivismo. Não fundar nossas análises em necessidades objetivas, como se o próprio mundo fosse nosso aliado nas lutas. A transformação social deve

encontrar seu fundamento em qualquer coisa como um *ethos*, a organização de um costume. Não houve força neste mundo que dobrasse os pastores montegrinos, nem os croatas, nem os titistas; acostumados a sua liberdade, mantiveram-na. Ainda hoje não se conseguiu dobrar pastores afegãos, que derrotaram dois imperialismos distintos.

Vê-se, pois, que muitos destes pontos se imbricam ou decorrem uns dos outros. Do mesmo modo, são perceptíveis incongruências que devem ser resolvidas ou, no mínimo, minimizadas. A teoria tem de servir como elemento que aumente o efeito das resistências, contribuindo em sua organização e ampliação.

Creemos, pois, que, assim como estes elementos presentes na análise de Foucault, são fundamentais para a análise, outros tantos a dificultam. Isto especialmente se tomarmos em conta outras coisas.

### Conclusão

Saliente-se que Foucault não era um revolucionário, conquanto o anarquismo é precisamente, conforme vimos, um método de destruição da opressão política e da exploração econômica. Por ser fortemente antimarxista e antimetafísico, além de dar conta das principais reflexões da modernidade, Foucault é procurado por toda sorte de escroques que querem utilizá-lo para seus próprios fins e princípios. Isto não deve nos assustar; do mesmo modo Hegel embasou seja os nacionalistas prussianos quanto o marxismo e Bakunin. Trata-se de uma disputa pelo sentido de seus textos, e cremos possível dar-lhes um viés libertário.

As maiores dificuldades para esta leitura residiriam, primeiramente, na questão do sujeito; depois, por extensão, na questão da organização e do programa revolucionário. Ter-se-ia que determinar o papel da arqueologia neste processo todo, dado que, enquanto tributária do estruturalismo, tinha como preocupação exclusiva a descrição, nunca a transformação.

Já salientamos acima quais as tarefas daqueles preocupados em dar este viés anarquista ao pensamento foucaultiano. A primeira e mais fundamental, posto que as demais decorrem desta, deve consistir em uma sistematização do método de Foucault. Sabe-se o quão tributário de Nietzsche Foucault foi, mas há grandes diferenças entre sua genealogia e a genealogia nietzschiana. Cumpre, pois, aclarar esta diferença. De outro lado, após este trabalho metódico sobre o método, é mister compreender os três tempos problemáticos da reflexão foucaultiana sobre a política: a anatomopolítica (1970-75), a biopolítica (75-79) e as questões de governo e subjetivação (79-82).

Esta divisão temática tem lá seus inconvenientes. Ela segue, sobremaneira, os cursos de Foucault no Collège de France. Seus livros também entrariam nesta divisão, mas são mais opacos a ela. O primeiro volume da *História da Sexualidade*,

por exemplo, tanto em uma anatomopolítica quanto em uma biopolítica e também na genealogia do governo.

Vimos, portanto, as dificuldades e facilidades do caminho a ser traçado. Consideramos o artigo de Vaccaro inadequado no que tange à aproximação entre Foucault e o anarquismo, ao mesmo tempo em que salientamos suas qualidades. Elaboramos breve histórico do socialismo, distinguindo anarquismo e marxismo, marcando diferenças e aproximações. Por fim, arrolamos algumas características do pensamento foucaultiano, sobretudo na fase genealógica, indicando quais são seus limites, e quais características deve possuir um pensamento libertário que vise se apropriar do pensamento de Foucault.

De todo modo, temos conforme se viu, no correr do artigo, a mais plena certeza da possibilidade de uma leitura anarquista de Foucault. Dentre as diversas correntes deste, pensamos que é em Errico Malatesta, por suas características, que esta ligação pode ser mais fecunda. E isto tanto por suas concepções táticas quanto por sua estratégia. É nesta direção que seguiremos nosso trabalho.

## Referências

- BAKUNIN, M. *Deus e o estado*. São Paulo: Imaginário, 2002
- \_\_\_\_\_. *Programa e objetivo da organização secreta revolucionária Irmandade Internacional*, disponível em [http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Programa\\_e\\_Objeto\\_da\\_Organiza%C3%A7%C3%A3o\\_Secreta\\_Revolucion%C3%A1ria\\_Irmandade\\_Internacional](http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Programa_e_Objeto_da_Organiza%C3%A7%C3%A3o_Secreta_Revolucion%C3%A1ria_Irmandade_Internacional) acessado em 29/11/2017
- BEY, H. *TAZ. Zona Autônoma Temporária*. São Paulo: Conrad, s/d.
- BOOKCHIN, M. *Social anarchism or liestyle anarchism: an unbridgeable chasm*, s/l, AK Press, 1995.
- ERIBON, D. *El infrecuente Michel Foucault: renovación del pensamiento crítico*. Buenos Aires: Letra Viva, 2004.
- FABBRI, L.; *Influencias burguesas sobre el anarquismo*, disponível em <https://www.anarkismo.net/article/14546>, acessado em 29/11/2017.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- LISSAGARAY, H-P. O. *Histoire de la comunne de 1871*. Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie, 1929.
- MALATESTA, E. *Anarquismo e anarquia*. São Paulo: Faísca, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Pedro Kropotkin. Recuerdos y criticas de un viejo amigo* in RICHARDS, V. [org]; *Malatesta – pensamiento y acción revolucionários*, Buenos Aires: Tupac, 2007.
- RICHARDS, V. (Org). *Malatesta – pensamiento y acción revolucionários*, Buenos Aires: Tupac, 2007.
- ROCKER, R. *Anarcossindicalismo: teoria y practica*. 2. ed. Barcelona: Nueva Senda, 1978.

LUIZ, F.

\_\_\_\_\_. *Os soviets traídos pelos bolcheviques*. São Paulo: Hedra, 2007.

SENNEART, M. “Situação do curso”, in FOUCAULT, M. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

UNIPA; *Ir ao povo: as tarefas do proletariado e dos anarquistas diante da ofensiva neoliberal*, Série Documentos, Política & Teoria, vol. 3, 2007.

Submissão: 22. 05. 2018 / Aceite: 25. 06. 2018.

## **Nova democracia e formação humana: a proposta da educação ambiental ecomunitarista**

### **Democracy and human education. The ecommunitarianist environmental education**

SIRIO LOPEZ VELASCO<sup>1</sup>

**Resumo:** Neste trabalho abordamos a necessidade de uma nova democracia para o Brasil, e propomos a educação ambiental ecomunitarista como modelo de formação humana capaz de sustentar essa nova ordem democrática. Partimos da constatação de que a suposta democracia representativa chegou no Brasil a uma situação de esgotamento, pelo fato de que os supostos representantes não representam os supostos representados, e pela vinda à luz de uma corrupção sistêmica que afeta quase todas as formações políticas com funções executivas ou legislativas. Esse esgotamento leva à necessidade de se construir uma nova democracia, nos moldes participativos. Para fundamentá-la propomos as três normas básicas da ética, que temos deduzido argumentativamente da gramática profunda da pergunta que a instaura, a saber 'Que devo fazer?'; assim essas normas tem validade intersubjetiva universal e são insuperáveis, pois se apóiam nos limites do pensamento discursivo. A primeira dessas normas exige que lutemos para garantir a nossa liberdade individual de decisão (entendendo que o ser humano não é livre, mas está obrigado por essa norma a lutar pela sua liberdade); a segunda norma nos obriga a realizarmos essa liberdade em buscas de respostas e ações consensuais com os outros (de forma que a nossa liberdade não se oponha a deles, mas se prolongue nela); e a terceira norma nos obriga a preservar-regenerar uma natureza humana e não humana sadia. Com base nessas três normas fundamentais apresentamos um breve perfil do ecomunitarismo (ordem socioambiental utópica pós-capitalista, guia e horizonte para a ação cotidiana) e resumimos algumas características básicas da educação ambiental ecomunitarista, base político-pedagógica da nova democracia proposta. Uma e outra devem abranger, entre outras, as esferas da educação formal e não formal, a economia ecológica e sem padrões, a política de todos e a comunicação simétrica.

**Palavras-chave:** Brasil. Nova democracia. Educação ambiental ecomunitarista. Ecomunitarismo.

**Abstract:** In this paper we approach the need of a new democracy in Brazil, and propose the ecommunitarianist environmental education like a model of human education to sustain this new democratic order. We start from the fact that the supposed representative democracy in Brazil came to a impasse because the supposed represent ants don't represent the citizens, and because a systemic corruption appear all days in the newspapers involving almost of the political organization with responsibilities at the executive or legislative level. These facts shows the necessity of a new democracy with participative fundaments. To base this new democracy we propose the three basic ethical norms that we deduced from the profound Grammar of the capital question of ethics, What must I do? These norms have a intersubjective and universal validity because them are founded at the border of argumentative discourse. The first of these norms obligate each of human beings to fight for his freedom to decide; the second one obligate us to use this freedom in consensual research of answers and actions with de others; and the third of the three basic norms of

---

<sup>1</sup> Filósofo e Professor Titular da FURG e Doutor em Filosofia pela Université Catholique de Louvain (1985). Atuou como Professor Visitante do PET/Filosofia da UNIOESTE. E-mail: lopesirio@hotmail.com

ethics obligate us to preserve and regenerate a healthy human and non human nature. Since these three norms we present the abstract of ecommunitarianism (utopic post capitalistic political and environmental order that guide us each day in each action) and we resume some of the characteristics of the ecommunitarianist environmental education that is the pedagogic and political basis of the new democracy we propose. Both of them must include, between other dimensions, the formal and non formal education, the ecological e cooperative economy, and a symmetrical communication.

**Keywords:** Brazil. New democracy. Ecommunitarianist environmental education. Ecommunitarianism.

## Introdução

A chamada democracia representativa, entronizada como padrão no capitalismo, está enfrentando seus limites, especialmente no Brasil. Uma das causas de tal crise é o simples fato de que em instâncias decisivas para as vidas do conjunto dos cidadãos (nas áreas da economia, da seguridade social, da saúde, da educação, etc.), os supostos representantes tomam decisões que não representam seus supostos representados (ou seja, a maioria daqueles que os votaram). Isso acontece porque tais supostos representantes de fato o são dos grandes interesses capitalistas, que através da corrupção sistêmica garantem sua fidelidade nos momentos cruciais. Essa situação nos leva a propor uma nova democracia participativa, orientada rumo ao ecomunitarismo.

Ora, desde Sócrates, a democracia sofre a crítica de que os cidadãos chamados a decidirem em pé de igualdade não têm o conhecimento-educação adequados para assumirem com rigor e competência essa função. Para suprir essa carência propomos o paradigma da educação ambiental ecomunitarista (tanto na educação formal quanto na educação não formal).

## Impasse e alternativa para a democracia no Brasil

Nas eleições municipais de 2016 foi muito significativo o aumento em todo o país da abstenção, do voto nulo e dos votos brancos, quando se compara os resultados com as mesmas eleições de 2012. Houve casos (como ocorreu em Porto Alegre) em que o número absoluto de pessoas que optaram por uma dessas três alternativas foi superior ao número de votos recolhido pelo candidato vencedor no segundo turno. Ao nosso entender, esses dados demonstram um claro protesto dos eleitores contra a classe política brasileira e contra a própria estrutura-funcionamento da suposta democracia representativa atual no Brasil. Isto nos leva a lembrar que, em março de 2016, saíram à luz as chamadas “listas da Odebrecht” (uma das grandes empreiteiras responsáveis, junto com outras grandes empresas e atores políticos e seus respectivos indicados, por bilionários roubos e corrupção às custas do dinheiro público) que mostravam que essa empresa tinha realizado

“doações” a políticos de nada menos do que 24 Partidos (desde os da suposta esquerda, tanto no Governo Federal, a começar pelo PT, até aquela da oposição, quanto de toda a direita, tanto a coligada com o PT a nível federal, quanto aquela da oposição), e que as apurações então feitas autorizavam o cidadão a imaginar que inclusive por trás das chamadas “doações legais” se escondiam casos de suborno (atual ou potencial).

Diante dessa situação e do fato de que boa parte da cidadania parecia estar cansada “dos políticos” em geral, fazíamos uma pergunta que agora reiteramos: por que, numa perspectiva do socialismo de inspiração ecomunitarista, não levantar a bandeira de uma nova e efetiva democracia no Brasil, nos moldes de uma democracia participativa? Essa democracia, fundamentada nas três normas éticas básicas que nos exigem lutarmos para garantir a nossa liberdade individual de decisão, exercer essa liberdade em buscas de consensos com os outros (possíveis plenamente numa sociedade sem classes), e preservar-regenerar a saúde da natureza humana e não-humana, deveria partir de Assembléias Constituintes (com representantes eleitos diretamente pela cidadania para sua função) a nível federal e de cada Estado, para redigir novas Cartas Magnas, que seriam depois submetidas a plebiscitos.

No plano político, essa democracia privilegiaria a democracia direta (mantendo o mínimo indispensável de funções representativas, de representantes que seriam revogáveis em referendos revogatórios por parte dos eleitores de cada nível), exercida presencialmente e/ou com a ajuda dos mecanismos informáticos (internet) a partir do nível local (do bairro, o distrito e o município) até o plano nacional, para que o cidadão (como acontecia na Atenas inventora da democracia) realmente decida sobre as grandes questões que afetam a sua vida (orçamento, impostos, escala salarial, aposentadorias, jornada de trabalho, meio ambiente, educação, saúde, moradia, segurança, defesa, política internacional, etc.).

A nível econômico, essa democracia supõe a caminhada rumo a uma economia ecológica e sem padrões, que funcione em base a uma esfera de meios socializados diretamente (articulado em base a verdadeiras cooperativas), outra de meios estatais sob controle popular, e outra privada (nas áreas que não sejam consideradas estratégicas, e restritas à pequena e média propriedade rural e urbana, uma vez que os latifúndios serão abolidos através de uma profunda reforma agrária que coloque a terra em mãos dos produtores diretos associados solidariamente, para trabalharem na agricultura orgânica); na área da moradia essa democracia caminhará rumo à extinção das favelas reassentando a população favelada em bairros dignos situados em zonas que não sejam de risco, e sem colocar em risco os mananciais e outros recursos naturais indispensáveis; essa política visaria acabar com as atuais megacidades (nas quais reina a pobreza, o consumo de drogas e a violência) para reassentar voluntariamente quem quisesse no campo ou em cidades pequenas ou



médias com muitos espaços verdes e com produção de alimentos orgânicos; na área das energias essa economia privilegiará as limpas e renováveis (como a eólica e a solar, que não causam graves transtornos aos ecossistemas e às populações como acontece com a hidráulica), ao tempo em que educará para o consumo baseado na frugalidade ecológica, recusando o supérfluo, e reduzindo, reutilizando e reciclando os recursos utilizados e os resíduos gerados; na esfera dos transportes essa economia democrática privilegiará os coletivos, freqüentes, rápidos e limpos (também na energia por eles usada).

Na área da saúde, essa democracia criará um verdadeiro sistema único, universal, gratuito e eficiente/rápido, atendido com pessoal especializado e bem remunerado, auxiliado pela mais avançada tecnologia e os melhores conhecimentos tradicionais e não tradicionais (para privilegiar a saúde integral alicerçada na prevenção, pela prática dos bons estilos de vida).

Na esfera comunicacional essa democracia supõe a abolição dos atuais latifúndios midiáticos e a divisão em três terços iguais das mídias comunitárias/cooperativas, públicas e privadas (impedindo-se a estas últimas a configuração de monopólios e oligopólios nacionais, regionais ou locais).

Na esfera educativa formal e não formal, essa democracia supõe a adoção da pedagogia problematizadora nos moldes da educação ambiental ecomunitarista, oposta ao racismo, e que inclui também a erótica da libertação e a educação sexual emancipadora (que combate o machismo e a homofobia, e prega o livre desfrute do prazer consensuado que não violenta a liberdade dos parceiros nem diminua a sua saúde, conforme o exigem as três normas éticas básicas); essa educação incentivará o cultivo de um corpo saudável em harmonia com uma mente saudável, promovendo a educação física formadora e o esporte educativo e cooperativo (e deixará para atrás o esporte-negócio, usuário de drogas, e individualista/estrelista do capitalismo); essa educação também promoverá a formação artística, que inclui tanto o cultivo para o livre e gratuito desfrute estético da natureza e das obras humanas, quanto a criação de obras com vocação estética por parte de todas e cada uma das pessoas.

Na área da segurança, essa democracia apoiar-se-á na atividade coletiva preventiva-de-vigilância da vizinhança em cada bairro e localidade, a qual se complementarará com os corpos especializados que se revelarem indispensáveis.

Na área da defesa, essa democracia apoiar-se-á nas milícias populares (ao estilo ateniense) que serão complementadas pelos corpos especializados que se revelarem indispensáveis.

A nível internacional, essa democracia buscaria se articular com outras similares na A. Latina, visando a construção de uma Pátria Grande solidária, independente de qualquer poder imperial ou potência estrangeira, com voz própria

no cenário mundial (no qual apregoará e praticará a ajuda recíproca solidária e a paz permanente entre os povos).

Na vida, em geral, essa democracia promoverá a realização do princípio “de cada um segundo a sua capacidade, e a cada um segundo a sua necessidade, respeitando-se os equilíbrios ecológicos”, para o desenvolvimento de indivíduos universais felizes e reconciliados com os outros e com a natureza não humana (que cuidarão e desfrutarão com fruição estética cultivada).

### **As três normas fundamentais da ética**

Considero que a ética é o conjunto de respostas argumentadas que damos à pergunta “Que devo fazer?” na forma de Quase-raciocínios Causais (QRC). Um QRC está constituído por um obrigativo (com a forma “devo fazer tal coisa”, ou “não devo fazer tal coisa”, seguido do operador não veritativo “porque”, seguido por sua vez de um enunciado (no sentido da lógica clássica, isto é uma sentença suscetível de ser verdadeira ou falsa). A gramática dos QRC se apresenta como segue: se resultar falseado o enunciado que sustenta o obrigativo, então essa obrigação vê-se revogada por via argumentativa (isto é, não obriga mais); terá que ser procurada outra, que seja sustentável pelo mesmo ou por outro enunciado constitutivo do respectivo QRC. Se o enunciado do QRC não é falseado no debate de argumentos, então o obrigativo permanece como obrigação legítima (até que eventualmente sua falência ocorra em novos debates). A única restrição dentro deste jogo gramatical consiste no fato de que o

[...] enunciado que sustenta o obrigativo tem que tratar do mesmo assunto (conteúdo) que este último; assim por exemplo “Devo cuidar as crianças por que o sol é uma estrela” não pode ser aceito como um QRC bem constituído. Para a dedução das normas éticas é fundamental o operador lógico que chamo de condicional (e que funciona em expressões do tipo “tal coisa é condição de tal outra coisa”). A dedução dessas normas, no que constitui a fundamentação última da ética *tout court*, dá-se pela elucidação das condições de felicidade (no sentido de John L. Austin 1962) da pergunta que instaura a ética, a saber “Que devo fazer?” (sem ou fora da qual simplesmente não há ética) e com a ajuda do operador lógico de “condicional” (ver LOPEZ VELASCO, 2003a).

Essas três normas se apresentam resumidamente como segue (ver a dedução detalhada e as questões técnicas em LOPEZ VELASCO 2003a e 2003b).

A primeira norma me obriga a lutar para garantir a minha liberdade individual de decisão.

A segunda norma me obriga a vivenciar essa liberdade em buscas de respostas-ações consensuais com os outros (de forma que minha liberdade de decidir não se oponha à deles, mas se prolongue nela).

E a terceira norma me obriga a preservar uma natureza humana e não humana sadia.

### **O ecomunitarismo: brevíssima apresentação**

Chamo de “Ecomunitarismo” a ordem socioambiental utópica pós-capitalista (talvez nunca alcançável, mas indispensável horizonte guia da ação) capaz de se articular com base nas três normas básicas da ética e de manter-se pela postura de seres humanos em atitude de libertação; dela fazem parte: a) uma economia ecológica e solidária sem padrões, sem dinheiro e sem desemprego que preserva-regenera a saúde da natureza humana e não humana e articula-se com base no princípio ‘de cada um segundo sua capacidade e a cada um segundo suas necessidades’ (ver sobre a extensão e legitimidade das ‘necessidades’ Lopez Velasco 2003b, p. 86-88), b) uma erótica do prazer compartilhado, não sexista e não repressiva (Lopez Velasco 2003b, p. 201-210), c) uma pedagogia ambiental problematizadora concretizada na educação ambiental ecomunitarista (Lopez Velasco 2003b, p. 125-129 e 210-237), d) uma política de todos (Lopez Velasco 2003b, p. 238-278), e, e) uma comunicação livre e simétrica baseada na mídia comunitária associativa, expropriando as oligarquias do seu monopólio mediático (Lopez Velasco 2009c).

Na seção intitulada “Ucronia mínima” num dos nossos livros (Lopez Velasco 2012, p. 159-194) tentamos mostrar como funcionaria uma sociedade ecomunitarista no seu dia a dia, incluindo as esferas da educação, da livre sexualidade, da economia ecológica e solidária, da política participativa direta, e da comunicação livre, democrática e simétrica.

Num primeiro relato, intitulado “Uma jornada de Almotasim em Tlön”, apresentamos um dia qualquer na vida de um casal que tem dois filhos, mostrando o funcionamento de uma economia ecológica e solidária sem padrões, o uso de energias limpas e renováveis, os relacionamentos humanos marcados pela amizade, a cooperação e o respeito mútuo, e a livre sexualidade, assim como pela prática da educação problematizadora.

Num segundo relato, intitulado “Vivendo, produzindo, distribuindo e consumindo”, apresento uma *oikonomia* sem padrões baseada no princípio “de cada um segundo suas capacidades e a cada um segundo suas necessidades” e respeitosa da preservação-regeneração da saúde da natureza humana e não humana, incluindo os problemas e dilemas de algumas pessoas que dela participam (já que o ecomunitarismo não acaba com todos os dilemas humanos, mas ajuda a enfrentá-los melhor).

Num terceiro relato, intitulado “A escola ecomunitarista” descrevo o funcionamento da escola no ecomunitarismo, incluindo considerações relativas às instalações, às metodologias e à educação sexual.

Um quarto relato, intitulado “O amor libertário” detalha as diversas vivências da livre sexualidade prazerosa e a diversa conformação dos núcleos familiares.

O quinto relato, “A comunicação simétrica”, apresenta uma comunicação baseada em mídias comunitárias e participativas, que abrangem desde o espaço local até o planeta por inteiro. O sexto relato, “A política de todos”, descreve o funcionamento concreto de uma democracia direta, participativa e decisória, que administra desde as questões locais até as planetárias. Em fim, um último relato, intitulado “Para além da Terra”, mostra os seres humanos vivendo no ecomunitarismo fora da terra, inclusive depois da destruição do nosso planeta azul. A proposta ecomunitarista (incluindo a sua constituinte pedagógico-ambiental) sente-se hoje bem acompanhada por algumas idéias do ecossocialismo (ver Lopez Velasco 2003b), do ecofeminismo (ver Lopez Velasco 2003), do ecologismo dos pobres (ver Lopez Velasco 2003b), do biorregionalismo de esquerda (ver Lopez Velasco 2003b) e do socialismo do século XXI, que começa a nascer na América Latina (ver Lopez Velasco 2009b, 2010 e 2012).

### **Ética ecomunitarista e formação (política) humana: breves considerações**

140

Neste ponto, nos contentamos com dizer que enxergamos a educação como fenômeno político-pedagógico, nos moldes da educação problematizadora (tanto em nível formal como no informal), segundo a ótica freireana (FREIRE, 1970), que ampliamos na nossa proposta ecomunitarista com visão sócio-ambiental no paradigma da educação ambiental. Sustento que a educação ambiental profunda é uma educação socioambiental problematizadora alicerçada nas três normas fundamentais da ética e orientada rumo ao ecomunitarismo.

Lembremos que a educação problematizadora, segundo Paulo Freire (1970), se alicerça na “conscientização”, definida como a combinação do desvelamento crítico da realidade e a ação transformadora sobre ela rumo a uma sociedade sem opressores nem oprimidos. Salientamos este último elemento da concepção freireana, para mostrar que se o capitalismo comporta relações de opressão, então a educação problematizadora (se pretende ser verdadeiramente freireana) deve apontar para além do capitalismo. E o desvelamento crítico que ela deve propiciar é aquele das dominações existentes entre os seres humanos (e acrescentamos na nossa visão ecomunitarista, das relações de devastação e/ou, contaminação irreversível, existentes entre os seres humanos e a natureza não humana). Para Freire ambas facetas da educação problematizadora se dão de forma dialógica entre os oprimidos e os que assumirem a sua causa, para derrotar os opressores e a opressão (ou seja para que os atuais oprimidos não virem novos opressores). A

fundamentação de tal educação problematizadora encontra-se nas três normas fundamentais da ética.

### **A Educação Ambiental e a crítica do capitalismo**

O “capital” é (como Marx o definiu em “O Capital”) uma relação social, e não uma coisa (embora ele apareça sob a forma de “coisas” como o são uma certa quantia de dinheiro ou de bens móveis e imóveis, ou ainda, como capital variável, na soma do salário do trabalhador empregado por um capitalista); essa relação social é aquela que existe entre os donos dos meios de produção (dentre os quais figura a própria terra, convertida em propriedade privada de alguns) e aquela grande maioria que por não possuí-los vê-se obrigada a trabalhar para os primeiros na condição de trabalhador assalariado.

Assim percebe-se que pela sua própria definição a relação social de “capital” é desigual, e coloca uns (os trabalhadores) submetidos às ordens de outros (os capitalistas); note-se que é o capitalista quem decide se o trabalhador trabalhará ou não (por isso o desemprego é inerente ao capitalismo, já que quem quer trabalhar não é quem decide sobre se o fará ou não), e uma vez que o trabalhador conseguiu vender sua força de trabalho a um capitalista (isto é, conseguiu um emprego) é esse capitalista quem dirá o que e como o trabalhador aplicará suas aptidões produtivas (tolhendo as suas vocações múltiplas para autorizar só aquelas que sirvam à atividade que dará lucro ao capitalista), é esse capitalista quem se apropriará do produto do trabalho, embolsando o seu valor após a venda (pois o trabalhador se limita a receber, no melhor dos casos, o equivalente ao valor da sua força de trabalho).

Nessas condições, o capitalista não se importa em sacrificar a saúde do trabalhador; hoje são conhecidas as cifras assustadoras de mortos por causa da miséria do desemprego ou do sub-emprego, dos acidentes de trabalho, das doenças profissionais mortais, e dos suicídios, assim como se conhecem os números impressionantes das doenças físicas (em especial as Lesões por Esforços Repetitivos, LER) e psicossomáticas (que provocam entre outros depressão, insônia, impotência ou indiferença sexual, ou ainda o aumento excessivo da agressividade-violência no comportamento), derivadas do desemprego ou do medo do desemprego, das cadências infernais em vigor na produção, ou da exacerbação da concorrência entre os indivíduos e da cobrança em relação a cada um deles.

Assim, o capitalismo é de fato o sistema da guerra de todos contra todos entre os seres humanos, e da indiferença crescente entre eles; essa guerra afeta tanto as relações dos capitalistas com os trabalhadores, quanto as relações existentes no interior dessas duas grandes classes sociais. O capitalismo é o modo de produção no qual a produção tem por objetivo o lucro (ou seja a transformação de uma certa soma de dinheiro numa soma maior), tendo a mercadoria (incluída a força de

trabalho assalariada) como uma simples mediação para fazer possível esse aumento do dinheiro; assim o capital realiza o ciclo  $D - M - D'$ , onde  $M$  é a mercadoria, e  $D'$  é maior que  $D$ . Note-se que essa lógica que comporta uma implacável concorrência pela venda com lucro ao menor preço possível, se impõe à suposta liberdade que teria o capitalista nas suas decisões. Nessa dinâmica, sacrifica-se também, na devastação e na contaminação irreversível a saúde da natureza não humana (a qual fornece os materiais que funcionam como objeto de produção, parte do instrumento de produção, e parte do produto destinado à venda).

Assim, constatamos que o capitalismo violenta no seu dia a dia as três normas fundamentais da ética, porque ele nega a liberdade de decisão dos indivíduos (em especial dos trabalhadores, mas também dos capitalistas), porque ele não permite aos trabalhadores a participação nas decisões sobre o que fazer (já que eles devem se submeter às ordens do capitalista se quiserem manter o emprego e com ele sua renda de sobrevivência), e porque ele sacrifica a saúde, tanto dos humanos quanto da natureza não humana (porque o seu "tempo" de produção-lucro, incessantemente encurtado pela concorrência, é inferior ao tempo de recuperação-regeneração necessitados pelo trabalhador e pela natureza não humana, usada sem cuidado como se fosse um recurso sem fim e infinitamente renovável).

Por tudo isso, fica claro que a Educação Ambiental (EA) deve ser educação política crítica do capitalismo e defender uma ordem socioambiental que supere as mazelas deste; quando digo educação *política* uso o termo no seu sentido mais amplo, ou seja, refiro-me a uma educação para a formação de cidadãos capazes de organizar mediante sua participação argumentada, consciente e permanente, a *polis*, local, regional e planetária, na qual vivem. Tal educação, fundamentada nas três normas básicas da ética, e orientada rumo ao ecomunitarismo, deve perpassar o dia a dia das salas de aula e se estender a todas as esferas da educação da educação não formal. Para a educação formal propus as seguintes diretrizes:

1) Vincular os conteúdos a problemas socioambientais da vida dos alunos e dos brasileiros em uma ou mais das diversas áreas marcantes (que vão desde a distribuição dos meios de produção e da riqueza até a contaminação e devastação de terras águas e ar, passando pelo desemprego, a saúde e a segurança), reservando espaços para discutir essas questões sem medo de se afastar do "conteúdo específico".

2) Promover a pesquisa coletiva e individual, devendo o professor exercer o papel de "auxiliar de planejamento, observação, elaboração de hipóteses, testes das mesmas e elaboração de resultados" numa atividade que visa a "redescoberta" – "reconstrução" dos conhecimentos mediante a reflexão dialogada.

3) Sair para trabalhos de campo e/ou criar espaços, mesmo que modestos, na própria escola ou instituição educativa, voltados para atividades de pesquisa

descritiva ou experimental. 4) Dialogar na escola (instituição educativa) e/ou "in loco" com conhecedores do tema em estudo, visando à integração entre os conhecimentos "técnicos" e as suas implicações sócio-humanas. 5) A partir do trabalho coletivo e das sistematizações elaboradas com a ajuda do professor e de conhecedores, promover ações voltadas para a informação e a busca de soluções para problemas sócio-ambientais existentes na escola ou instituição educativa, no bairro desta, no bairro de residência dos alunos e/ou na comunidade onde for realizada a pesquisa (cfr. Lopez Velasco 2008).

É obvio que eu penso que para que a proposta educativa seja um verdadeiro processo de formação política, a aplicação dessas diretrizes devem se dar numa dinâmica de permanente crítico ao capitalismo (com base nas três normas fundamentais da ética) e de defesa da alternativa ecomunitarista; (eis uma diferença capital com outras propostas educativas que se apresentam como sendo "transformadoras" ou, inclusive, como "libertadoras" ou "emancipadoras").

#### **A EA ecomunitarista: brevíssima apresentação**

A EA ecomunitarista critica o capitalismo e anuncia e ajuda a construir a ordem sócio-ambiental que haverá de superá-lo, o ecomunitarismo. Nele, a natureza não humana é desprivatizada, ou seja, colocada sob a administração da comunidade humana (desde o nível local até o nível planetário), e a produção, a distribuição e o consumo são organizados para que, a partir do esforço produtivo de todos os que estiverem em condições de produzir, mas com ocupações rotativas e sem desemprego e sem patrões, se cumpra o lema que reza "de cada um segundo suas capacidades, e a cada um segundo suas necessidades"; isto é, para que cada indivíduo possa se realizar como indivíduo universal, desenvolvendo suas múltiplas vocações e cultivando sua saúde integral.

Nessa ordem produtiva-distributiva-de-consumo que supera a era das sociedades humanas divididas em classes, as "necessidades" haverão de ser redefinidas consensualmente com base nas três normas da ética, o que inclui uma atitude humana de constante preservação e regeneração da natureza não humana, conforme o exige a terceira norma. Assim, a economia ecomunitarista é ecológica e solidária, e instrumento da realização efetiva do gênero humano, constituído como família humana real a nível planetário.

Mas simultaneamente com a economia ecológica, o ecomunitarismo pratica a democracia participativa e direta, superando a pseudo-democracia representativa (na qual de fato os supostos "representantes" não representam os supostos representados e onde primam hoje o interesses das grandes multinacionais e dos ricos do campo e da cidade, fora ou para além de qualquer processo eletivo); essa democracia participativa têm caráter resolutivo desde o nível local (por exemplo nos Conselhos Comunitais, que já operam na Venezuela), e com a ajuda da Internet

abrange espaços cada vez maiores de decisão à distância, para culminar nas questões mundiais (como o são a mudança climática, a administração comunitária e responsável dos recursos naturais renováveis e não renováveis, o plano mundial de produção, distribuição e consumo, etc.).

Acompanhando a economia ecológica e solidária e a democracia participativa, direta e resolutiva, haverá de se desenvolver a livre comunicação simétrica; ela implica a reapropriação pelas comunidades da grande mídia atual, monopolizada por uns poucos, que elaboram e distribuem diariamente o discurso único que garante a sua dominação; conjuntamente com a grande mídia socializada, haverão de funcionar as pequenas mídias comunitárias (a partir dos espaços locais, tanto para a radio e a TV) como os espaços das comunicações inter-individuais possibilitados pelo uso universalizado dos recursos eletrônicos (Internet, telefones celulares, etc.); nesse contexto a comunicação física ocorrerá através de meios públicos de transporte construídos a base de material reciclável e usando fontes de energia renováveis e limpas (como a energia solar e a eólica).

Toda essa revolução pós-capitalista está apoiada numa educação ambiental ecomunitarista que se desenvolve tanto a nível formal como a nível não formal, cobrindo a sociedade inteira através de múltiplas redes; essa educação integra uma educação sexual baseada na erótica da libertação, a qual, apoiada nas três normas da ética, apregoa a superação do machismo, da homofobia, e da condena à masturbação, e defende o livre gozo compartilhado do prazer sexual entre adultos; esse gozo supõe a superação de todo relacionamento que use a violência, as drogas que impedem o livre discernimento, e, ainda, opõe-se ao uso de menores ou de animais como parceiros sexuais (pois estes não dispõem efetivamente da livre capacidade de escolha).

Nessa sociedade de livre e responsável desfrute do prazer, floresce o erotismo, e não sobra espaço para a pobre pornografia, tão pobre humanamente que nos filmes que a veiculam os seres humanos mal falam; seres humanos que, aliás, não passam de outros tantos trabalhadores assalariados que, nesse filmes se prostituem em troca de uma soma de dinheiro para sobreviverem; note-se que a esse respeito aqueles que defendem o *status* de trabalhador assalariado para a prostituta e o garoto de programa, confessam sem querer essa grande verdade do capitalismo, pois dizendo que  $a=b$  estamos afirmando que  $b=a$ , ou seja que se toda prostituta ou garoto de programa é um trabalhador assalariado, isso significa que todo trabalhador assalariado na sociedade capitalista é uma prostituta ou garoto de programa, vendendo a outrem o controle do seu corpo por algumas horas, em troca da obtenção de uma certa soma de dinheiro.

Nessa EA ecomunitarista, cada instituição educativa faz parte efetiva da comunidade na qual está inserida, tendo a comunidade como uma permanente co-gerente da sua ação educativa, ao tempo em que a instituição ajuda a comunidade



no dia a dia na construção e correção do ecomunitarismo; essa inserção local se articula com a inserção regional, continental e planetária, requeridas para a efetivação do gênero humano no ecomunitarismo.

## Referências

- AUSTIN, J. *How to do things with words*. London: Clarendon Press, 1962.
- FREIRE, P. *Ação cultural para a liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.
- ISRAEL, M. J & LOPEZ VELASCO, S. *Confieso que sigo soñando*. Montevideo, Ed. Baltgráfica, 2014.
- LOPEZ VELASCO, S. *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*. São Leopoldo, RS: Nova Harmonia, 2003a.
- \_\_\_\_\_. *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2003b.
- \_\_\_\_\_. *Ética para mis hijos y no iniciados*. Barcelona: Anthropos, 2003c.
- \_\_\_\_\_. *Introdução à Educação Ambiental Ecomunitarista*. Rio Grande, RS: Ed. FURG, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ética ecomunitarista*. México: Ed. UASLP, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Ecomunitarismo, socialismo del siglo XXI e interculturalidad*. Caracas: Ed. El Perro y la Rana/Ministerio del PP para la Cultura, 2009b.
- \_\_\_\_\_. *Ucronía*. Rio Grande, Ed. FURG, 2009c.
- \_\_\_\_\_. *El socialismo del siglo XXI en perspectiva ecomunitarista*. San Luis Potosí: Ed. UASLP, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O socialismo do século XXI com visão marxiana-ecomunitarista*. Rio Grande: Ed. FURG, 2012.
- MARX, K. *Das Kapital* [3 vols.]. Frankfurt-Berlin: Ullstein, 1969.

Submissão: 15. 12. 2017 / Aceite: 10. 01. 2018.

## A crítica de Górgias à ontologia nas paráfrases do *Tratado do Não-Ser* Gorgias's critique of ontology in the paraphrases of the Non-Being Treaty

CINTHIA ALMEIDA LIMA<sup>1</sup>

O sofista Górgias de Leontinos (485 a.C.-380 a.C.) foi um retórico e famoso orador da antiguidade. A crítica gorgiana à ontologia tem como foco principal a leitura das paráfrases do *Tratado do Não-Ser* na obra de Sexto Empírico e no tratado anexado à obra de Aristóteles.

As três teses que o sofista defende em seu *Tratado do Não-Ser* são as seguintes: “nada existe (nada é); ainda que exista é incompreensível ao homem (ainda que fosse, seria incognoscível); mesmo sendo compreensível é, todavia, impossível de se comunicar e explicar a outrem (ainda que fosse cognoscível, seria incomunicável)”, pontos estes apresentados nos textos *Górgias: Testemunhos e Fragmentos* com tradução de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro, *Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser* de Górgias de Leontinos do Prof. Dr. Aldo Lopes Dinucci e *O efeito sofístico* de Barbara Cassin.

Górgias tece críticas à “noção de ser” e exalta a força da palavra para convencer, e uma vez que cada pessoa tem sua percepção individual do mundo, a linguagem pode servir de instrumento de perturbação ou de aquietação dos homens.

Duas passagens importantes devem ser aqui transcritas da referida obra da de Barbara Cassin:

### DE GÓRGIAS

[1] Nada, diz ele, é: aliás, se é, é incognoscível; aliás, se é e se é cognoscível, não pode ser mostrado a outros. (2005, p. 278)

### ADVERSUS MATEMATHICOS

(VII, 65-87)

(65) Górgias de Leontinos militava nas fileiras daqueles que aboliram o critério, mas ele não procedia da mesma forma que os protagóricos. Em seu escrito, *Sobre o não-ser ou sobre a natureza*, ele coloca em questão três preceitos que se seguem: um, o primeiro que nada é; o segundo, que mesmo se é, não pode ser apreendido pelo homem; o terceiro, que mesmo se pode ser apreendido, não pode, portanto, ser formulado e explicado a seu próximo. (*Ibidem*, p.283)

---

<sup>1</sup> Graduada em Direito, com especialização em Direito do Trabalho pela Universidade Tiradentes de Sergipe e especialização em Direito Penal e Processo Penal pela Estácio FASE. Advogada inscrita na Ordem dos Advogados do Brasil - Seccional Sergipe. Graduanda e mestranda em Filosofia, bolsista voluntária do PIBIC 2015/2016 no plano de trabalho "Os escritos teológicos do jovem Hegel" vinculado ao projeto "Idealismo alemão e cristianismo: aproximações e divergências", na Universidade Federal de Sergipe. E-mail: advcynthialima@gmail.com.

Apesar do caráter histórico, e retórico, da obra *O Tratado do Não-Ser*, tal texto, em sua originalidade e integridade, não se perpetuou pelas alíneas do tempo, sendo encontradas apenas duas paráfrases. Estas estão dispostas na obra de Sexto Empírico e em um tratado vinculado à obra de Aristóteles.

O texto original do *Tratado do Não-Ser* não chegou até nós, mas sim duas paráfrases suas, uma na obra de Sexto Empírico e outra num pequeno tratado anexado à obra de Aristóteles, tratado este que sabemos hoje não ser da autoria do próprio Aristóteles. A paráfrase de Sexto aparece em sua obra *Adversus Mathematicus* (VII, 65 ss), a do Pseudo-Aristóteles no pequeno tratado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* (que chamaremos doravante de MXG). Esta última é considerada como a melhor paráfrase por ser mais completa e precisa que aquela de Sexto (DINUCCI, 2008, p. 5-6).

Por ter sido escrita sete séculos após o falecimento de Górgias, a paráfrase de Sexto apresenta algumas inconsistências que colocam a paráfrase do MXG como superior a primeira. Nas citadas paráfrases, Górgias tece críticas à noção parmenídica e melissina de ser, e busca defender a nulidade da ontologia. Em apertada síntese, Parmênides de Eléia, em seu conhecido poema, investiga os caminhos do ser e do não-ser. O ser é, e, no caso, não pode não ser. Então, “aquilo que é” é imutável e imóvel. Somente o ser é a substância permanente, e tal pensamento diferencia-se dos demais pré-socráticos, haja vista a identificação da essência (arché) com o ser. Aquilo que não tem ser não é nada, não existe (BORNHEIM, 1998, p. 53-59). Melisso de Samos teria sido um empenhado defensor do pensamento de Parmênides, com algumas particularidades. Para ele, “o um e todo é Deus; o um é eterno e ilimitado” (*Ibidem*, p. 66).

Para alguns comentadores de Górgias, o *Tratado do Não-Ser* além de ser uma crítica direcionada ao pensamento de Parmênides e Melisso (o ser como uno), também atinge diretamente qualquer ontologia positiva, bem como a concepção dos físicos que defendem o ser como múltiplo. Conforme observa Geovanni Reale,

A demonstração das três proposições (levada a efeito por uma série de dilemas cerradíssimos e em função de categorias e de uma técnica argumentativa extraída especialmente dos eleatas), longe de ser um jogo de habilidade retórica, como alguém acreditou, tem o preciso objetivo de excluir radicalmente a possibilidade de existência ou de alcançar ou, pelo menos, exprimir uma verdade objetiva. O próprio Sexto Empírico, que nos reportou uma das duas paráfrases que nos chegaram da obra, assim concluiu:

Diante de tais questões insolúveis, levantadas por Górgias, *desaparece, pelo que lhe concerne, o critério da verdade: porque do inexistente, do incognoscível, do inexprimível não há possibilidade de juízo.*

Por isso, se para Protágoras existia uma verdade relativa (no sentido de que tudo é verdadeiro, se assim o é para o homem), para Górgias

*não existe absolutamente verdade e tudo é falso.* (2013, p. 44-45, grifo do autor).

Górgias em sua primeira tese, questiona a própria noção de ser, rebatendo ainda qualquer ideia de imutabilidade deste objeto. Na sua segunda tese, entende pela impossibilidade do homem possuir uma aptidão intelectual de apreender o hipotético ser das coisas. Já na terceira tese, acredita que a linguagem seria o último elemento com o qual seria possível a compressão única sobre todas as coisas, uma vez afastadas as hipóteses da noção de ser e cognição.

As três teses idealizadas por Górgias se opõem exatamente ao que defendia Parmênides, sendo Górgias além de “crítico de Parmênides”, um “crítico do elatismo”, segundo palavras de Barbara Cassin. Para a mencionada pesquisadora,

Os sofistas – Górgias então bastante próximo de Protágoras – são um momento necessário da história da filosofia: eles refutam a abstração vazia do ser eleático pela consideração das coisas efetivas, da realidade do mundo sensível e vivo, pluralidade, movimento, subjetividade. [...] (CASSIN, 2005, p. 14).

Ainda para a aludida autora,

Todo o trabalho de Górgias consiste em tornar manifesto que o poema ontológico já é em si um discurso sofisticado, e mesmo – toda a *philosophia perennis* está aí para testemunhar isso – o mais eficaz de todos os discursos sofisticados possíveis. Em outros termos, a sofística é uma outra espécie de poesia, poesia de gramáticos talvez, que se esforça em desvelar os mecanismos da graça eficaz da linguagem. (*Ibidem*, p. 18).

Assim sendo, à primeira vista, parece que a ontologia é originária de uma “confusão no uso da linguagem”, e a tese de Górgias é apagar toda a ontologia e não a construção de uma nova modalidade, como pretendeu Hegel (DINUCCI, 2013, p. 54).

A crítica à ontologia apresentada por Górgias foi um dos pontos investigados nesse breve escrito, a partir do pensamento que afaste uma realidade metafísica e a defesa de um ser uno, eterno, não-gerado e imutável.

Hoje a ontologia conserva algum sucesso, mas o pior que ainda faz é se passar pela disciplina eminentemente filosófica, o que coincide com a ruína da filosofia. A ontologia deve ser atacada, primeiro, porque é um erro, como bastou para Górgias, depois porque é um erro bem sucedido e, por isso, nefasto. Se depender dela e onde ela tiver influência, a ciência e a sabedoria serão impedidas. Por isso, talvez hoje haja mais razão para ouvir Górgias do que em seu próprio tempo. (DINUCCI; CABECEIRAS, 2013, p. 52).

A linguagem tem grande importância para a filosofia e o discurso pode ser uma “arma” poderosa em favor do homem, tanto para sua própria glória como para a

destruição de seus oponentes, incitando assim sentimentos bons e ruins, a exemplo da empatia e do medo, do amor e do ódio, da serenidade e da perturbação etc.

Destarte, a propagação da palavra, ainda que inserida em um contexto cultural e semântico, não carrega em si a representação fiel do objeto a que se refere, sendo, portanto, suscetível a deturpações do emissor e do receptor no que tange ao entendimento.

### Referências

BARBOSA, M; CASTRO, I. O. *Górgias: Testemunhos e Fragmentos*. Lisboa: Colibri, 1993.

CASSIN, B. *O efeito sofisticado*. Trad. de Ana Lúcia de Oliveira, Maria Cristina Franco Ferraz e Paulo Pinheiro. Coleção TRANS. Editora 34. 2005.

DINUCCI, A. *Análise das Três Teses do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos*. O que nos faz pensar, nº 24, p. 05-22, outubro de 2008.

\_\_\_\_\_. *A Paráfrase do MXG do Tratado do Não-Ser de Górgias de Leontinos*. IN: *Trans/Form/Ação*, v. 31, p. 197-203, 2008.

DINUCCI, A; CABECEIRAS, A. *Górgias e a destruição da ontologia*. *Conhecimento e Linguagem*, org. Sergio Hugo Menna. Porto Alegre: Redes Editora, p. 49-56, 2013.

REALE, G. *História da filosofia grega e romana: Sofistas, Sócrates e socráticos menores*. Trad. de Marcelo Perine. Vol. II. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

Submissão: 02. 11. 2017 / Aceite: 04. 03. 2018.

## **Quem me tornei em meio à Filosofia?<sup>1</sup>**

### **Who did I become in the midst of Philosophy?**

JOSÉ ATÍLIO PIRES DA SILVEIRA<sup>2</sup>

Boa noite!

Agradeço a todos os presentes pela atenção e interesse em ouvir o que temos a dizer sobre os efeitos da Filosofia nas nossas vidas.

Gostaria de agradecer, também, aos organizadores dessa atividade pela oportunidade que nos dá para tratarmos sobre um tema tão íntimo e pessoal quanto o proposto para este momento. A produção de uma reflexão como essa nos obriga a lançar um olhar para o passado em busca das influências sobre o agora que nos lança e arremete para o amanhã possível.

Embora esta reflexão tenha como ponto de partida uma singularidade, isso não retira a possibilidade de lhe darmos um tratamento filosófico. Podemos problematizar a respeito da modulação com que a temática nos foi proposta, podemos afirmar que a escolha da formulação da pergunta se posiciona filosoficamente ao sugerir que somos livres e indeterminados o suficiente para nos tornarmos aquilo que resultamos ser. Podemos nos perguntar, também, se nos tornamos ou somos tornados?

A pergunta “Quem me tornei?” pode ser substituída pela que pergunta por “Quem me tornou?” ou, pela pergunta pelo “O que me tornou?” assim como sou.

Tenho preferência pela terceira formulação. Enquanto a primeira sugere que o tornar-se é algo que se deve, em última instância, àquilo que se torna; a segunda sugere o oposto, o tornar-se é algo que se deve a um agente externo. A terceira formulação nos permite compreender que somos tão determinados por nós mesmos quanto por fatores que nos são alheios.

Temos razões para acreditar que ambas as situações se desenvolvem concomitantemente. Ora somos pilotos que traçam rotas existenciais empregando como bússola nossa vontade e curiosidade, ora somos naus que singram os mares empurrados pelo fluxo das correntes que se impõem sobre nossos sonhos e desejos.

Um das perguntas filosóficas mais difíceis de tratar é a que nos impele a saber “Quem somos?”. Uma das razões da dificuldade em respondê-la está no fato de que ela faz com que nos tornemos objetos de nossa própria investigação e, nessa condição, não temos como cumprir uma exigência epistêmica que garantiria rigor e

---

<sup>1</sup> Palestra ministrada na Aula Inaugural do Curso de Filosofia em março de 2018.

<sup>2</sup> Doutor em Filosofia pela UFPB/UFRRN/UFPE, Mestre em Filosofia pela UFPB e Licenciado em Filosofia pela UFSM. Professor do Colegiado de Filosofia da UNIOESTE. E-mail: piresdasilveira@yahoo.com

razoável precisão, qual seja, não sermos capazes de distinguir entre objeto e sujeito de investigação.

Definir o que somos é um objetivo que a Filosofia busca desde o seu princípio. Mas a busca em nos definirmos como tais não é uma tarefa que somente a Filosofia se propôs a fazer. Praticamente todas as esferas envolvidas pelo existir do homem procuram responder, a seu modo, a pergunta pelo que somos. Essa seria uma das razões que faz com que a tarefa de nos definirmos envolva um elevado grau de dificuldade na sua realização, já que ele está envolvido num paradoxo.

Ao mesmo tempo em que proliferam tentativas para definir o que somos, também aumentam, na exata proporção, as dificuldades em levarmos a bom termo tal propósito. Por ser um objeto que desperta o interesse de investigação em muitas áreas de interesse, poderíamos pensar que essa realidade representaria a obtenção de melhores condições para se alcançar a definição do *homem*, que haveria menos dificuldades dada a grande soma de esforços. No entanto, o que se percebe é um terreno onde existem muitas concepções e poucos acordos.

Ernst Cassirer, na obra *An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture* (1944), afirma que o autoconhecimento constitui a principal tarefa da Filosofia. A condição que deve ser cumprida com vistas ao conhecimento do mundo seria o conhecimento aprofundado do *ente* que se dispõe a tal objetivo. Uma prova da preponderância do autoconhecimento sobre todos os demais objetivos da filosofia seria o ceticismo que, na opinião de Cassirer, não passaria de uma estratégia empregada com o fim de direcionar toda a investigação para o próprio homem.

Parece ser geralmente admitido que o autoconhecimento é o principal objetivo da investigação filosófica. Em todos os conflitos entre as diferentes escolas filosóficas esse objetivo permaneceu invariável e permanente: provou ser o ponto arquimédico, o centro fixo e imóvel, de todo o pensamento. Nem os mais céticos pensadores negaram a possibilidade e necessidade do autoconhecimento. Eles destruíram todos os princípios gerais concernentes à natureza das coisas, no entanto, tal destruição significa somente a abertura de um novo e mais seguro modo de investigação. Na história da filosofia, o ceticismo é frequentemente considerado como a contrapartida de um *humanismo* bem estabelecido. Com a negação e destruição da certeza objetiva do mundo externo, o cético espera que todos os pensamentos do **homem** se voltem para o seu próprio ser. O autoconhecimento – dizem eles – é o primeiro pré-requisito da autorrealização (CASSIRER, 1944, p. 15, tradução e negrito nossos).

Se é possível estabelecer um acordo mínimo em torno da tese de que a busca pelo autoconhecimento pode ser considerada o principal objetivo da filosofia, o mesmo não ocorre quanto ao modo como devemos proceder na realização da mesma. Ao longo da história da filosofia essa busca foi orientada de muitas e

diversas maneiras. Suas variâncias vão desde a necessidade de conhecimento do mundo externo para daí se depreender a posição do homem numa hierarquia cósmica, até a desconsideração total desta por meio de uma concentração absoluta em nós mesmos, como nos mostrou Ernst Cassirer quando se referiu ao ceticismo.

Max Scheler (1874-1928), em *A situação do homem no cosmos* (2008), afirma que a cultura europeia produziu três ideias incompatíveis de *homem*, ideias essas que tiveram origens e compreensões distintas deste, o que serve como evidencia a favor da afirmação de que o propósito de definir o *homem* não é uma tarefa fácil.

Se a um europeu culto se perguntar que entende ele pela palavra 'homem', quase sempre começam, na sua cabeça, a defrontar-se três âmbitos de ideias de todo inconciliáveis. Primeiro, o universo intelectual da tradição judia cristã de Adão e Eva, da criação, do paraíso e da queda. Em segundo lugar, o círculo de ideias da Grécia antiga em que, pela primeira vez no mundo, a autoconsciência do homem se elevou a um conceito da sua situação particular, mediante a tese de que o homem é homem pela posse da "razão", *logos, phronesis, ratio, mens, etc.* – *Logos* significa aqui tanto o discurso como a aptidão para apreender a 'quididade' de todas as coisas. Estreitamente unida a esta ideia está a doutrina segundo a qual existe também, subjacente ao todo integral, uma "razão" sobre-humana, da qual o homem, e só ele entre todos os seres, participa. O terceiro círculo intelectual, também ele já há muito transformado em tradição, é o da ciência moderna da natureza e da psicologia genética: o homem seria o resultado final, muito tardio, da evolução do planeta Terra – um ser que se distingue das formas animais que o precederam só pelo grau de complicação das combinações de energias e de capacidades que, em si, se encontram já na natureza infra-humana. Estes três círculos de ideias não têm entre si unidade alguma. Possuímos assim uma antropologia científico-natural, uma antropologia filosófica e uma antropologia teológica, que mutuamente se ignoram – *do homem, porém, não possuímos nenhuma ideia unitária* (SCHELER, 2008, p. 15).

152

Segundo ele, o que distinguiria o *homem* dos demais seres vivos não diria respeito ao estágio de evolução biológica desse em relação aos demais seres vivos, mas pelo fato do *homem* ser portador de uma espiritualidade, um ímpeto original que se apresenta como abertura para a compreensão do mundo.

Para Scheler, a tarefa de definir o *homem* se apresenta mais como um desafio à própria capacidade humana de obter conhecimento sobre si mesmo e o mundo, do que como um projeto de investigação com um objetivo possível de ser alcançado. Por ser uma área de interesse de vários campos de conhecimento, o que esperaríamos seria um cenário altamente favorável para o seu desenvolvimento, porém não é isso o que vemos, pelo contrário, "[...] por valiosa que possa ser a multiplicidade sempre crescente das ciências especiais que tratam do homem, ela, em vez de elucidar, oculta a sua essência" (SCHELER, 2008, p. 15).



Pode parecer que eu esteja pretendendo o mesmo, que o que falei até aqui foi mais um esforço de escapar da resposta à pergunta pelo que sou ou me tornei. Meu objetivo, ao contrário, é mostrar que o que o sujeito que sou, se tornou e foi tornado, sofre uma profunda influência da Filosofia. Não consigo mais ver o mundo e a mim mesmo sem problematizar, sem apreender a mim e ao mundo como algo que espera por uma resposta mais satisfatória a respeito daquilo que sou e somos.

### **Referências**

CASSIRER, Ernst. *An essay on man. An introduction to a philosophy of human culture*. New York: Double Anchor Books, 1944.

SCHELER, Max. *A situação do homem no cosmos*. Trad. Artur Morão. Lisboa, Martins Fontes: 2008.

Submissão: 04. 04. 2018 / Aceite: 30. 04. 2018.

## Wittgenstein e a questão em torno do tratamento da linguagem

## Wittgenstein and the question about the treatment of language

FILÍCIO MULINARI<sup>1</sup>

O pensamento de Wittgenstein exerceu uma influência decisiva na filosofia da linguagem do século XX. Enquanto o *Tractatus Logico-Philosophicus* foi de peculiar importância para o chamado positivismo lógico, a obra *Investigações Filosóficas*, publicada postumamente em 1953, foi fundamental para boa parte da filosofia analítica posterior.

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein oferece uma abordagem conceitual dos principais objetos daquilo que se convencionou chamar de “pensamento tardio de Wittgenstein”. Dentre esses temas, podemos destacar a análise da função do uso para o significado, a noção de jogos de linguagem sua relação com as “formas de vida”, o conceito de regras, a análise da linguagem da experiência interna, dentre outros. A abordagem dada a tais temas na obra pelo filósofo traz à luz uma crítica às teorias tradicionais da linguagem da época, que centravam suas teses no processo de designação ostensiva entre palavras e objetos. Tais teorias encontram-se presentes nos adeptos do atomismo lógico e, também, no próprio *Tractatus Logico-Philosophicus* de Wittgenstein, sob a base da teoria pictórica do significado. Nas *Investigações Filosóficas*, tais modelos teóricos aparecem logo no início da obra, após uma citação de *Agostinho*, que é usada para esclarecer essa suposta “imagem da essência da linguagem humana”.

De acordo com a imagem agostiniana de linguagem, as variedades de classes dos fenômenos linguísticos seriam reduzidas forçosamente a um modelo rígido e invariante, sustentado por uma relação biunívoca entre linguagem e mundo. Em tal modelo, o processo de significação é semelhante a “afixar etiquetas em uma coisa” (WITTGENSTEIN, 2009, §15). Como dito anteriormente, Wittgenstein faz uma crítica a tal teoria em suas *Investigações Filosóficas*, afirmando que o processo de significação não deve ser tomado como essencialmente ostensivo, mas como realizado em variados contextos, nos quais ocorrem operações simbólicas conectadas às atividades extra-linguísticas e a modos de comportamentos de uma comunidade: não haveria apenas uma linguagem – essencialmente referenciada-, mas distintos “jogos de linguagem” conectados às variadas formas de vidas existentes.

A noção de “jogos de linguagem” constitui o instrumento metodológico pelo qual Wittgenstein reivindica a multiplicidade de categorias linguísticas existentes na gramática. Esse ideal vai de encontro com as teses anteriores do filósofo, expostas

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). E-mail: filicio@gmail.com.

no *Tractatus*, que salientavam uma relação essencialmente isomórfica do processo de significação, fundamentado principalmente na designação ostensiva das palavras. A unidade da linguagem cede lugar, agora, a distintos modos de representação dos termos.

Ressalta-se que os jogos de linguagem introduzidos por Wittgenstein na obra não têm como objetivo ou pretensão realizar uma futura “regulamentação da linguagem”, mas sim a pretensão de servir de modelo teórico alternativo para a análise do significado dos termos linguísticos que, por meio de “semelhanças e dessemelhanças” (WITTGENSTEIN, 2009, §67), cumprem a finalidade de romper com a pretensão de codificar a linguagem segundo um modelo rígido e unilateral derivado de um cálculo lógico. Assim sendo, o significado de uma expressão seria sua função dada no uso dentro de uma determinada forma de vida, de um contexto de instituições, de padrões comportamentais variáveis. Noutros termos, Wittgenstein converte a noção tradicional do significado da expressão linguística ao seu uso: a linguagem não se apresenta mais de forma isomórfica ou rígida, mas como um todo integrado onde estão presentes variados tipos de expressões gramaticais.

A mudança de paradigma referente à relação entre significado o uso é um dos núcleos centrais da argumentação de Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas* contra a visão reducionista da linguagem proposta pela teoria pictórica do significado. Refutando uma das ideias centrais do *Tractatus*, que afirma que “a possibilidade da proposição se funda sobre o princípio da substituição dos objetos por sinais” (WITTGENSTEIN, 2008, 4.0312), Wittgenstein fornecia agora uma alternativa a tal modelo dogmático, defendendo a existência de asserções de modelos simples, instrumentos requeridos para o uso de uma palavra.

Como se observa, ao rejeitar o modelo de análise das principais correntes da filosofia da linguagem da época, que pautavam a linguagem e os modelos de significação de acordo com um cálculo lógico rigoroso firmado essencialmente em definições ostensivas, Wittgenstein oferece uma análise da linguagem como um conjunto complexo de “jogos de linguagem”. As palavras, agora, não são mais vistas como “etiquetas”, *i.e.*, como algo relacionado a objetos fixos, mas como “distintas ferramentas”: para cada necessidade, uma função (WITTGENSTEIN, 2009, §11). Nesse sentido, a análise da linguagem é dada agora não pelo viés lógico, mas pela comparação de distintos jogos de linguagem que, por meio de “semelhanças de família” (WITTGENSTEIN, 2009, §§ 66-7), *i.e.*, pelas proximidades práticas dadas pelo uso, permite ao indivíduo a obtenção de uma “visão panorâmica” do todo da linguagem.

Se os problemas filosóficos têm suas raízes na má compreensão da linguagem, como afirmou o filósofo vienense, é essa visão panorâmica, presente em distintos métodos (terapias), que permite suas soluções, ou, nas próprias palavras de

Wittgenstein, que permite “mostrar a mosca a saída do apanha-moscas” (WITTGENSTEIN, 2009, §309).

### **Referências**

WITGENSTEIN, L. *Philosophical investigations*. Revised 4th Edition. Wiley-Blackwell, 2009.  
\_\_\_\_\_. *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3. ed. São Paulo: EdUSP, 2008.

Submissão: 30. 10. 2017 / Aceite: 30. 11. 2017.

## **Brasil, Rancière e a separação entre o público e o privado**

### **Brazil, Rancière and the separation between the public and the private**

EVÂNIO MÁRLON GUERREZI<sup>1</sup>

#### **Olhando o Brasil pela ótica de Rancière: a questão**

A preocupação de Rancière ao escrever *O ódio à democracia* parece caber perfeitamente a algumas questões que movem o Brasil contemporâneo. Temas que desse lado do Atlântico pareciam estar esgotados têm ganhado novo fôlego e aparecem como centrais nas discussões políticas. São temas como: capitalismo e comunismo, Estado e liberalismo, partido contra partido e tantos outros que exponencialmente têm criado um dualismo no debate. Nossa suspeita é que por mais que certo maniqueísmo entre partidos ou concepções ideológicas tenham se instalado profundamente no imaginário brasileiro, talvez seja possível afirmar que ressoam algo em comum. Nossa hipótese é que é possível visualizar como pano de fundo dessas dualidades uma questão já muito trabalhada pela filosofia e pela sociologia, mas que ganha novos ares na obra de Rancière: a divisão entre o público e o privado. Essa separação se configura como um dos alicerces de sua concepção de democracia, como veremos. Mas, é preciso que já adiantemos ao leitor: Rancière se posiciona muito ferozmente ao lado do público, afirmando a democracia como uma conquista do público e não sua devoção ao privado de cada um.

Ao contrário da concepção democrática proposta por Rancière, nos assusta ver crescer no Brasil a defesa do privado, muitas vezes de maneira incontestada e até mesmo nebulosa, sem que se saiba muito bem a quem essa defesa serve. Acreditamos que essa exaltação do privado em oposição ao público tem sido a causa da ruína democrática brasileira. Exaltação essa que vem acontecendo de uma dupla maneira. Primeiramente, pelos grandes veículos de informação e de entretenimento que propagam a ideia de uma vida cada vez mais privada, seja pela não interferência da política na vida das pessoas, seja pela concepção de que a felicidade é algo pessoal, financeiramente adquirido e uma realização particular e não social. Por outro lado, temos a propagação crescente das ideias de valorização do privado pela própria população, o que nos parece muito mais assombroso. Mesmo em casos onde a defesa do público garantiria direitos mais igualitários e uma melhor distribuição do “bem-comum”, é possível visualizar uma defesa do privado, com benefícios para poucos em detrimento de muitos. Esse é notadamente o caso da disputa judicial que cerca o Teatro Oficina que servirá como referência para pensarmos essa

---

<sup>1</sup> Doutorando, Mestre e Graduado em Filosofia pela UNIOESTE. Ex-acadêmico bolsista do PET. E-mail: evanioguerrezi@hotmail.com.

problemática<sup>2</sup>. Por ora, nos parece necessário fazer uma aproximação com alguns conceitos de Rancière antes de adentrarmos ao caso.

### **Princípio de igualdade e política em Rancière.**

A concepção política e democrática de Rancière parte de um princípio básico que atravessa todo o seu pensamento: o princípio de igualdade. Tal princípio afirma que toda a humanidade é dotada de logos, de uma capacidade de fala que permite que os humanos se comuniquem e que se entendam. Ao fazer essa afirmação, o objetivo parece ser o de tecer uma crítica pontual aqueles que pretendem afirmar distinções fundamentais entre os seres humanos, como se houvesse os com mais e os com menos entendimento, ao mesmo tempo que transforma todos em protagonistas da vida. Afirmar o princípio de igualdade é conferir a todos a capacidade de falar sobre o mundo, de se comunicar e, sobretudo, de transformá-lo, de mudar o atual estado de coisas, de intervir efetivamente em sua organização. A igualdade não é algo que se busca, não é um objetivo ou um fim, mas que está dada, que precisa apenas ser verificada. Ela é uma espécie de “condição ontológica” do ser humano. É nesse sentido que, em *O mestre ignorante*, Rancière afirma que a igualdade é “atual e intempestiva, sempre dependendo da iniciativa de indivíduos e grupos que, contra o curso natural das coisas, assumem o risco de verificá-la, de inventar as formas, individuais ou coletivas, de sua verificação” (2005, p. 16).

158

Esse princípio de igualdade como algo dado e a ser verificado norteia também o pensamento político de Rancière. Fugindo do que normalmente a tradição filosófica concebe por política, reserva o termo “política” e “democracia” àquilo que coloca em questão a maneira em que a vida está organizada. É a ruptura com a ordem vigente das coisas e do poder. Por outro lado, à organização das coisas, ao modo como o mundo funciona em determinado momento, Rancière dá o nome de polícia. Temos, portanto, uma dupla conceitual indissociável para pensar sua “filosofia política”. Se, por um lado, o mundo se encontra organizado, com funções, estruturas jurídicas, lugares de fala, instituições, entre tantas outras ordens e posições de poder, ao qual se dá o nome de polícia; por outro, a política é essa capacidade de colocar em questão o poder, de desorganizar a ordem vigente, de desconstruir. É nesse sentido que “a política se opõe especificamente à polícia” (RANCIÈRE, 2006, p. 70).

Na esteira desses desvios em relação à filosofia política clássica, Rancière também se distingue por sua concepção de democracia. Ele não faz dela um regime político, mas, antes, um regime da própria política (cf. RANCIÈRE, 2006, p. 64). Só

---

<sup>2</sup> Para um breve informativo sobre a disputa judicial que envolve o grupo Silvio Santos e o Teatro Oficina, o leitor pode consultar o seguinte texto da Revista Fórum: <https://www.revistaforum.com.br/luta-do-teatro-oficina-pelo-direito-cidade/>. Além disso, há grande material disponível na internet sobre o tema.

há política quando há democracia, porque a própria democracia é definida como essa capacidade política de contestação e ruptura de uma ordem vigente. Democracia e política parecem, portanto, uma espécie de pleonasma no pensamento de Rancière. O próprio conteúdo da democracia é definido como “a ruptura da axiomática da dominação” (RANCIÈRE, 2006, p. 65). O que compreendemos contemporaneamente como democracia, portanto, está longe de ser aquilo que pensa Rancière. O que temos são, em verdade, oligarquias com mais ou menos participação democrática. Nesse sentido, ele é enfático: “todo Estado é uma oligarquia” (RANCIÈRE, 2014b, p. 92), e “os males de que sofrem nossas ‘democracias’ estão ligados em primeiro lugar ao apetite insaciável dos oligarcas” (RANCIÈRE, 2014b, p.94). A democracia, desse modo, se manifesta como a constante ruptura com as oligarquias, com a constante recuperação da vida em oposição a dominação de poucos sobre muitos.

Essa capacidade de contestação política só é possível mediante o princípio de igualdade. Rancière parece argumentar na direção de que o movimento político é sempre daqueles que não participam da atual distribuição do real, que são deixados à margem do poder e da ordem vigente, que são excluídos pelas elites oligárquicas, mas que ao mesmo tempo se reconhecem como iguais aqueles que possuem direitos e são privilegiados pelo atual estado de coisas. É desse litígio, de um povo que se reconhece como igual, mas que não é assim tratado pelo poder instituído, que nasce a política. Ao menos é isso que Rancière dá a entender em suas 10 teses de política, quando afirma que

O povo que é o sujeito da democracia, portanto o sujeito matriz da política, não é a coleção de membros de uma comunidade ou a classe trabalhadora da população. É a parte suplementar em relação a qualquer conta das partes de uma população, que permite identificar em relação ao todo da comunidade a conta dos incontados (RANCIÈRE, 2006, p. 69).

O sujeito político, portanto, parece se identificar com aqueles que estão na periferia do sistema policial vigente, que não são reconhecidos como iguais e que a eles não é concedida a capacidade de fala, de *logos*, de entendimento. Em suma, o povo, o agente da democracia, é constituído por aqueles que não têm títulos para governar.

### **O público e o privado em *O ódio à democracia***

Embora subentendidos no contexto da obra *O ódio à democracia*, o princípio de igualdade e os conceitos de política e política não possuem o mesmo peso e visibilidade do que em outras obras de Rancière. Nos parece, no entanto, que esses temas são ampliados na obra em questão, recebendo uma nova roupagem conceitual.

A questão do público e do privado, embora apareça de maneira mais clara rapidamente durante o capítulo “Democracia, República, Representação” nos permite um interessante olhar à concepção de democracia e conseqüentemente de política em Rancière. Ela é inserida no momento em que ele está afastando a democracia de uma definição puramente jurídico-política (cf. RANCIÈRE, 2014b, p. 71). Durante essa argumentação, a democracia é afirmada não como indiferente às formas jurídico-políticas, mas como algo que está ao mesmo tempo aquém e além delas, como se não pudesse corresponder a essas formas. A democracia está aquém porque para que os governos sejam considerados legítimos, precisam afirmar a igualdade entre as pessoas, uma igualdade que, portanto, legitima e bem-funda o governo e os governantes (cf. RANCIÈRE, 2014b, p. 72). Assim, o governante pode dizer “fui escolhido entre meus pares, tenho legitimidade para governar!”. Mas, ao mesmo tempo também está além porque o próprio jogo da máquina governamental promove uma lógica da desigualdade, na medida em que afirma títulos e competências para governar<sup>3</sup> (cf. RANCIÈRE, 2014b, p. 72). Basta vermos o quanto o financiamento de uma campanha e um influente sobrenome podem auxiliar em uma disputa eleitoral. Desse modo, parece haver sempre um descompasso, um não-lugar da democracia em relação as formas jurídicos-políticas de um Estado, um estranhamento que se passa entre a lógica da igualdade e a lógica dos títulos. Esse estranhamento, afirma Rancière, é um espaço de litígio público: “existe uma esfera pública que é uma esfera de encontro e conflito entre as duas lógicas opostas da polícia e a da política, do governo natural das competências sociais e do governo de qualquer um” (RANCIÈRE, 2014b, p. 72).

160

Em um primeiro momento, portanto, Rancière concede ao público o lugar da tensão entre a política e a polícia. Nos parece que essa afirmação também indica um desejo de que o público seja um espaço de atividade e visibilidade, como se um holofote fosse posto sobre o constante litígio entre política e polícia. Rancière nos adverte, contudo, que essa atividade e visibilidade em relação ao público é reduzida pelos governos. E aqui não há nenhum juízo moral. Antes, a questão é tratada como “espontânea”, como se naturalmente os governos tivessem uma tendência em reduzir o público, em transformar o público em uma coisa de sua competência, ao mesmo tempo em que relega ao povo apenas a vida privada. Em suas palavras “a prática espontânea de todo governo tende a estreitar essa esfera pública, a

---

<sup>3</sup> O tema dos “títulos de governo” é demoradamente trabalhado por Rancière e um dos pilares argumentativos de *O ódio a democracia*, sobretudo no segundo capítulo “A política ou o pastor perdido”. Rancière afirma que desde Platão é possível rastrear títulos considerados naturais e desejáveis para o bom governo. Títulos esses que até hoje as oligarquias lançam mão em sua empreitada de conquista de poder. Houve, no entanto, sempre um outro título, que também se manifesta desde a antiguidade: o acaso, que na Grécia se manifestava como o sorteio dos representantes do povo. O acaso é o título de quem não possui título nenhum. Essa é a razão do “escândalo democrático”, do ódio à democracia e da tristeza das oligarquias: há sempre um jogo de dados, um lance de sorte que não permite prever muito bem na democracia, tornando-a, em certa medida, incontrolável.



transformá-la em um assunto privado seu e, para isso, a repelir para a vida privada as intervenções e os lugares de intervenção dos atores não estatais” (RANCIÈRE, 2014b, p. 72). Ora, não tem sido também essa prática do atual governo brasileiro? As questões públicas estão cada vez mais sendo tratadas como casos de entendimento apenas governamental. O povo não tem participado do litígio e das tensões que a ele lhe dizem respeito. Ao contrário, tem sido convidado a manter-se em sua vida privada. O primeiro discurso de Michel Temer como presidente é emblemático nesse sentido. Nele, a população é convidada a não falar da crise, mas trabalhar. Não cabe, portanto, ao povo usar de seu *logos* e fala para pensar o momento brasileiro, mas esquecê-lo e recolher-se em sua vida cotidiana, privada.

Diferentemente dessa prática espontânea dos governos, Rancière dá um passo além em sua definição de democracia nesse momento de *O ódio à democracia*. Utilizando-se dessa problematização entre público e privado, afirma que “longe de ser a forma de vida dos indivíduos empenhados em sua felicidade privada, é o processo de luta contra essa privatização, o processo de ampliação dessa esfera” (RANCIÈRE, 2014b, p. 72). De uma só vez Rancière nos apresenta uma nova face da democracia, ligando-a a uma ideia de ampliação do espaço público, e também à uma nova afirmação do descompasso entre democracia e governo, na medida em que concebe a democracia como a ampliação da esfera pública e o governo como o seu estreitamento. Mas, novamente, vemos o cuidado em não emitir juízos valorativos em relação a governos ou formas de Estado. Rancière afirma que “ampliar a esfera pública não significa, como afirma o chamado discurso liberal, exigir a intervenção crescente do Estado na sociedade. Significa lutar contra a divisão do público e do privado que garante a dupla dominação da oligarquia no Estado e na sociedade” (RANCIÈRE, 2014b, p. 72). Dessa maneira, se distancia dos discursos que ligam a ideia de um espaço público com uma forte atuação do Estado, ao mesmo tempo que ataca os liberais que insistem nessa associação. Ao que parece afirmar, essa associação é mais difícil do que querem fazer crer os liberais que discursam contra o Estado e em favor de uma eliminação do público, como se os dois estivessem intimamente ligados. O atual momento do país tem nos mostrado justamente o inverso. Tem sido o governo, que por meio de mecanismos estatais tem reduzido, na contramão dos anseios populares, direitos historicamente adquiridos. As reformas que estiveram e estão em marcha no último ano dão sinais de como um governo amparado em práticas estatais pode muito bem trabalhar contra o público. Na esteira da argumentação de Rancière, o público parece estar muito mais próximo de lutas e conquistas realizadas pelo e para o povo do que concessões de um Estado-providência. Diríamos, então, que tanto mais forte será um direito ou uma conquista, quanto mais o povo for combativo em relação a sua manutenção. Não é um Estado que garante a manutenção dos direitos, mas a capacidade combativa que um povo oferece frente às ameaças que os governos e as oligarquias os impõem.

Mas o que significa a democracia como ampliação do público? A afirmação de Rancière é de que historicamente significou duas coisas: “conseguir que fosse reconhecida a qualidade de iguais e de sujeitos políticos àqueles que a lei do Estado repelia para a vida privada dos seres inferiores; conseguir que fosse reconhecido o caráter público de tipos de espaço e de relações que eram deixados à mercê da riqueza” (RANCIÈRE, 2014b, p. 73). Em suma, por mais que o público possa ser reconhecido em um sem número de lutas, fatos e situações, parece resguardar em todos os casos uma relação íntima com o princípio de igualdade. Princípio esse que em *O ódio à democracia* transborda as relações de fala e de entendimento, recaindo também nas lutas por direitos, ocupações de espaço, conquistas sociais, entre tantas outras reivindicações que colocam em questões os privilégios dos que tem “títulos naturais”. Ao ser indagado sobre o tema em entrevista concedida ao jornal *O Globo*, à época do lançamento da tradução brasileira de *O ódio a democracia*, Rancière apresenta uma abordagem bastante interessante à questão:

Frequentemente se considerou a separação entre o público e o privado como uma marca do bom governo, protetor dos indivíduos contra a empreitada estatal. Mas eu gostaria de lembrar que essa separação tinha originalmente outra função: excluir da política a maioria dos humanos, confinando-os à esfera privada. Foi o que aconteceu, por exemplo, com os trabalhadores, durante muito tempo considerados apenas no âmbito doméstico. Foi também o que aconteceu tradicionalmente com as mulheres, consideradas dependentes de seus pais ou maridos e restritas ao campo do casamento ou da família. Mas essas lutas não confirmam os “limites” da democracia. Elas confirmam, ao contrário, as capacidades de sua extensão. Essas formas polêmicas de extensão da democracia transbordam ao que se reduz, frequentemente, nas lutas das minorias defensoras de suas identidades. Trata-se antes de sair da condição de “minorias” na qual está a grande maioria dos humanos, confinados numa condição subalterna (RANCIÈRE, 2014a).

162

A ideia de uma vida privada ao que afirma, portanto, Rancière, foi utilizada para remover as pessoas de sua condição de igualdade, para fazer com que os indivíduos se desvinculem daquilo que cabe: a participação ativa da vida pública, a contestação da disposição social. Serviu para colocá-los em lugares determinados. Ao mesmo tempo, a democracia é afirmada como essa contestação dos lugares definidos, dos papéis e das instâncias unicamente privatizadas da vida.

Vejamos agora como essa potencialidade democrática e a relação entre público privado acontece no Brasil.

### **O público e o privado no Brasil**

Há uma estreita sintonia entre a publicação da tradução brasileira de *Ódio à democracia* em 2014 e o momento histórico enfrentado pelo Brasil. É mais ou menos

nesse período que vemos ressurgir um discurso que tem ganhado apoiadores e que provavelmente cumprirá papel decisivo no pleito eleitoral de 2018. É um discurso que une, de uma só vez, um tom de violência explícita, de ameaça à laicidade do Estado por conta de um moralismo difuso e, principalmente, de esvaziamento da esfera pública e desmonte de garantias historicamente conquistadas. Esse “projeto político” parece materializar tudo aquilo que Rancière entende como o oposto à política e vem sendo conduzido pelos “homens de bem”, os bem-fundados que deverão ocupar o novo momento da história brasileira a fim de “reparar os estragos democráticos da última década”.

Interessa-nos nesse momento, sobretudo, a relação entre o público e o privado. O esvaziamento da esfera pública nesse discurso tem ganhado cada vez mais vozes. A glorificação do privado em terras brasileiras caminha de mãos dadas com o discurso meritocrático. O privado tem se mostrado cada vez mais como o direito daquele que fez por merecer. Quanto mais “merecimento”, mais direitos, mais privilégios. Ao mesmo tempo, trata-se de um discurso fundamentalmente financeiro. Tudo é avaliado e recompensado em termos de uma capacidade de “agir economicamente”. Os políticos não são mais políticos, passaram a ser gestores. As cidades se tornaram suas empresas e os espaços públicos se tornaram empreendimentos (péssimos empreendimentos, diga-se de passagem). Há todo um imaginário que vem transformando a política/polícia em um negócio privado que reestabelece uma lógica dos títulos. Títulos de merecimento! Os direitos voltam a ser privilégios das oligarquias. O país volta a ser entregue aos que possuem “títulos de governo”.

Vejamos agora um caso que parece tipificar esse projeto, sobretudo a recusa do público em função de uma glorificação da privatização da vida.

### **Um caso emblemático: a disputa judicial do Teatro Oficina**

Recentemente voltou a ganhar notoriedade um caso judicial de longa data: a disputa que envolve o Teatro Oficina e o apresentador e dono de emissora televisiva Silvio Santos<sup>4</sup>. A disputa trata sobre a construção em terrenos que ficam nas proximidades do Teatro Oficina e já se estende por 37 anos. Os terrenos pertencem a Silvio Santos, que pretende construir torres residenciais no local, mas que por conta de uma decisão do Condephaat, permaneciam com o projeto inviabilizado<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> A notoriedade se deve à divulgação de um vídeo inicialmente publicado pela TV Folha de uma reunião entre as partes envolvidas, com mediação do Prefeito João Doria e participação do Vereador Eduardo Suplicy. A edição da TV Folha pode ser conferida no seguinte endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=S-k4CcFgmJo>. A versão completa da entrevista pode ser encontrada dividida em partes no canal do Teatro Oficina. A primeira parte pode ser acessada no seguinte endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=yRlPmlgc6UY>.

<sup>5</sup> O Condephaat, o Conselho de Defesa do Patrimônio Histórico, Arqueológico, Artístico e Turístico, havia inicialmente proibido a construção das torres residenciais a fim de preservar o Teatro Oficina, tombado como patrimônio desde 1982. Recentemente, no entanto, a proibição foi revertida,

Como os terrenos ficam ao lado do Teatro Oficina a construção das torres prejudicaria a vista do teatro, que tem sua arquitetura considerada pelo Jornal *The Guardian* como a melhor do mundo<sup>6</sup>.

Durante a reunião a proposta apresentada pelo grupo do Teatro Oficina para a solução do impasse é a de construção de espaços públicos como parques e tendas para apresentações culturais, bem como o ressarcimento do valor investido por Silvio Santos pela prefeitura. A proposta é recusada tanto pelo grupo de Silvio Santos quanto pelo prefeito João Dória. No decorrer da entrevista fica claro que estamos diante de duas concepções de mundo. De um lado a equipe do Teatro Oficina com um discurso do público, da cultura, da ocupação dos espaços pelos moradores e visitantes da cidade, defendendo, como diz Zé Celso, fundador do Teatro Oficina, “o último vazio de São Paulo”. De outro, a equipe de Silvio Santos que contabiliza tudo em termos financeiros, em investimentos que foram feitos e estão ameaçados. “Esse dinheiro [o investido no terreno], embora eu seja um homem rico, não é para jogar fora nem para dar de auxílio a quem quer que seja”, afirma Silvio Santos. João Doria, o prefeito-gestor, na tentativa de mediar a questão, propõe que o grupo de Silvio Santos faça outros investimentos que não as torres residenciais, afirma que o “uso misto, residência, escritório e hotel é uma grande tendência do mercado imobiliário que viabiliza economicamente o projeto”.

A diferença de perspectivas sobre o espaço da cidade e o que cabe a cada morador se mostra ainda mais abismal quando Silvio Santos recorre à democracia como argumento para validar o seu direito sobre os terrenos: “Isso aqui é uma democracia ou o que é? Um regime totalitário?” pergunta, associando a democracia com a capacidade do Estado em honrar os contratos privados que outrora foram firmados. Para a equipe de Silvio Santos, a democracia não é a ampliação do público, como afirma Ranciére, ou como parece desejar Zé Celso e a equipe do Teatro Oficina, mas a garantia dos direitos individuais, do indivíduo privado.

Nos assusta ainda mais quando vemos a repercussão do caso e os comentários que encontramos tanto no canal da TV Folha como no do Teatro Oficina. Em sua grande maioria são ataques ao posicionamento da equipe de Zé Celso e uma glorificação do privado e à mediação feita por João Doria. Aos montes se lê comentários como “Estou com Silvio Santos, ora tanta gente desempregada em São Paulo. Essas torres comerciais criariam centenas de empregos. Um parque só daria maconheiros e traficantes! E o terreno é do Silvio ele faz o que quiser!”, ou então apologias às frases utilizadas por Silvio como “Eu tenho culpa de ser rico? Dei sorte se você não deu o problema é teu!”.

---

autorizando a construção das torres e gerando uma nova rodada de discussões entre as partes envolvidas.

<sup>6</sup><https://www.theguardian.com/artanddesign/2015/dec/11/the-10-best-theatres-architecture-epidaurus-radio-city-music-hall>.

A proposta da equipe do Teatro Oficina não é um caso de política ao estilo proposto por Rancière, onde se planeja uma nova partilha da realidade? Em que se coloca em questão a ordem vigente, em que se questiona o título financeiro em função de um espaço público para aqueles que habitam a cidade? Os comentários e a repercussão parecem nos mostrar que nesse caso a democracia como ampliação do público perdem espaço no Brasil. Muitos preferem a lógica policialesca, fazendo menções a direitos individuais e o direito à propriedade inscrito na Constituição. Preferem que o título seja respeitado. Desejam estritamente o institucional, o direito já dado e não o direito de redistribuir o direito.

A disputa entre o Teatro Oficina e o grupo Silvio Santos simboliza o Brasil contemporâneo: a crescente privatização da felicidade, dos espaços, do lazer, da cultura. Cada vez mais a afirmação dos que têm títulos e a marginalização ao privado dos que não são considerados como iguais. É um momento de real desespero. Talvez seja preciso mais desejo por política, democracia e pela afirmação do princípio de igualdade. Talvez seja preciso encarar mais a democracia como aquilo que “arranca continuamente dos governos oligárquicos o monopólio da vida pública e da riqueza a onipotência sobre a vida. [Como] a potência que, hoje mais do que nunca, deve lutar contra a confusão desses poderes em uma única e mesma lei da dominação (RANCIÈRE, 2014b, p. 121).

## Referências

AMORIM, T. “A luta do Teatro Oficina pelo direito à cidade”. In *Revista Fórum*. Disponível em: <https://www.revistaforum.com.br/luta-do-teatro-oficina-pelo-direito-cidade/>.

RANCIÈRE, J. *Deleuze e a Literatura*. Texto apresentado nos “Encontros Internacionais Gilles Deleuze”, no Colégio Internacional de Estudos Filosóficos Transdisciplinares, na UERJ, nos dias 10, 11 e 12 de junho de 1996. A tradução é de Ana Lúcia Oliveira.

\_\_\_\_\_. “O dissenso”. In NOVAES, Adauto (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras; Brasília: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Fundação Nacional de Arte, 1996.

\_\_\_\_\_. *O mestre ignorante*. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

\_\_\_\_\_. *Política, polícia, democracia*. Santiago: LOM Ediciones, 2006.

\_\_\_\_\_. “Em novo livro, filósofo Jacques Rancière analisa contradições do sistema representativo”. Entrevista concedida a Carla Rodrigues. In *O Globo*, 2014a. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/cultura/livros/em-novo-livro-filosofo-jacques-ranciere-analisa-contradicoes-do-sistema-representativo-13845708>.

\_\_\_\_\_. *O ódio à democracia*. São Paulo: Boitempo, 2014b.

Submissão: 01. 03. 2018 / Aceite: 25. 03. 2018.

## Las aventuras de la moneda viviente: del papel moneda al *bitcoin*

### As aventuras da moeda viva: do papel moeda ao *bitcoin*

GONZALO AGUIRRE<sup>1</sup>

#### I

Se asume que la moneda bítica (*bitcoin*) se diferencia de la moneda estatal en que la primera no tiene respaldo de un Banco Central. Eso implica desconocer la lógica ontológica de generación de valor. Ningún Banco Central crea una moneda cuya confianza no preexista a su creación. Así, ningún Banco Central crea la confianza que respalda a la moneda; lo único que hace es, como su nombre lo indica, centralizarla.

#### II

La lógica o tecno-lógica que subyace a la creación de confianza de la moneda bítica es la misma que la de la moneda estatal, o la de la moneda imperial romana o la de cualquier otra moneda: una cadena de bloques (*blockchain*) de transacciones, es decir el atestado de una serie de intercambios entre personas (entiéndase persona en el sentido no material del término). Esa serie, en la fricción social generada con sus idas y venidas, genera valor-confianza el cual, a su vez, es condensado en un símbolo de todos esos intercambios: la moneda. Las monedas no se crean, son más bien el síntoma de la creación de valor-confianza. Podemos enumerar sumariamente tres tipos de cadenas de bloques de confianza: el antiguo basado en el bloque de gastos sacrificiales, el cristiano basado en el bloque de deuda padre-hijo-espíritu santo (símbolo a su vez de una Nueva Alianza), y el bloque moderno basado en la transformación de la confianza cristiana en fe protestante<sup>2</sup>. Esta transformación luterana (de la cual se cumplieron 500 años en octubre de 2017),

---

<sup>1</sup> Licenciado en Ciencia Política (UBA) y Doctor en Filosofía (Universidad de Barcelona). Profesor Adjunto de “Teoría del Estado”, Facultad de Derecho (UBA).

<sup>2</sup> Gilles Deleuze rastrea el paso de los Estados pre-cristianos (imperiales y despóticos) a los Aparatos de Estado cristianos (tendencialmente nacionales) que habrán de dar lugar a los Estados Nación (de Derecho) modernos capitalistas, a través de la mutación del orden de confianza de tres ejes de generación de valor: la renta absoluta, los trabajos públicos y los impuestos. Estos tres puntos de apropiación monopolística dan lugar a una Tierra, un Trabajo y una Moneda reunidos en la figura del déspota en tanto propietario público de esa Tierra, ese Trabajo y esa Moneda. La nueva Moneda (apta para expresarse en papel) habrá de surgir de un lento proceso de privatización o disgregación de esa propiedad pública en micro propiedades públicas que llamamos propiedad privada, cuyo soporte es un individuo en tanto persona jurídica. Resulta clave para comprender este pasaje la concepción mercantilista del nuevo agenciamiento moderno de creación de valor. Al respecto pueden consultarse clases 5-7 de *Derrames II*; o también *Mil mesetas*, mesetas 12 y 13. También el cap. VI de *Las palabras y cosas* de Foucault. Allí puede leerse: “Si ha sido posible creer que el mercantilismo confundía la riqueza y la moneda, esto se debe sin duda a que la moneda tiene para él el poder de representar toda riqueza posible, ya que es el instrumento universal del análisis y de la representación de ella, porque recubre, sin residuos, el conjunto de su dominio.” (p. 173).

implicó una transferencia en el asiento contable de la deuda/culpa (*Schuld*) de los participantes del protocolo de confianza cristiano: en vez de estar del lado del Debe, la Deuda pasó a estar del lado del Haber. Según Lutero, el Amor de Dios ha de predominar por sobre su Ira. Aún cuando esto no pueda confirmarse hasta el Juicio Final, sí cabe *tener fe* en la Gracia divina, e ir tratando de ganarse esa Gracia (de todos modos ya casi-ganada) entregándose a la faena terrenal. Hete aquí el origen del Capitalismo y la “acumulación originaria” (de Capital) a partir de la nueva alianza o, al decir de Max Weber, de la ética protestante que podría resumirse en la divisa: hay que tener fe en la confianza cristiana.

A partir de aquí nace una nueva cadena de bloques moderna (Trabajo-Vida-Lenguaje)<sup>3</sup> que será condensada en y por los Estados-Nación. Si la moneda antigua era la del César y la moneda cristiana era la de Dios, la moneda moderna será la moneda de la Nación. La moneda es siempre intangible porque su valor lo es. La incorporación del papel al modo expresivo de esa intangibilidad fue síntoma de la aceleración creciente en los intercambios y transacciones cuya simbolización quedaba de otro modo crecientemente atrasada. Los Bancos Centrales responden al intento original de evitar ese atraso simbólico-cambiario procurando que se exprese en moneda tangible todo el valor intangible que se está produciendo en una determinada cadena de bloques entendida nacionalmente.

### III

La tendencia contemporánea que lleva a definir los Estados-Nación en términos territoriales y tangibles, y no en términos de bloques de confianza o contratos (en la terminología contractualista del siglo XVIII) de relaciones o transacciones intangibles, procede de la tendencia a desatender cualquier enfoque que pudiera abordar genealógica o afectivamente al fenómeno estatal. El *trauma de la territorialidad* que conlleva de base casi toda Teoría del Estado (un Estado siempre tiene un territorio y se define por él y sus límites) hace pensar que los *bitcoins* utilizan una tecnología novedosa por no ser territoriales, cuando más bien lo que hacen es mostrar que todo valor es intangible y que los modos de simbolizar su producción tienden siempre a decrecer en su capacidad. En ese sentido podría decirse que el papel resulta ahora tan lento como lo fuera la moneda metálica en su momento; y, análogamente, que el papel-moneda fue tan difícil de comprender en el

---

<sup>3</sup> Título del capítulo VIII de *Las palabras y las cosas*. En sus primeros párrafos puede leerse: “En una primera fase –que se extiende cronológicamente de 1775 a 1795 y cuya configuración puede dibujarse a través de las obras de Smith, Jussieu y Wilkins–, los conceptos de trabajo, de organismo y de sistema gramatical fueron introducidos –o reintroducidos con un status especial– en el análisis de las representaciones y en el espacio tabular en el cual se desplegaba ésta hasta ahora.” (op.cit., p. 245) “Toda riqueza es amonedable; así es como entra en circulación. De la misma manera, todo ser natural es caracterizable y podía entrar en una taxinomia; todo individuo era nombrable y podía entrar en un lenguaje articulado; toda representación era significable y podía entrar, para ser conocida, en un sistema de identidades y de diferencias.” (op. cit., p. 173)

siglo XVIII como lo es ahora el bit-moneda o *bitcoin*. La singularidad de esta última moneda radica en que su expresividad tampoco es tangible. Podría decirse que expresa intangiblemente (según patrones bítico-binarios de flujo eléctrico informacional), un valor que de por sí es también intangible. Que por ello resulte más fluida que la moneda nacional-estatal, aún cuando esta pueda traducirse a código bítico (o dinero electrónico), no habilita a sostener que no tiene ningún Banco Central que la respalde. El banco central de los *bitcoins* es la WebWorldWide constituida por los usuarios de ese Gran Protocolo de transacciones. Al interior de ella, el protocolo de cadena de bloques podrá ir generando diversos tipos de moneda a partir de los excedentes bíticos del Gran Flujo Electrónico.

#### IV

Diríase que en este escenario los aparatos de Estado parecen estar tratando de concentrar toda la fuerza expresiva de valor bítico en los *bitcoins*, a los cuales procuran reducir a la lógica estatal difundiendo por todos los medios posibles el aumento de su valor medido en moneda nacional o internacional (el aumento del valor de un *bitcoin* se mide en dólares, y no en la capacidad de codificar o simbolizar transacciones que tiene). Ahora bien, esta maniobra quizás no pueda evitar que el aparato de Estado se convierta al “Bitcoinismo”, como en su momento el Imperio Romano se convirtió el Cristianismo<sup>4</sup>. Y es que si la moneda del César deja de expresar valor, por más monedas que se recauden siempre serán insuficientes con respecto al poder valorativo de la moneda de Dios generada por una nueva alianza o cadena de bloques. Asimismo, si la lógica estatal de recaudación de tributos sigue sosteniéndose en una teoría del Estado que depende de nociones-fantasma como territorio o tangibilidad, su capacidad recaudatoria irá decreciendo cuánto más valor-en-falso recaude. Mientras se define si los *bits* se convierten al Estado o el Estado al *bit* (se trata siempre de atender a la fuente Web y a la reproducción de sus condiciones materiales de existencia), la lógica tributaria estatal puede al menos procurar desembarazarse de las ya obsoletas nociones (o prejuicios) de “territorio” y “cosa tangible” que resienten su funcionamiento. La lógica dividual, que ha indicado hace más de un cuarto de siglo Gilles Deleuze para las sociedades de control, no puede seguir expresándose según la lógica individual contractualista. Más bien impulsa cambios de agenciamiento cuya comprensión requiere, a su vez, un cambio en el régimen de atención epistémica que llevamos adelante. Pensadores como

---

<sup>4</sup> Se diría que el Imperio Romano intentó también reducir el nuevo valor cristiano a su lógica, “recaudándolo” como tributo tangible (carnal) en la arena gladiatoria del Circo, último gran centro recaudatorio romano. Pero la lógica de la nueva alianza resultó invencible: poniendo la otra mejilla la crueldad romana quedó transferida a la piedad cristiana. Habrá que atender a si la lógica bítica puede presentar un silogismo transferencial de este tipo, o si se reduce a un razonamiento más o menos herético de corte estatal. Para ello “los mineros” debieran dejar de “minar” la Web, y no parece que eso vaya a ocurrir: la inflación bítica concentrada propagandísticamente en los *bitcoins* hará que su eclosión programada tenga unos rindes de frustración tales que los hijos pródigos regresen finalmente a la casa estatal que gastará muchos dólares en darles la bienvenida.



Gilles Deleuze o Gilbert Simondon han trabajado ya desde mediados del siglo XX en esa dirección comprensiva. Es así que recién ahora comienza a atisbarse el sentido de aquella frase que en 1970 Michel Foucault escribiera al arranque de su recepción de los libros de Gilles Deleuze *Différence et répétition* y *Logique du sens* (ambos de 1969): “Durante mucho tiempo creo que esta obra girará por encima de nuestras cabezas, en resonancia enigmática con la de Klossowski [posible alusión a *La monnaie vivante* de 1970], otro signo mayor y excesivo. Pero tal vez un día el siglo será deleuzeano.”<sup>5</sup>

## Referências

DELEUZE, Gilles, *Derrames II*. Buenos Aires: Cactus, 2017.

DELEUZE, Gilles. GUATARRI, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pretextos, 1994.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y cosas. Una arqueología de las Ciencias Humanas*. México: Siglo XXI, 1993.

FOUCAULT, Michel. DELEUZE, Gilles. *Theatrum philosophicum, seguido de Repetición y diferencia*. Barcelona: Anagrama, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *La genealogía de la moral*. Buenos Aires: Alianza, 1998.

WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Istmo, 1998.

Submissão: 25. 05. 2018 / Aceite: 20. 06. 2018.

---

<sup>5</sup> Foucault, Michel, “Theatrum Philosophicum”.

## O que fazer?

## What to do?

JUNIOR CUNHA<sup>1</sup>

Deu-me uma vontade horripilante de escrever e, confesso que inicialmente, pensei em um texto fenomenal; pretendia escrever uma história de amor, agora nem mesmo lembro-me dela. Mas, a vontade de escrever persiste. Então aqui estou sem ideias, sem motivos, sem inspiração, apenas movido por uma vontade, um desejo incontrolável, insaciável, irrepreensível de escrever.

O que fazer nestas horas? Esta é a pergunta que impregnou meus alucinados pensamentos. Talvez, e caso consiga responde-la terei, sabe-se lá, um minuto de paz. Esta atordoante questão não me sai da mente – o que fazer nestas horas? – horas essas tão confusas, tão insatisfatórias. E que diabos! Pereço por não ter um estímulo qualquer, uma força abrupta que imprevisivelmente brote de minha imaginação, um cortejo alegre de meus fascinantes devaneios, e ao invés, só o que tenho é um desejo. Este que tem me ferido a carne em busca de ser saciado. Não o posso.

Como saciar esse desejo? Como sanar a vontade de escrever? Receio que só precise de um bom conhaque, ou ainda, uma boa garrafa de vodka. E se isso não adiantar, e se de fato eu tenha que escrever? Sobre o que escreverei? Que droga, lá vou eu novamente ser tomado pelo desespero. Algo horrendo toma conta de mim e eu saio digitando como louco, o resultado, este relato horrível feito com palavras sem sentidos, apenas para conter uma maluquice qualquer, de um idiota qualquer, que tinha um desejo qualquer.

São tantos os quaisquer, são tantas possibilidades, tantos infinitos, e eu em busca de apenas um contentamento; quero apenas me alegrar pela realização de um desejo. Mas, as perguntas não querem calar: o que fazer? O que escrever? Sobre o que escrever? São tamanhas as dúvidas, e tão imprecisas as certezas que me vejo perdido.

O desejo se vai. O contentamento não importa mais. Almejar a alegria já não faz mais sentido. Tudo o que me resta agora é frustração, fúria pelo meu ser insignificante, cólera diante da incapacidade que repousou sobre mim. Mesmo estando sozinho em meu quarto meu eu se dissipa em meio à multidão. Torno-me apenas mais um, sou novamente parte do comum que são todos. Por outro lado, sem agora me valer de nada, sei sobre o que escrever. Por mais que isso me doa, ou que meu ser relute contra essa decisão, contudo, não escreverei.

---

<sup>1</sup> Graduando do Curso de Licenciatura em Filosofia e bolsista do Projeto Teatro em Ação na Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: juniorlcunha@hotmail.com.

Insanidade de minha parte? Talvez. Falta de sensatez? Tolice? Contradição de princípios? Chame do quiser, não ligo. Não escreverei pelo único e simples fato de já ter feito o que deveria fazer. Buscar por algo e quando encontrar não dar à mínima, é apenas um efeito colateral de quem não tem a certeza pelo o que busca. Sei que escrevi bobagens ao procurar por algo sério para escrever. Porém, assumo que tais bobagens foram espontâneas, ao contrário do que seria caso escrevesse sobre aquilo que encontrei.

Submissão: 23. 01. 2018 / Aceite: 02. 02. 2018.



**RESENHA:** COSTA, Marta Nunes da. *Ensaaios no feminino*. São Paulo: Liber Ars, 2017, 94p [ISBN 978-85-9459-033-6].

### **Ensaaios no Feminino**

CAROLINE DE PAULA BUENO<sup>1</sup>;

KIMBERLY DINNEBIER BANDECA<sup>2</sup>;

RAFAELA ORTIZ DE SALLES<sup>3</sup>

Nesses *Ensaaios no feminino*, Marta Nunes da Costa, docente e pesquisadora da UFMS e UNIOESTE, reúne cinco artigos de sua autoria refletindo sobre um tema candente da atualidade: a ausência da mulher na Filosofia. Assim, a autora inicia tais reflexões abordando o tema do feminismo como humanismo, visto que, muitas vezes, os textos filosóficos “são usados como forma de legitimação de instituições racistas e/ou sexistas, e que essa legitimação se assenta numa visão de “natureza humana” específica, onde as mulheres e os não brancos são inferiores” (COSTA, 2017, p. 11-12).

O que Nunes Costa observa é que há uma naturalização das desigualdades, sendo que, desse modo, muitas vezes, não nos damos conta disso. Um exemplo disso está presente na pesquisa trazida no capítulo em que a autora faz um balanço das universidades federais brasileiras apontando o número de mulheres e de homens que lecionam nessas instituições.

Assim, percebemos que o maior número de mulheres filósofas está presente na Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP) com 32% de mulheres e 68% de

---

<sup>1</sup> Formanda do Curso de Psicologia da PUC-PR e graduanda do Curso de Licenciatura em Filosofia da UNIOESTE. Bolsista do PET/Filosofia. E-mail: carol\_bueno14@hotmail.com.

<sup>2</sup> Acadêmica do Curso de Licenciatura em Filosofia da UNIOESTE. Bolsista do PET/Filosofia, com pesquisa individual intitulada "A vida como obra de arte em Nietzsche". Interessa, sobretudo, os estudos vinculados aos termos "dor", "angústia" e "arte" em uma perspectiva que abranja a linha existencial do pensar filosófico enquanto formação vital. E-mail: kimberlybandeca@hotmail.com.

<sup>3</sup> Acadêmica do Curso de Licenciatura em Filosofia da UNIOESTE. Bolsista do PIBID de julho de 2016 a fevereiro de 2018. Membro do CAFIL. Atualmente é bolsista do PET/Filosofia. E-mail: rafasalles@hotmail.com.

homens. Já a pior colocação, por assim dizer, aparece na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) com nenhuma mulher no departamento de Filosofia. Em função disso, a autora aponta que “não é possível olhar para a história da filosofia e escolher ignorar a ausência das mulheres” (COSTA, p. 17).

Já na sequência do livro, Marta busca estabelecer uma relação direta entre patriarcado, violência e injustiça. Ela assim procede apontando que “a representação da sociedade brasileira marcada por uma lógica de violência contra a mulher assentada num modelo patriarcal” exige que tenhamos um compromisso verdadeiro com a democracia, o que, para tanto, é preciso que haja a superação de todas as lógicas de “dominação e opressão” (COSTA, p. 25). Com o desenrolar do capítulo, percebemos que a democracia ainda não se concretizou em nossa sociedade, e que nós temos o dever de continuar a lutar por ela, visto que, ao lutarmos por ela estamos lutando por nós mesmas (como mulheres).

O ensaio “*Critica a uma concepção materialista da história? Ou breve ensaio sobre a liberdade*”, foi dividido pela autora em três tópicos: *Primeiro olhar – O mundo do trabalho; Segundo olhar – O eu e o outro; Terceiro olhar – o nós*. No decorrer desse texto, a autora busca a resposta para o que é a humanidade, pensando as relações entre sujeito, dignidade, democracia, liberdade e humanidade, conceitos desenvolvidos por ela ao longo do escrito.

Para começar, Marta Nunes da Costa resgata a passagem de Engels que reitera o materialismo histórico de Marx, ao afirmar que “*a historia define-se e desenrola-se no movimento perpetuo dos seres humanos e da dialética criada entre os modos de produção e reprodução de vida*”. Para ela, porém, é necessário incluir diante disso uma perspectiva capaz de nos oferecer condições para pensarmos a nossa situação real visando, é claro, possibilidades de se produzir um futuro desejado. Para Nunes Costa, a produção e a reprodução não nos dizem nada a respeito do que é a humanidade, já que esta não é algo físico, mas sim o que nos torna humanos. A autora investiga ainda o que podemos então compreender por humanidade. Ela inicia, então, com a concepção comum de que ser humano é aquele que tem dignidade, e, que segundo Kant, dignidade é aquilo que não tem preço.

Desde a obra de Marx e Engels, concebemos um ideal de sociedade imaginário, democrático, igualitário e livre; porém estes conceitos permanecem obscuros e distorcidos na realidade, pois o sistema que vivenciamos hoje, capitalista por definição, afirma constantemente práticas de desigualdade, de dominação e, principalmente, de restrição da liberdade. Dentro dele, nos tornamos escravos, quer dizer, somos mercadorias já que trocamos nossas horas de vida por salários em prol de uma necessidade ilusória, perversamente implantada.

A partir disso, a professora Nunes Costa traça uma análise sobre seu *Primeiro olhar – O mundo do trabalho*. Analisando como o sistema capitalista é um mundo de

mercadorias, onde tudo e todos possuem um valor, a autora coloca, em contradição, dois pensadores: Kant e Rousseau. O conceito kantiano de dignidade está estritamente ligado ao conceito de liberdade. A liberdade é sempre uma ação, capaz, portanto, de pensar o impensável. Nesse sentido, a autora toma a liberdade como um ato de resistência ao mundo posto para nós. Também para Rousseau, a liberdade não se limita e não se deixa limitar. Se nos mantermos fieis às ideias de Kant e Rousseau, estamos à frente de um grande paradigma, pois já que a liberdade é irreduzível tornando-se o pressuposto da dignidade, dignidade essa que não possui valor e não pode ser trocada, toda a teoria é aniquilada pelo modo de produção capitalista. Isso porque nossas relações sociais são mediadas pelas coisas ao ponto inclusive de tratarmos os outros como coisas e, vice-versa. Ora, tal resultado implica justamente o oposto do que Kant propõe no seu projeto moral, qual seja, o princípio irrevogável de que devemos tratar tudo e todos como fins em si mesmos e não como meios.

Para Marta Nunes, o capitalismo nos coloca um ideal falso de liberdade, conforme Rousseau já demonstrou uma vez que somos livres para consumir mercadorias supérfluas ao vender nossa própria liberdade. Dentro deste sistema, até mesmo nossa capacidade de imaginar novas alternativas é restrita. Por isso, para a autora, a liberdade deve ser criadora e prática. É a partir da liberdade que devemos repensar o conceito de trabalho a fim de que este não nos escravize, mas nos emancipe. O trabalho se torna não mais como essência da nossa sobrevivência, mas como a prática mesma de nossa própria liberdade, uma vez que ele se enuncia como a expressão máxima da autonomia, isto é, a prática da liberdade.

Como, portanto, a prática da liberdade se relaciona com o 'Outro'? É o que a autora busca esclarecer no *Segundo olhar – O eu e o outro*. Marta coloca a liberdade como uma relação vivenciada a dois, ou seja, a liberdade jamais é solitária, já que é desde essa relação que nasce o conceito do 'eu' e do 'outro'; relação essa de reciprocidade e igualdade. Pois bem: a humanidade nasce justamente dessa relação de iguais. Os iguais se reconhecem como iguais por uma vontade de ser aquilo que desejam ser e não por aquilo que são. A dignidade nasce desta própria vontade, liberdade de ser mais do que aquilo que é posto para nós. Para a concretização de tais vontades, é preciso, no entanto, algumas condições que permitam isso. Aos olhos de Nunes Costa, esta condição seria a própria democracia, uma vez que esta, como modo de vida, é o que garantiria a liberdade e a igualdade.

A democracia é o espaço do possível. Isso significa que aqui tudo pode vislumbrar um horizonte de possibilidades sempre aberto e jamais restrito. Aqui, ainda, os 'outros' e os 'eus' tornam-se iguais por uma relação de reciprocidade. O 'outro' na democracia também é livre e pode viver para além da sua sobrevivência. Sob esse prisma, a democracia, tal como a humanidade, não é algo físico, mas sim a expressão das próprias relações democráticas. Quando, porém, não há esse

reconhecimento de reciprocidade e igualdade, nasce o problema de oposição dos ‘eus’ aos ‘outros’. Julga-se, a partir daí, uma existência diferente em que os ‘eus’ permanecem fechados em si aniquilando a possibilidade de liberdade e não mantendo uma relação dialética com os ‘outros’. Ora, esta é uma das maiores ameaças à democracia: o que deveria ser um processo igualitário, de reconhecimento de iguais é tomado pelo desejo de aniquilamento dos ‘outros’, revelando uma natureza humana má e solitária. Isto posto, como, afinal, podemos diante disso nos tornar humanos? É o que a autora busca esclarecer no próximo tópico *Terceiro olhar – o nós*.

Chegado a esse ponto, Marta identifica que a liberdade nasce na individualidade, mas é vivenciada em um coletivo. Por outra parte, para termos condições de que a liberdade realmente aconteça, precisamos transformar o ‘eu’ em ‘nós’. Ocorre que, nos últimos anos, presenciamos movimentos que lutam pela igualdade e reciprocidade, embora quase sempre com uma luta fragmentada na qual todos buscam o mesmo ideal, que é ser reconhecido como iguais e livres. De todo modo, mesmo assim, a luta se mantém dividida.

Nunes da Costa cita um exemplo concreto disso: o movimento feminista que busca pela igualdade de homens e mulheres. Trata-se, enfim, de uma igualdade suprimida pela relação de dominação do homem sobre a mulher. A autora faz então uma contextualização sobre as três ondas feministas que aconteceram no decorrer da história. Primeiramente, traçando o aparecimento das mulheres no mercado de trabalho no século XIX. Esse evento é marcado por dois pontos interessantes: a mulher como trabalhadora das fábricas, mas ainda dona de casa, desempenhando, dessa maneira, dois papéis. Desse contexto, em seguida, resulta a desigualdade salarial entre homens e mulheres. Já no começo do século XX, Nunes Costa ainda ressalta a luta feminista pelo direito ao voto e ao espaço feminino na política. Em 1960 e 1970, inicia-se a segunda onda feminista, agora pela luta dos direitos civis. A autora traz à tona Simone de Beauvoir como referencial de coragem e determinação ao publicar seu livro *O Segundo Sexo*. Já, a terceira onda inicia-se em 1990 e segue até hoje, onde, para a professora Marta Costa, o movimento feminista suspendeu a crítica ao sistema capitalista, que era uma das essenciais da primeira onda, por não compreender que a relação entre dominação do patriarcado e do capitalismo coexiste, acabando, dessa forma, por tornar a luta superficial.

Por isso, nota Nunes Costa, é necessário também recuperar as origens da luta feminista, sobretudo como um confronto ao patriarcado, mas também ao sistema capitalista. A autora ressalta a importância dos homens na luta feminista, pois, a liberdade só se conquista em um espaço entre iguais. É que, na lógica do patriarcado, o homem é tão escravo quanto a mulher. Nessa perspectiva, a igualdade assegura a possibilidade de liberdade, constituindo um mundo de ‘nós’ e não de ‘eus’. Só assim teremos a possibilidade de nos tornar “humanos”.

No ensaio intitulado “A revolução somos nós, mulheres”, Marta nos oferece um panorama interessante sobre a possibilidade do futuro – de todos nós – pautado na força do agente feminino. Isso só se torna possível na medida em que também se faz necessária a reconceitualização do conceito de liberdade. A partir da leitura sobre revolução em Arendt, a autora resgata as ideias de “liberdade” e de “novo início” a fim de embasar sua tese de revolução no feminino. Arendt afeiçoa-se à concepção de liberdade afirmativa, que é criadora e está indissolúvelmente ligada à atividade política. Isso implica uma participação na esfera pública. Dessa maneira, a liberdade não é apenas um ideal longínquo, mas sim uma prática efetiva. A revolução, por sua vez, é a mudança drástica que possibilita o espaço para a esfera da liberdade. Fato é que a ideia de revolução é moderna: no início da modernidade, ela significava exatamente o oposto do que hoje significa para nós. Antes era concebida como uma espécie de movimento de retorno a uma ordem predeterminada, de modo que essa designação soava contraditória à ideia de liberdade hoje implicando uma ruptura geral para com a ordem antiga.

É nesse contexto mais amplo que a relação entre revolução e mulheres é pesquisa significativa para Marta haja vista de estarmos aptos a entender o potencial revolucionário da mulher hoje. Para tanto, ela se reporta à Revolução Russa de 1917 como uma mudança de paradigma crucial para a ótica da mulher em sua definição ontológica e política – na qual promessas de uma nova ordem giram em torno da possibilidade de auto definição da mulher sem, no entanto, que outro sujeito seja seu proprietário. A mulher passou a ser detentora de sua própria vida.

Parece, todavia, que a promessa ficou ofuscada. Não foram criadas condições reais para que a mulher criasse seu próprio destino de modo que os avanços conquistados ficaram apenas como avanços, ou seja, estariam longe de alcançar o patamar visado. Marta tanto quanto Arendt admitem que não vivemos hoje em um contexto revolucionário, mas em um contexto que é determinado por um discurso de direitos e, como visto, a revolução só pode ocorrer através da liberdade para além, é claro, da ideologia neoliberal capitalista. E quem estaria apto para uma tal revolução seriam as mulheres, por terem, diferentemente de outras classes de agentes, um potencial absurdo de se constituírem como classe universal.

É verdade também que a história do movimento feminista tem levado a críticas interessantes quando vemos, p. ex., que a crítica não se restringe somente ao patriarcado, mas também sobre o próprio movimento feminista. Isso se dá porque pensamos na luta feminista, a todo tempo e ingenuamente, como uma luta por igualdade, quando a luta deveria ser pensada majoritariamente como luta pela liberdade. Se a liberdade é tida como a busca por igualdade, e o erro continua a persistir, é justamente porque esta busca está ancorada ainda na lógica patriarcal e capitalista. Trata-se, sem dúvida, de uma lógica de dominação; daí a necessidade de reconstruir o conceito de liberdade. Escreve Nunes Costa (2017, p. 71): “A liberdade é



uma categoria política e ética na medida em que requer pluralidade e aparência no mundo que nós mesmos construímos não enquanto ‘eus’, mas enquanto ‘nós’”.

Erramos se pensamos como iguais. O que há, de outro modo, é uma possibilidade de tornarmo-nos iguais – mediante as condições dispostas como a de nosso querer. De um outro ângulo, escolhermos tornarmo-nos iguais. Essa é a escolha de nos tornarmos humanos. O espaço para a igualdade é, em Arendt, o espaço político quando aparecemos. A nossa igualdade predispõe o aparecer para os outros. Para um futuro mais justo e igualitário, Marta apresenta dois momentos que afirma como imprescindíveis: o primeiro, em que questionemos e critiquemos o modelo em que estamos inseridos – o neoliberal, pseudodemocrático e capitalista, e o segundo, em que procuremos construir juntos um novo mundo subvertendo o que esperam de nós, recusando a lógica do mercado. Nessa medida, “a única forma de superar o liberalismo é lutar por uma democracia radical onde as mulheres ocupam lugar central e estratégico” (COSTA, 2017, p. 73).

No ensaio “Em busca das virtudes perdidas?”, nossa autora passa a refletir sobre a validade da razão, paixão e utopia dentro do papel democrático. A democracia, nota ela, parece ser sempre questionável por ter um caráter utópico. Dessa forma, Costa prefere ficar com a designação de democracia que se afirme como modo de vida no sentido de que esta não seja necessária, mas sim, possível. Na medida em que a democracia começa com uma escolha humana, a responsabilidade pessoal tem grande peso para qualquer projeto democrático. Afinal, como a razão pode prevalecer sobre as paixões tendo em vista um projeto realizado em máximo potencial?

Nunes Costa reconhece que a paixão não pode ser deixada de lado quando se trata de pensar a construção e a possibilidade de um mundo melhor. Não se pode deixar de perceber o mundo vivido por todos; caso contrário, tornamo-nos fragmentados. É que o perigo da alienação não assenta somente na perda da liberdade, mas também e, pior, na necessidade. Nota ela: “A necessidade retira a possibilidade da imaginação, da criação, da resistência e ruptura que tão bem caracterizam o impulso democrático” (COSTA, 2017, p. 79). Em uma assimilação muito cruel, toda essa conjuntura recai sobre a brutalidade do pensamento de que vivemos apenas para morrer, em uma perspectiva moral de democracia que, mais do que nunca, ocorre violando o ser humano em muitas esferas.

Dessa maneira, para conseguirmos alcançar a construção de um mundo comum, devemos criar uma fundação para este mundo que assente não apenas na formação conceitual, mas na experiência de modo que o critério que define uma experiência humana deve ser reavaliado em seu valor. A tarefa necessária assenta na crítica que, vinda do sentimento de inconformidade, se mostra como permanente luta com finalidade de atribuir sentido moral ao mundo. Afinal, devemos conformar-nos, avalia Marta, no sentido de não abdicar do fundamento requerido,

mesmo que ele seja reformulado na auto fundamentação. A consciência moral deve existir se quisermos alguma liberdade; sem ela, corremos o risco de nos tornarmos *ninguéns*.

Nunes Costa ainda questiona se haveria uma esperança possível para o quadro geral se a maioria de nós estiver naturalmente impelida em abdicar de sua responsabilidade pessoal ou de sua consciência moral. Ela enfatiza, em função disso, a importância do conhecer-se a si mesmo para sair da linha de risco, isto é, o ousar saber, para sair da submissão. O que faz do projeto democrático algo tão crítico parece ser a tensão entre razão e paixão, de um lado, e moral e política, de outro. Dessa maneira, a democracia parece manter-se apenas como uma utopia no sentido de um projeto irrealizável. O que Costa propõe é a crítica e revisão sempre atualizadas de nossas crenças, conjuntamente à criação de novas estratégias que nos permitam transformarmo-nos em seres Humanos, isto é, “em pessoas dignas, iguais e responsáveis” (COSTA, 2017, p. 90). Só assim é que se supera toda ideologia de massa em que se assiste multidões incontroláveis movidas por certa inconsciência moral, repletas de *ninguéns*.

Submissão: 25. 06. 2018 / Aceite: 28. 06. 2018.

## TRADUÇÃO

### A busca da verdade pela luz natural<sup>1</sup>

RENÉ DESCARTES

Tradução de Elvio Camilo Crestani Junior, Guilherme Gonçalves Ribeiro, Katyana Martins Weyh e Nilson Rodrigo da Silva

Organização e Revisão de César Augusto Battisti<sup>2</sup>

#### Nota Introdutória

César Augusto Battisti

É com grande satisfação e alegria que oferecemos ao público-leitor em língua portuguesa a tradução da obra de René Descartes (1596-1650) intitulada “*La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*” (“*A Busca da Verdade pela Luz Natural*”). Apesar de ser um texto pequeno, ele será publicado em duas partes, a primeira, neste número da Revista, e a segunda, no próximo.

O trabalho de tradução foi realizado por membros do Grupo PET-Filosofia da Unioeste, durante os anos de 2016 e 2017, sob minha supervisão e revisão. A atividade proposta teve o triplo objetivo de oportunizar o estudo da língua francesa, proporcionar o exercício de tradução de um texto filosófico e pôr à disposição dos leitores um texto inexistente em nosso vernáculo. Agradeço o convite que me foi feito pela Professora Ester Maria Dreher Heuser, tutora do Grupo, para coordenar a atividade, e aos estudantes pelo empenho e dedicação.

*A Busca da Verdade* é talvez, sob vários aspectos, a “mais intrigante” (BORBA, 2015, p. 13)<sup>3</sup> dentre as obras do filósofo. Escrita em forma de diálogo e, nesse sentido, tendo propósitos específicos (como é peculiar a quem decide imitar o estilo platônico), dela não se conservou nem seu texto completo nem o fragmento (ou cópia) do original francês correspondente à parte existente em latim e em holandês. Assim, o texto que temos foi conservado exclusivamente por meio de traduções, muito embora tenhamos a primeira metade dele também em francês. Além disso, existindo apenas traduções do fragmento inteiro que conhecemos, o texto-padrão

---

<sup>1</sup> O texto original, em francês, intitulado *La Recherche de la Vérité par la Lumière Naturelle*, está na edição *standard* das *Œuvres de Descartes*, em seu volume X, p. 495-527, a primeira parte, em francês, se estendendo da p. 495 até a p. 514, e a segunda parte, em latim, da p. 514 até a p. 527.

<sup>2</sup> Professor dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia da UNIOESTE. Ex-Tutor do PET-Filosofia da UNIOESTE (2006-2010). Endereço eletrônico: cesar.battisti@hotmail.com

<sup>3</sup> Para um estudo aprofundado de *A Busca da Verdade* sob seus diferentes aspectos (história do texto, problemas de datação, sua relação com as outras obras cartesianas, identificação dos personagens do diálogo, questões relativas à compreensão de seu conteúdo, enfim, bibliografia atualizada sobre o texto e traduções), indicamos a tese de doutorado da Professora Máira de Souza Borba, de 2015. Ver referências.

foi publicado, na edição *standard* das *Œuvres de Descartes* (AT), em duas línguas, a primeira parte em francês, até onde se estende o texto da cópia existente, e a outra em latim, conforme tradução da época. Finalmente, sem sabermos a data em que fora escrita e por mais que ela compartilhe temas com outras obras do pensador, ela é ainda um texto sem uma determinação precisa de seu lugar e importância dentro do pensamento cartesiano.

*A Busca da Verdade* é um diálogo que põe em cena três personagens, Eudoxo, Poliandro e Epistemon: Eudoxo é um homem que, embora tendo recebido uma boa educação, prefere confiar no que nos oferece a “luz natural” da razão e, em alguma medida, representa o próprio Descartes; Poliandro é alguém que, sem erudição e não tendo frequentado a escola, se apresenta livre de preconceitos e “sem partido”, configurando o que na época seria um *honnêtehomme* (um “bom homem”, conforme nossa tradução); Epistemon é um letrado, com boa dose de pedantismo, conhecedor da filosofia da escola e representante da tradição. De um modo geral, a conversação é conduzida por Eudoxo e se propõe por objetivo, tendo à sua frente a resistência de Epistemon, conduzir Poliandro, à moda de Sócrates, pelo caminho da busca pela verdade. O percurso tem semelhanças com outros textos cartesianos, constituindo-se a dúvida, aqui também, em seu papel fundamental como primeira etapa.

Como a obra, contudo, se encontra inacabada, embora haja a exposição dos pontos que seriam tratados ao longo da conversação (os quais representam um projeto ambicioso e de difícil execução), não se tem muita clareza sobre a sua estrutura e sobre o alcance que ela teria, uma vez redigida por inteira. Quanto à datação, por sua vez, há quem afirme ser *A Busca da Verdade* um texto de juventude, outros que defendem ser ela uma obra dos últimos anos de vida do autor e outros, ainda, que sugerem ter sido ela redigida na época das *Meditações* (primeira metade da década de 1640).

O leitor atual tem à disposição um texto que deveria ser ou fora bem maior, existindo em francês, como já dito, apenas uma primeira parte dele, e em latim e em holandês o fragmento inteiro. É a tradução do texto existente em francês, conforme é dado pela edição *standard* das *Œuvres de Descartes* em seu volume X (ATX, p. 495-514), que está sendo publicada neste número da revista. A segunda parte do fragmento (ATX, p. 514-27), por sua vez, será publicada no próximo número da Revista, tendo sido ela também traduzida do francês, mas, neste caso, de uma tradução francesa feita do latim e publicada em 1838 no volume de *Œuvres Choisies de Descartes*. Nossa tradução fez uso de uma edição mais recente (publicada em 1865) das *Œuvres Choisies de Descartes*<sup>4</sup>, encontrando-se *La Recherche de la*

---

<sup>4</sup> A informação que temos é que a tradução dessa obra, do latim para o francês, foi feita por alguém com o sobrenome de Trianon. O volume contém, além de *A Busca da Verdade*, o *Discurso do Método*,

*Vérité* nas páginas 384-412 do volume; é esse mesmo texto que é reproduzido por Alquié em sua edição das *Œuvres Philosophiques*.<sup>5</sup>

A *Busca da Verdade* se encontra agora disponível ao público-leitor em língua portuguesa. Sua leitura e exploração serão proveitosas tanto aos especialistas do pensamento cartesiano quanto àqueles que estudam outros pensadores, tenham estes feito ou não referências ao texto cartesiano.

### A Busca da Verdade pela Luz Natural

“A qual, toda pura e sem se socorrer da religião ou da filosofia, determina as opiniões que deve ter um bom homem,<sup>6</sup> a respeito de todas as coisas que podem ocupar seu pensamento, e penetra até nos segredos das mais curiosas ciências”

(René Descartes)

Um bom homem não é obrigado a ter visto todos os livros nem a ter aprendido cuidadosamente tudo o que se ensina nas escolas; e, mesmo, isso seria uma espécie de defeito em sua educação, se ele tivesse empregado demasiado tempo no exercício das letras. Ele tem muitas outras coisas a fazer durante a sua vida, cujo curso deve ser tão bem medido que dela lhe reste a melhor parte para praticar as boas ações, as quais lhe deveriam ser ensinadas por sua própria razão, caso aprendesse tudo apenas dela. Mas ele chegou ignorante ao mundo, e não estando o conhecimento apoiado, em sua primeira idade, senão sobre a fraqueza dos sentidos e sobre a autoridade dos preceptores, é quase impossível que sua imaginação não se encontre preenchida com uma infinidade de falsos pensamentos antes que essa razão possa assumir a conduta, de modo que ele necessita, em seguida, de uma muito boa índole,<sup>7</sup> ou então de instruções de algum sábio, tanto para se desfazer das más doutrinas com as quais está ocupado, quanto para lançar os primeiros fundamentos de uma ciência sólida e descobrir todas as vias pelas quais ele possa elevar seu conhecimento até o mais alto grau que este possa atingir.

Tais coisas eu me propus a ensinar nesta obra, e a pôr em evidência as verdadeiras riquezas de nossas almas, abrindo a cada um os meios de encontrar em si mesmo, e sem nada pedir emprestado dos outros, toda a ciência que lhe é

---

as *Meditações*, as *Paixões da Alma* e as *Regras para a Direção do Espírito*, bem como extratos da correspondência e das *Objecções e Respostas*.

<sup>5</sup> O texto se encontra no volume II das *Œuvres Philosophiques* (1988-89, II, p. 1105-41), organizadas por Alquié.

<sup>6</sup> A expressão “*honnêtehomme*”, empregada por Descartes, é de difícil tradução. Entre as opções de não a traduzir ou traduzi-la literalmente, optamos por utilizar uma expressão bastante neutra em português, possibilitando que o leitor a preencha semanticamente.

<sup>7</sup> Havendo certa ambiguidade no francês, optamos por seguir o latim, que utiliza “*bonaindole*” (cf. AT, X, p. 496, n. a; ALQUIÉ, II, p. 1106, n. 1).

necessária à conduta de sua vida e de adquirir, depois disso, pelo seu estudo, todos os mais curiosos conhecimentos que a razão dos homens seja capaz de possuir.

Mas, com receio de que o tamanho de meu projeto preencha de início vossos espíritos de tanto espanto que a confiança não possa neles encontrar lugar, eu quero vos advertir de que o que empreendo não é tão difícil quanto se poderia imaginar, pois os conhecimentos que não ultrapassam o alcance do espírito humano estão todos encadeados com uma ligação tão maravilhosa, e podem ser tirados uns dos outros por consequências tão necessárias, que não é preciso ter muita destreza e capacidade para os encontrar, desde que, tendo começado pelos mais simples, saibamos nos conduzir de grau em grau até os mais elevados. É o que tentarei vos fazer ver aqui por uma sequência de razões tão claras e tão comuns que cada um julgará que seria de fato um erro lançar prontamente os olhos para o lado bom, e deter seu pensamento sobre as mesmas considerações que eu faço, se ele não observasse as mesmas coisas, e que eu não mereço mais glória por tê-las encontrado do que um transeunte por se ter deparado, por acaso sob seus pés, com algum rico tesouro que a diligência de muitos teria inutilmente procurado durante longo tempo antes.

E certamente me surpreende o fato de que, entre tantos raros espíritos que teriam tido um desempenho muito melhor do que eu, não se tenha encontrado ninguém que se propusesse cultivar a paciência para as desembaraçar e que eles tenham quase todos imitado aqueles viajantes que, tendo deixado o caminho principal para tomar o mais curto, permanecem desgarrados entre espinhos e precipícios.

Mas eu não quero examinar o que os outros sabiam ou ignoravam; é suficiente observar que, por mais que toda a ciência que se possa desejar estivesse contida nos livros, fato é que isto que eles têm de bom estaria de tal modo misturado entre tantas coisas inúteis e espalhado confusamente em meio a uma grande quantidade de tão grandes volumes que precisaria mais tempo para os ler do que temos para permanecer nesta vida e mais espírito para escolher as coisas úteis do que as inventar por nós mesmos.

Isso me faz presumir que ficareis bem contentes por encontrar aqui um caminho mais fácil, e que as verdades que enunciarei não deixarão de ser bem recebidas, ainda que eu não as tome de Aristóteles ou de Platão; mas que elas terão valor no mundo tanto quanto a moeda, a qual não tem menos valor quando sai do bolso de um camponês do que quando vem do tesouro real. Eu me esforcei, além disso, para as tornar úteis a todos os homens; e, para esse efeito, não encontrei um estilo mais conveniente do que este por meio dessas conversações honestas onde cada um revela familiarmente a seus amigos o que há de melhor em seu pensamento; e sob os nomes de Eudoxo, Poliandro e Epistemon, eu suponho que um homem de espírito mediano, mas cujo juízo não se encontra pervertido por

nenhuma falsa crença e que possui a razão inteira de acordo com a pureza de sua natureza, é visitado na casa de campo onde reside por dois dos mais raros espíritos e mais curiosos deste século, um dos quais tendo jamais estudado, e o outro, pelo contrário, sabendo tudo exatamente o que se pode aprender na escola; e, neste local, entre outros discursos, que eu vos deixo imaginar tanto quanto a constituição do lugar e de todas as peculiaridades que aí se encontram, das quais eu tomarei emprestado frequentemente exemplos para tornar suas concepções mais simples, eles propõem o tema sobre o que devem discorrer em seguida, até o fim desses dois livros.

POLIANDRO, EPISTEMON, EUDOXO

POLIANDRO — Eu vos estimo tão felizes por verdes todas estas belas coisas nos livros gregos e latinos que me parece que, se eu tivesse estudado tanto como vós, eu seria tão diferente de como sou quanto os anjos o são disso que sois vós; e eu não poderia desculpar o erro de meus pais que, estando persuadidos de que o exercício das letras tornaria a coragem mais frouxa, me enviaram tão jovem para a corte e para o exército que o remorso de ser ignorante perdurará por toda minha vida, se eu não aprender alguma coisa com vossa conversação.

EPISTEMON — Tudo o que podemos vos ensinar de melhor sobre este assunto é que o desejo de saber, que é comum a todos os homens, é uma doença que não se pode curar, pois a curiosidade aumenta com a doutrina; e porque os defeitos que estão na alma não nos afligem senão na medida em que deles temos conhecimento, vós tendes alguma vantagem a mais do que nós, a de que não vedes que vos faltam tantas coisas, como nos ocorre.

EUDOXO — É possível, Epistemon, que, sendo sábio como sois, poderíeis vos persuadir de que haja uma doença tão universal na natureza sem que haja também algum remédio para curá-la? Quanto a mim, parece-me que, como há em cada terra frutos e riachos suficientes para acalmar a fome e a sede de todos, há igualmente verdades suficientes que se podem conhecer em cada matéria para satisfazer plenamente a curiosidade das almas regradas, e que o corpo dos hidrónicos não está mais afastado de seu justo temperamento do que o espírito daqueles que estão perpetuamente acometidos por uma curiosidade insaciável.

EPISTEMON — Eu aprendi há muito tempo que nosso desejo não pode estender-se naturalmente às coisas que nos parecem ser impossíveis, e que não o deve àquelas que são viciosas ou inúteis; mas há tantas coisas a saber, as quais nos parecem possíveis e que são não somente honestas e agradáveis, mas, ainda, muito necessárias para a conduta de nossas ações, que eu não poderia acreditar que alguém alguma vez saiba tanto que não lhe reste sempre ocasiões muito justas para desejar ainda mais.

EUDOXO — O que direis de mim, então, se eu vos assegurar que não tenho mais paixão para aprender coisa alguma, e que estou tão feliz com o pouco conhecimento que tenho quanto jamais fora Diógenes em seu barril, sem que, entretanto, eu tenha necessidade de sua filosofia. Pois a ciência dos meus vizinhos não limita a minha tal como suas terras fazem aqui ao redor do pouco que possuo, e meu espírito, dispondo a seu gosto de todas as verdades que encontra, não pensa que haja outras para descobrir; mas ele goza do mesmo repouso que teria o rei de algum país isolado e de tal modo separado de todos os demais que teria imaginado que, para além de suas terras, nada mais haveria do que desertos inférteis e montanhas inabitáveis.

EPISTEMON — Eu consideraria qualquer outra pessoa exceto vós, que me diria o mesmo, como muito vã ou bem pouco curiosa; mas o retiro que haveis escolhido neste lugar tão solitário, e a pouca preocupação que haveis com ser conhecido, vos coloca ao abrigo da vaidade; e o tempo que haveis anteriormente empregado para viajar, frequentar os sábios e examinar tudo o que tenha sido inventado de mais difícil em cada ciência nos assegura que não vos falta curiosidade, de modo que eu não poderia dizer outra coisa exceto que vos considero muito feliz, e que estou me convencendo de que, por isso, possuis necessariamente uma ciência que seja bem mais perfeita do que a dos outros.

EUDOXO — Eu vos agradeço pela boa opinião que haveis de mim; mas eu não quero nem abusar de vossa cortesia nem obrigá-lo a aceitar o que eu disse com minhas simples palavras. Não se deve jamais enunciar proposições tão distantes da crença comum, se não se puder, ao mesmo tempo, mostrar alguns efeitos. É por isso que eu vos convido, a ambos, para permanecerem aqui durante esta bela estação, a fim de que eu tenha tempo suficiente para lhes apresentar claramente uma parte do que eu sei. Pois ousou prometer que não somente admitireis que tenho alguma razão para estar contente a respeito, mas, além disso, que vós mesmos ficareis plenamente satisfeitos com as coisas que ireis aprender.

EPISTEMON — Eu não tenho motivos para não aceitar um favor do qual eu já estava desejando vos solicitar.

POLIANDRO — Quanto a mim, eu ficarei bem contente em participar desta discussão, embora eu não me sinta capaz de dela retirar algum proveito.

EUDOXO — Pensai em vez disso, Poliandro, que sereis vós quem terá benefício aqui, visto que não estais comprometido, e que me será muito mais fácil alocar no bom lado uma pessoa neutra, ao contrário do caso de Epistemon, que se encontrará frequentemente engajado no partido contrário. Mas, para que concebais mais distintamente de que qualidade será a doutrina que vos prometo, eu gostaria de que observeis a diferença que há entre as ciências e os simples conhecimentos que se adquirem sem nenhum discurso da razão, como as línguas, a história, a geografia e, em geral, tudo o que não depende senão apenas da experiência. Pois estou de



acordo que a vida de um homem não seria suficiente para adquirir a experiência de todas as coisas que estão no mundo; mas estou persuadido também de que seria loucura desejá-lo e de que um bom homem não está mais obrigado a saber o grego ou o latim do que o suíço ou o baixo bretão, nem a história do Império mais do que aquela do menor país que exista na Europa; e de que ele deve apenas ter o cuidado de empregar o seu tempo em coisas honestas e úteis, e de carregar sua memória apenas com as mais necessárias. Quanto às ciências, que nada mais são do que juízos certos que apoiamos sobre algum conhecimento que precede, uns são tirados das coisas comuns e das quais todos ouviram falar e outros das experiências raras e estudadas. E eu confesso também que seria impossível discorrer em particular sobre todos esses últimos; pois seria preciso, primeiramente, ter pesquisado todas as ervas e pedras que vêm da Índia, seria preciso ter visto a fênix e, em suma, não ignorar nada de tudo o que há de mais estranho na natureza. Mas eu considerarei ter satisfatoriamente cumprido minha promessa se, em vos explicando as verdades que se podem deduzir das coisas ordinárias e conhecidas por todos, eu vos tornar capazes de encontrardes vós mesmos todas as outras, quando vos aprazereis ter o trabalho de procurá-las.

POLIANDRO — Creio que isso é também tudo o que é possível desejar; e eu ficaria feliz, se apenas tiverdes bem provado certo número de proposições que são tão célebres que ninguém as ignora, como no tocante à divindade, à alma racional, às virtudes e suas recompensas, as quais comparo a estas antigas casas que cada um reconhece por serem muito ilustres, embora todos os títulos de sua nobreza estejam enterrados nas ruínas da antiguidade. Pois eu não duvido de que os primeiros que obrigaram a humanidade a acreditar em todas essas coisas não tivessem razões muito fortes para prová-las; mas elas foram, desde então, com tão pouca frequência repetidas que não há mais ninguém que as saiba; e, entretanto, estas verdades são tão importantes que a prudência nos obriga a acreditar cegamente nelas e com o risco de errar antes do que esperar que nos sejam reveladas quando estivermos no outro mundo.

EPISTEMON — Quanto a mim, eu sou um pouco mais curioso, e gostaria, além disso, que me explicásseis algumas dificuldades particulares que tenho em cada ciência, e principalmente no tocante aos artifícios dos homens, espectros, ilusões, em suma, todos os efeitos maravilhosos que se atribuem à magia; pois estimo que seja útil os conhecer, não para deles me servir, mas para que nosso juízo não possa ser influenciado pela admiração de alguma coisa que ele ignora.

EUDOXO — Vou me esforçar para vos satisfazer a ambos; e a fim de estabelecer uma ordem que podemos manter até o fim, eu desejo em primeiro lugar, Poliandro, que nos entretenhamos, vós e eu, a respeito de todas as coisas que há no mundo, considerando-as nelas mesmas, sem que Epistemon nos interrompa, por mínimo que isso possa ser, visto que suas objeções nos constrangeriam a nos afastar

frequentemente de nosso assunto. Mais tarde, consideraremos, nós três, novamente todas as coisas, mas sob outro aspecto, a saber, na medida em que se reportem a nós e em que elas possam ser denominadas verdadeiras ou falsas e boas ou más; e é aqui que Epistemon terá a oportunidade para propor todas as dificuldades que lhe terão permanecido dos discursos precedentes.

POLIANDRO — Dizei-nos, portanto, também a ordem que seguireis para explicar cada matéria.

EUDOXO — É preciso começar pela alma racional, porque é nela que reside todo nosso conhecimento; e, tendo considerado sua natureza e seus efeitos, chegaremos ao seu autor; e depois de ter reconhecido quem ele é e como ele criou tudo o que há no mundo, observaremos o que há de mais certo no tocante às outras criaturas, e examinaremos de que forma nossos sentidos recebem os objetos e como nossos pensamentos se tornam verdadeiros ou falsos. Em seguida, exibirei aqui as obras dos homens no tocante às coisas corpóreas; e, tendo-vos feito admirar as máquinas mais potentes, os autômatos mais raros, as visões mais manifestas e os embustes mais sutis que o artífice possa inventar, eu vos revelarei os segredos que serão tão simples e tão inocentes que tereis motivo para não admirar nada mais das obras de nossas mãos. Eu me dirigirei àquelas da natureza, e tendo-vos feito ver a causa de todas as suas mudanças, a diversidade de suas qualidades e como a alma das plantas e dos animais difere da nossa, eu vos farei considerar toda a arquitetura das coisas sensíveis; e, tendo relatado o que se observa nos céus e o que neles podemos julgar como certo, eu chegarei até as mais sadias conjecturas no tocante àquilo que não pode ser determinado pelos homens, a fim de explicar a relação das coisas sensíveis com as intelectuais e de ambas com o Criador, a imortalidade das criaturas e qual será o estado de seu ser após a consumação dos séculos. Passaremos, na sequência, à segunda parte desta discussão, na qual trataremos de todas as ciências em particular, escolheremos o que há de mais sólido em cada uma e proporemos o método para as conduzir bem mais adiante do que elas foram, e encontrar por nós mesmos, com um espírito mediano, tudo o que os mais sutis podem inventar. Tendo, então, preparado nosso entendimento para julgar com perfeição a verdade, será preciso também que aprendamos a regrar nossas vontades, distinguindo as coisas boas das más e notando a verdadeira diferença que há entre as virtudes e vícios. Tendo feito isso, espero que a paixão pelo saber, que vós tendes, não seja mais tão violenta, e que tudo o que eu terei dito vos parecerá estar tão bem provado que julgareis que um bom espírito, por mais que tivesse sido nutrido em um deserto e jamais tivesse se servido de outra luz senão a da natureza, não poderia ter outros sentimentos distintos dos nossos, se ele tivesse bem sopesado todas as mesmas razões. Para dar início a este discurso, é preciso examinar qual é o primeiro conhecimento dos homens, em que parte da alma ele reside e por que ocorre que ele é de início tão imperfeito.

EPISTEMON — Parece-me que tudo isso se explica muito claramente, se compararmos a fantasia das crianças com um escudo sem insígnias no qual devem ser gravadas nossas ideias, as quais são como que retratos retirados de cada coisa em seu estado natural. Os sentidos, a inclinação, os preceptores e o entendimento são os diferentes pintores que podem trabalhar nesta obra, dentre os quais os que são menos capazes são os primeiros que aí se misturam, a saber, os sentidos imperfeitos, um instinto cego e as amas de leite impertinentes. O melhor vem por último, que é o entendimento; e ainda é preciso que ele se submeta a vários anos de aprendizagem e que siga por muito tempo o exemplo de seus mestres, antes que ouse empreender a corrigir quaisquer de suas falhas. Esta é, na minha opinião, uma das principais razões pelas quais temos tanta dificuldade para conhecer. Com efeito, nossos sentidos não veem nada além das coisas mais grosseiras e comuns, e nossa inclinação natural é toda corrompida; e, quanto aos preceptores, ainda que se possa encontrar sem dúvida alguns muito perfeitos, este seria o caso se eles não pudessem forçar nossa crença a aceitar suas razões até que nosso entendimento as tenha examinado, a quem sozinho pertence realizar essa obra. Mas ele é apenas um excelente pintor que teríamos encarregado de pincelar as últimas cores de um quadro ruim, esboçado por jovens aprendizes, e que, por mais que tivesse praticado todas as regras de sua arte para corrigir aos poucos tanto um traço quanto outro e acrescentar tudo o que falta, não teria conseguido, contudo, refazê-lo tão bem que nele não ficasse grandes defeitos, visto que o desenho fora mal concebido, as figuras mal planejadas e as proporções mal observadas desde o início.

187

EUDOXO — Vossa comparação revela muito bem o primeiro obstáculo que nos acomete; mas vós não acrescentais o meio de que é preciso se servir para se proteger dele. Quem é que, parece-me, poderia ainda melhor do que vosso pintor retomar inteiramente esse quadro, tendo utilizado primeiramente a esponja para apagar todos os traços que nele se encontram antes de perder tempo com corrigi-los: seria preciso, então, que cada homem, tão logo tivesse atingido uma determinada fase que se chama idade do conhecimento, resolvesse uma vez por todas apagar de sua fantasia todas as ideias imperfeitas que foram traçadas até então e que recomeçasse seriamente a formar novas, empregando tão bem toda a indústria de seu entendimento que, se ele não as levasse à perfeição, ao menos poderia rejeitar o erro sobre a fraqueza dos sentidos ou sobre os desregramentos na natureza.

EPISTEMON — Este remédio seria excelente, se fosse fácil pô-lo em prática; mas vós não ignoreis que as primeiras crenças que foram recebidas em nossa fantasia permanecem de tal modo nela impressas que só a nossa vontade não é suficiente para apagá-las, a menos que ela seja socorrida por algumas razões muito fortes.

EUDOXO — É por isso que eu quero tentar vos ensinar algumas; e, se desejardes tirar proveito desta conversação, é preciso, neste momento, que me emprestai vossa atenção e me deixai entreter-me um pouco com Poliandro, para que eu possa

primeiramente subverter todos os conhecimentos adquiridos até o presente. Pois, dado que eles não são suficientes para deixá-lo satisfeito, eles devem ser simplesmente ruins, e eu os tomo por uma casa mal construída, cujos fundamentos não são seguros. Não conheço melhor maneira de reparar isso do que lançá-los todos por terra e construir um novo; pois eu não quero ser destes pequenos artesãos que apenas se esforçam para restaurar as velhas obras, visto que se sentem incapazes de empreender novas. Mas, Poliandro, ao mesmo tempo em que trabalharmos nessa demolição, poderemos, pelos mesmos meios, escavar os fundamentos que devem servir ao nosso propósito e preparar as melhores e mais sólidas matérias que são necessários para preenchê-los; seria um favor considerardes comigo quais são, dentre todas as verdades que os homens possam saber, as mais certas e as mais fáceis de conhecer.

POLIANDRO — Há alguém que possa duvidar de que as coisas sensíveis, refiro-me àquelas que vemos e tocamos, não sejam muito mais certas do que todas as outras? Quanto a mim, eu ficaria muito surpreso se vós me conduzísseis a ver tão claramente algo a respeito do que se diz de Deus ou de nossa alma.

EUDOXO — É isso exatamente o que eu espero; e eu avalio como estranho que os homens sejam tão crédulos quanto a apoiar a sua ciência sobre a certeza dos sentidos, já que ninguém ignora que por vezes eles nos enganam, e que temos boas razões para sempre suspeitar daqueles que nos enganaram alguma vez.

POLIANDRO — Eu bem sei que os sentidos enganam por vezes, se estiverem mal dispostos, como quando todos os alimentos parecem amargos a um doente; ou, então, se muito afastados, como quando olhamos as estrelas, as quais nunca se mostram tão grandes quanto o são; ou, em geral, quando eles não agem livremente de acordo com a constituição de sua natureza. Mas todos os seus defeitos são muito fáceis de saber, e eles não impedem que eu esteja agora bem seguro de que eu vos vejo, de que estamos passeando neste jardim, de que o sol nos ilumina e, em suma, de que tudo o que comumente se apresenta aos meus sentidos seja verdadeiro.

EUDOXO — Uma vez que não é suficiente vos dizer que os sentidos nos enganam em certas ocasiões, das quais vos apercebeis, para vos fazer crer que eles o façam também em outras sem que possais reconhecê-lo, eu quero avançar um pouco mais para saber se alguma vez não haveis visto aqueles melancólicos que pensam serem cântaros ou então terem alguma parte do corpo de um tamanho enorme: eles jurariam que veem e tocam tal qual imaginam. É verdade que seria ofender um bom homem lhe dizer que ele não pode ter mais razão do que eles para assegurar a sua crença, já que ele se reporta, como eles, ao que os sentidos e sua imaginação lhe representam. Mas não podereis julgar uma maldade por eu vos perguntar se não estais sujeito a dormir, assim como todos os homens, e se não podeis, ao dormir, pensar que me vedes, que estais andando neste jardim, que o sol vos ilumina e, enfim, que todas as coisas nas quais acreditais agora sejam todas certas. Nunca

ouvistes estas palavras de espanto nas comédias: *será que estou acordado ou dormindo?* Como podeis estar certo de que vossa vida não seja um contínuo sonho, e que tudo o que pensais aprender por meio dos vossos sentidos não seja falso, tanto agora como quando dormis? Visto que aprendestes principalmente que fostes criado por um ser superior, o qual sendo todo-poderoso como é, não teria tido mais dificuldade de nos criar tal qual afirmo do que da forma como penseis que sois.

POLIANDRO — Eis aí, com certeza, razões que serão suficientes para pôr abaixo a doutrina inteira de Epistemon, caso ele for suficientemente contemplativo para nelas reter seu pensamento; mas, quanto a mim, recearei me tornar um pouco sonhador demais para um homem que não estudou e que, assim, não se acostumou a afastar seu espírito das coisas sensíveis, caso eu quisesse entrar em considerações um tanto demasiado elevadas.

EPISTEMON — Eu julgo, de minha parte, que é muito perigoso conduzir as coisas tão longe. Estas dúvidas tão gerais nos conduziriam diretamente à ignorância de Sócrates ou à incerteza dos pirrônicos; e são águas profundas onde não me parece que se possa encontrar o fundo.

EUDOXO — Admito que seria perigoso, para aqueles que não conhecem a travessia, se arriscar sem guia, e muitos assim se perderam; mas vós não deveis temer fazê-lo em minha companhia. Pois semelhante timidez impediu a maioria das pessoas letradas de adquirirem uma doutrina que fosse suficientemente sólida e segura para merecer o nome de ciência, quando, tendo imaginado que, para além das coisas sensíveis, não haveria nada de mais firme para apoiar sua convicção, construíram sobre a areia, em vez de cavar ainda mais, para encontrar a rocha ou a argila. Não é, portanto, aqui que devemos permanecer; e, também, quando não quiserdes mais considerar as razões que forneci, elas já terão cumprido, quanto ao seu efeito principal, o que eu desejei, desde que tiverem afetado suficientemente vossa imaginação para vos fazer temê-las. Pois é um sinal de que vossa ciência não é tão infalível o fato de receardes que elas possam arruinar os fundamentos, vos fazendo duvidar de tudo; e, conseqüentemente, que já estais a duvidar e que meu propósito foi realizado, que era derrubar a vossa doutrina inteira, fazendo-vos perceber que ela encontra-se mal assegurada. Mas, a fim de que não recuseis avançar com mais coragem, eu vos advirto de que essas dúvidas que, de início, vos causaram medo são como fantasmas e vãs imagens que aparecem à noite se aproveitando de uma luz fraca e incerta: se delas fugirdes, vosso temor vos seguirá; mas, caso vos aproximeis como que para tocá-las, ireis descobrir que nada são além de ar e de sombra, e estareis no futuro mais seguro em semelhante encontro.

POLIANDRO — Eu quero, então, diante de vossa persuasão, me representar tais dificuldades da forma mais forte que seja possível, e empregar minha atenção para duvidar de que talvez eu tenha sonhado toda a minha vida e de que todas as ideias em que pensei apenas poderem entrar em meu espírito pela porta dos sentidos

tenham se formado por si mesmas, tal como se formam outras tantas semelhantes toda vez que durmo e quando bem sei que meus olhos estão fechados, meus ouvidos desconectados e, então, sem que possam contribuir nenhum dos meus sentidos. E, portanto, eu estaria não apenas incerto de que vós existis neste mundo, de que há uma terra e de que há um sol, mas, além disso, de que tenho olhos, de que tenho ouvidos, um corpo e, mesmo, de que estou vos falando e vós comigo e, assim, com as demais coisas.

## Referências

BORBA, Máira de Souza. *A Recherche de la Vérité de Descartes e as Objeções feitas às Meditações Metafísicas: para uma abordagem sistemática do problema da datação*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

DESCARTES, R. *Œuvres Choiesies de Descartes*. Paris, Garnier Frères, 1865. Disponível em: <<https://archive.org/details/oeuvreschoisiesdoodesc>>. Acesso em: 15 mar. 2018.

\_\_\_\_\_. *Œuvres de Descartes*. Edição de Charles Adam e Paul Tannery (AT). Paris, Vrin, 1996. vol. X.

\_\_\_\_\_. *Œuvres Philosophiques de Descartes*. Edição de Ferdinand Alquié. Paris, Garnier, 1988-89. vol. II.