

Revista DIAPHONÍA

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

Grupo PET Filosofia

Revista DIAPHONÍA

Volume 5	Número 1	2019	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 2019/1º Semestre

Ester Maria Dreher Heuser (tutora)

Luciano Carlos Utteich (tutor)

Carina Eduarda Kozera

Caroline de Paula Bueno

Daniel Du Sagrado Barreto Daluz

Elvio Camilo Crestani

Ewerton Proença dos Santos

Fabio Gabriel Semençato

Fernando Alves Grumicker

Felipe Belin

Giullya Schuster De Almeida

Gustavo Henrique Martins

Lucas dos Santos

Rafaela Ortiz de Salles

Editor Científico Geral

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)

Conselho Editorial

Prof. Dr. Bernardo A. M. Sakamoto (UNIOESTE)
Prof^ª Dtd^a. Célia Machado Benvenho (UNIOESTE)
Prof. Dr. César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Prof. Dr. Douglas Antonio Bassani (UNIOESTE)
Prof^ª Dr^a Ester Maria Dreher Heuser (UNIOESTE)
Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição (UNIOESTE)
Prof. Dr. Jadir Antunes (UNIOESTE)
Prof. Dr. José Francisco de Assis Dias (UNIOESTE)
Prof. Dr. João Antônio Ferrer Guimarães (UNIOESTE)
Prof. Dr. José Atílio Pires da Silveira (UNIOESTE)
Prof. Dr. José Luiz Ames (UNIOESTE)
Prof. Dr. Libanio Cardoso (UNIOESTE)
Pro. Dtdo. Luís César Yanzer Portela (UNIOESTE)
Prof. Dr. Luciano Carlos Utteich (UNIOESTE)
Prof. Dr. Marcelo do Amaral Penna-Forte (UNIOESTE)
Prof^ª Dr^a Nelsi Kistemacher Welter (UNIOESTE)
Prof. Me. Pedro Gambim (UNIOESTE)
Prof. Dr. Remi Schorn (UNIOESTE)
Prof. Dtdo. Ricardo José Perin (UNIOESTE)
Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE)
Prof. Dr. Rosalvo Schütz (UNIOESTE)
Prof. Dr. Tarcilio Ciotta (UNIOESTE)
Prof^ª Dr^a Vanessa Furtado Fontana (UNIOESTE)
Prof. Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr (UNIOESTE)

Conselho Científico

Prof. Dr. Arlei de Espíndola (UEL)
Prof. Dr. Cristiano Perius (UEM)
Prof. Dr. Edgard Vinicius Cacho Zanette (UERR)
Prof. Dr. Ernildo Jacob Stein (PUC/RS)
Prof. Dr. Evandro Marcos Leonardi (Instituto Federal de Ciência e Tecnologia do Paraná)
Prof. Dr. Evanildo Costeski (UFC)
Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)
Prof. Dr. Marcos Érico de Araújo Silva (UERN)
Prof. Dr. Marcos José Müller (UFSC)
Prof. Dr. Martín Grassi (UCA/Argentina)
Prof^ª Dr^a Mirian Donat (UEL)
Prof. Dr. Ramon Raiffa (Institut Catholique de Toulouse)
Prof. Dr. Sirio Lopez Velasco (FURG)
Prof^ª Dr^a Solange de Moraes Dejeanne (UNIFRA)

Apresentação

A nona edição (vol. 5, n. 1) da DIAPHONÍA, 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 **Secção Entrevistas**, cujo convidado especial, para essa ocasião, é o **Prof. Ricardo José Perin**, docente na UNIOESTE, Campus de Toledo. O Professor Ricardo, psicólogo de formação, é um dos primeiros formadores do Curso de Filosofia na referida instituição. Ele tem desenvolvido inúmeras atividades desde os fins da década de 1980 que vão desde funções de gestão administrativa a atividades acadêmicas.

A **Secção Artigos** é composta de quinze artigos, como uma contribuição resultante das pesquisas individuais e/ou coletivas de estudiosos em diferentes níveis de formação vinculados a várias instituições, além de alguns trabalhos apresentados no Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea, em 2018, na UNIOESTE. O primeiro artigo, de autoria do professor **César Augusto Battisti**, intitulado “*Considerações sobre o Compendium musicae de Descartes: matemática, música e a produção de afetos*” versa sobre um importante escrito, de 1618, de Descartes: o *Compendium Musicae*. Nesse, Battisti examina alguns elementos comparando-o com aqueles presentes na *Geometria*, mostrando paralelos estruturais e semelhanças de natureza epistemológica e metodológica. Trata-se, enfim, de, em termos cartesianos, compreender o fenômeno musical, sua estrutura, bem como seus elementos constitutivos. O segundo texto de **Danielle Antunes**, “O ensaio no Ensino de Filosofia: um diálogo com Michel de Montaigne” examina, via a obra do pensador renascentista francês, a relação que se estabelece entre a filosofia e a educação popular no ensino superior brasileiro, propondo o exercício ensaístico como uma alternativa para as práticas do ensino de filosofia. Já **Juliana Tibério**, no terceiro artigo, “A revolução copernicana de Kant”, avalia o sentido e o alcance da assim chamada “revolução copernicana” operada por Kant na *Crítica da Razão Pura* como uma espécie de divisor de águas no contexto de uma nova teoria do

conhecimento como contraponto crítico da metafísica. No quarto texto, “A influência das motivações sobre a vontade na filosofia moral de Immanuel Kant”, **Rodrigo Lopes Figueiredo** problematiza, numa linha reflexiva kantiana, como é possível viver exclusivamente segundo móveis, ignorando (deliberadamente) os princípios “*a priori*” de determinação da moralidade? Por sua vez, em quinto lugar, **Angeliana Patrícia de Souza**, em “Intuição intelectual de si: breve análise da crítica de Schelling ao dogmatismo de Espinosa e da aproximação entre dogmatismo e criticismo”, situa a crítica de Schelling às escolas do dogmatismo e criticismo sobre a possibilidade humana de alcançar o conhecimento de si na contracorrente do espinosismo. O artigo sexto, “Essencialismo e crítica social n’ *O Crime de Lorde Arthur Savile* de Oscar Wilde”, de **Nicole Elouise Avancini**, aborda a partir da obra do escritor inglês certo antiessencialismo, por ilustrar como a realidade é construída do mesmo modo em que se dá a estruturação da linguagem, isto é, de modo performativo, além de estar sujeita a interpretações arbitrárias, conforme a linguística de inspiração saussuriana. “O jovem Nietzsche e as influências de Lange” é o sétimo artigo no qual **Neomar Sandro Mignoni** discute a influência da obra de Lange no jovem Nietzsche enquanto ainda era estudante de Filologia Clássica em Leipzig, por volta de 1866-68. Já em “Nietzsche e a ética do esquecimento”, **Abraão Lincoln Costa** propõe, em oitavo lugar, analisar a tese nietzschiana do “esquecimento” enquanto força plástica [*Plastische kraft*], capaz de libertar o homem dos sofrimentos decorrentes do excesso de memória. **Gracy Kelly Bourscheid Pereira** avalia, no novo artigo, “Nietzsche e a superação do sentimento de culpa em *Humano demasiado humano I*”, a abordagem crítica nietzschiana da moral no Ocidente via conceitos absolutos tendo em vista a superação do sentimento de culpa. Em “Influências do *Capital* no agir político”, **Rafael Leite Ferreira Cabral** investiga, em décimo lugar, a desmistificação da legitimidade pressuposta do sistema capitalista e a explicitação de sua lógica exploratória via *O Capital* de Karl Marx. O décimo primeiro artigo, “O desenvolvimento e o fracasso do método sintático carnapiano”, de **Pedro Henrique Nogueira Pizzutti**, reconstitui o método sintático de Carnap, para análise da linguagem científica, no *The logical syntax of language* e o seu possível fracasso. No décimo segundo texto, “*Befindlichkeit* e *Stimmung*: os afetos na analítica existencial de Martin Heidegger”,

Giovani Augusto dos Santos, a partir da analítica heideggeriana existencial do ser-aí, inventaria, via os conceitos de *Befindlichkeit* e *Stimmung*, uma teoria dos afetos. **Patrícia de Oliveira dos Santos** no artigo décimo terceiro, “O estatuto epistemológico da agroecologia”, disserta sobre o estatuto epistemológico da agroecologia tendo por base as contribuições de Hugh Lacey em *A controvérsia sobre os transgênicos: questões científicas e éticas*, de 2006. Em “O desentendimento como característica inerente à democracia”, décimo quarto estudo, **Valmir Gonçalves dos Santos** repensa a jovem democracia brasileira via as categorias de Rancière. Para tanto, o autor visa compreender em que medida o pensador francês problematiza a existência da política e da democracia, a saber, a lógica do desentendimento. Por fim, no décimo quinto artigo, “I-moral ou (ir) racional: uma visão da ciência do normal ou patológico”, **Beatriz Cristina Benke, Emerson Souza dos Santos e Vilmar Malacarne** discutem como os portadores de doenças mentais eram tratados na Grécia e Roma Antiga, na Idade Média e Renascentismo e a chegada do século XX. Trata-se de uma pesquisa sobre a história dos transtornos mentais, com abordagem sobre saúde e doença e as definições entre o que era normal e o patológico das pessoas com problemas de saúde mental.

A Secção **Escritos com Prazer** está composta por escritos em primeira pessoa de duas professoras que tornaram públicas suas perspectivas em eventos universitários que participamos e que nós, editores da *Revista DIAPHONÍA*, avaliamos que merecem ser publicizados para um grande número de pessoas pela importância e atualidade de suas temáticas. O primeiro foi apresentado na conferência de encerramento da XXII Semana Acadêmica do Curso de Filosofia da UNIOESTE pela professora **Larisa da Veiga Vieira Bandeira**. Seu escrito transborda prazer desde o título, o qual faz um trocadilho com uma expressão bíblica, bem como com o título do livro, campeão de vendas, de Érico Veríssimo, “Olhai os delírios do campus”. Por meio dele, a autora faz um vaivém histórico, traz algumas experiências estudantis dos chamados “anos de chumbo”, mas para falar do que é considerado “delírio febril de jovens inquietos nos *campus* de hoje”, sobretudo daqueles que “deliram” em fazer filosofia e serem professores dessa disciplina que está sempre em disputa no campo curricular. Bandeira traz para o interior de seu texto vozes docentes que nos encorajam a lutar nessa trincheira que é a filosofia,

porque “vivemos tempos duros e precisamos de filósofos, como poucas vezes precisamos em nossa história”. Luta essa que se dá, também, pela escrita, porque “escrever faz arder o corpo, para percebermos que mesmo embebidos e enfaixados nos líquidos e tecidos da morte, ainda estamos tão mais vivos do que jamais estivemos”. A autora finaliza o texto com uma série de exercícios de escrita que, de tão instigantes, foram realizados ao final de sua conferência pelos participantes que desejaram escrever e viveram algo inédito em nossos eventos filosóficos: fizeram fila para abraçar e agradecer a professora Larisa por esse “delírio” coletivo. O segundo escrito foi publicizado na abertura do *III Encontro Mulheres & Filosofia*, da UFMS, em Campo Grande, por meio do qual **Marta Nunes da Costa** se põe a pensar “A mulher como intelectual pública” e propõe uma reflexão acerca dos lugares que as mulheres ocupam ou não ocupam. Tal tarefa de pensamento é, para ela, além de uma missão teórica, de quem se ocupa das “mulheres & a filosofia” como problema de investigação, uma missão enraizada no compromisso de viver em democracia, o qual implica garantir também à mulher a ocupação da esfera pública. Em seu exercício de pensar publicamente, Nunes da Costa desafia-nos a olhar para nós mesmos e nos interrogarmos acerca do modo como recebemos as informações, as críticas, os conteúdos; observarmos se esse modo varia caso seja homem ou mulher; e, se sim, avaliarmos por que isso acontece e como transformar. Traz exemplos de mulheres que agiram como intelectuais públicas, na França e nos Estados Unidos, por meio do “ato revolucionário de existência para os outros a partir da escrita” e sugere às mulheres, no Brasil, a tarefa coletiva de refazerem a esfera pública, cumprindo o seu papel de intelectuais públicas a fim de produzirem sentido à nossa vida *em comum*.

Na **Secção de Resenha**, Fábio Batista discute o recente trabalho *Filosofia da educação: a relação educador-educando e outras questões na perspectiva da educação ambiental ecomunitarista*, de Sirio Lopes Velasco, publicado pela Editora PHILLOS, de Goiânia, em 2018. Trata-se de mais um propositivo trabalho, fruto das reflexões do pensador uruguaio radicado no Brasil, aliando, pois, do ponto de vista da filosofia da educação, a perspectiva crítica do ecomunitarismo, teoria central advogada por ele.

Em mais uma **Secção de Tradução**, vem a público, em primeira mão, o texto *Marx, Darwin e a “História crítica da tecnologia”* do professor italiano Fabio Raimondi, versão essa preparada pelo acadêmico de doutorado Douglas Antônio Fedel Zorzo. No texto, o autor explora as relações entre o pensamento de Marx e o conhecimento científico (em particular, a técnica) visando, pois, explicitar o sentido de uma “história crítica da tecnologia”, bem como seus possíveis elos com a *Origem das Espécies* de Darwin.

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

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Prof^a Dr^a Ester Maria Dreher Heuser

Editores

SUMÁRIO

Entrevistas:

Entrevista com o professor e psicólogo clínico Ricardo José Perin.....p. 14
REVISTA DIAPHONÍA

Artigos:

Considerações sobre o *Compendium musicae* de Descartes: matemática, música e a produção de afetos.....p. 24
CÉSAR AUGUSTO BATTISTI

O ensaio no Ensino de Filosofia: um diálogo com Michel de Montaigne...p. 35
DANIELLE ANTUNES

A revolução copernicana de Kant.....p. 43
JULIANA GILO TIBÉRIO

A influência das motivações sobre a vontade na filosofia moral de Immanuel Kant.....p. 49
RODRIGO LOPES FIGUEIREDO

Intuição intelectual de si: breve análise da crítica de Schelling ao dogmatismo de Espinosa e da aproximação entre dogmatismo e criticismop. 60
ANGELIANA PATRÍCIA DE SOUZA

Essencialismo e crítica social n' *O Crime de Lorde Arthur Savile* de Oscar Wilde.....p. 71
NICOLE ELOUISE AVANCINI

O jovem Nietzsche e as influências de Lange.....p. 84
NEOMAR SANDRO MIGNONI

Nietzsche e a ética do esquecimento.....p. 96
ABRAAO LINCOLN COSTA

Nietzsche e a superação do sentimento de culpa em *Humano demasiado humano I*.....p. 104
GRACY KELLY BOURSCHIED PEREIRA

Influências do *Capital* no agir político.....p. 113
RAFAEL LEITE FERREIRA CABRAL

O desenvolvimento e o fracasso do método sintático carnapiano.....p. 121
PEDRO HENRIQUE NOGUEIRA PIZZUTTI

***Befindlichkeit* e *Stimmung*: Os afetos na analítica existencial de Martin Heidegger.....p. 130**
GIOVANI AUGUSTO DOS SANTOS

O estatuto epistemológico da agroecologiap. 138
PATRÍCIA DE OLIVEIRA DOS SANTOS

O desentendimento como característica inerente à democracia.....p. 149
VALMIR GONÇALEZ DOS SANTOS

I-moral ou (ir) racional: uma visão da ciência do normal ou patológico..p. 160
BEATRIZ CRISTINA BENKE, EMERSON SOUZA DOS SANTOS e VILMAR MALACARNE

Escritos com prazer:

Olhai os delírios do Campus.....p. 168
LARISA DA VEIGA VIEIRA BANDEIRA

A mulher como intelectual pública.....p. 175
MARTA NUNES DA COSTA

Resenhas:

Filosofia da Educação.....p. 182
FÁBIO BATISTA

Traduções:

Marx, Darwin e a “História crítica da tecnologia”p. 187
FABIO RAIMONDI

Nesse primeiro número da *Diaphonía*, em 2019, a Revista entrevista o Professor e Psicólogo Clínico Ricardo José Perin do Curso de Graduação em Filosofia da UNIOESTE. A Revista, desde já, agradece o aceite do convite pela participação especial nessa edição.

D [Diaphonia]

RJP [Ricardo José Perin]

D – O senhor poderia reconstituir um pouco sobre sua biografia, formação e o que motivou o interesse pela Filosofia?

RJP – Inicialmente agradeço a revista *Diaphonía*, representada na pessoa do amigo e colega Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva, pelo gentil convite a esta entrevista. Esta provocação de reconstituir uma biografia e, portanto, falar na primeira pessoa me permite evocar uma história de um percurso de formação. Fazer uma espécie de percurso biográfico sobre a origem do interesse por um determinado tema, no caso, aqui, Filosofia articulada à Psicologia, sempre nos coloca frente a uma escolha de caminho a ser percorrido.

Partirei da minha posição de psicólogo e de professor, caminhando em uma direção regressiva para, em uma perspectiva temporal, apresentar um entrelaçamento entre passado, presente e futuro. Através deste percurso temporal pretendo apresentar o delineamento da constituição da força motivadora, sempre presente na busca de cada ser humano, a partir das situações concretas e que definem a estrutura de uma formação. Porém, essa estruturação nem sempre se dá em um plano consciente, pois somos seres perpassados pelo desejo. Talvez uma oportunidade como esta permita adentrar um pouco no desafio hermenêutico, pois, se cada um de nós é portador de sua mensagem, o debruçar-se sobre o passado para interpretar os fatos históricos que nos circundaram realizar tal desafio, permite-nos um certo entendimento do presente.

Comecei minha experiência de trabalho, por volta dos treze anos, como aprendiz de relojoeiro. Aos quinze, já consertava relógios. Foi o início do debruçar-se sobre a importância do movimento do tempo, tanto do ponto de vista objetivo quanto do ponto de vista da constituição da subjetividade. O contato com a dinâmica de funcionamento do mecanismo do instrumento que marca o tempo proporcionou-me a primeira experiência com a dimensão da precisão. A palavra precisão, aqui, tem um duplo sentido. Um primeiro sentido é o de exatidão, pontualidade. Há um jogo de palavras que sempre me acompanhou, mas que tomei conhecimento por ser relojoeiro, e que só hoje consigo atinar a sabedoria nas suas entranhas: “Relógio que atrasa não adianta”. Aí está presente o primeiro sentido de

precisão, a pontualidade. O segundo sentido de precisão é o de coisa útil, aquilo que é necessário ao homem. No caso, trata-se da importância deste instrumento marcar a hora certa, o tempo correto, pois, do contrário, não tem serventia para a orientação do ser humano. Hoje sei, como psicólogo, o quanto a existência é um movimento no tempo e do tempo e que, a forma de cada um situar-se nele e de orientar-se por ele, pode engendrar conflitos que determinam as mais diferentes psicopatologias.

Retornando às experiências com a máquina do tempo, devo dizer que, conjuntamente com a incipiente prática profissional, tomei contato com a teoria do funcionamento da mecânica, através da mecânica de Newton, nas aulas de Física do primeiro ano do ensino médio. Com isto, tive a oportunidade de vislumbrar a articulação entre a teoria e a prática. O conhecimento científico me permitiu entender, de maneira objetiva, que o segredo que habitava aquela sequência de engrenagens que produzia um coração oscilatório e proporcionador de precisão, era fruto de um cálculo preciso. Esse vislumbrar, esse ver mecânico-fenomenológico da articulação teoria-prática me permitiu perceber o quanto isso era fundamental no processo da aprendizagem, sendo uma das grandes contribuições para orientar a minha prática de futuro professor. Também é importante ressaltar que, para aprender a profissão de relojoeiro, foi necessária uma observação atenta da ação de outra pessoa que possuía experiência e conhecimento sobre o assunto. Isso evidencia a importância da presença do outro, enquanto fonte de imitação, no processo de aprendizagem. Fato que, evidentemente, só fui me dar conta ao me defrontar com as teorias de aprendizagem e do desenvolvimento. Dentre as várias teorias é importante destacar a epistemologia genética de Jean Piaget, pois ela tem na ação um dos pontos centrais no processo de aprendizagem e, sobretudo, no desenvolvimento da construção do ser humano.

Provavelmente por ter sido um observador atento para entender o funcionamento do mecanismo marcador do tempo e, ao mesmo tempo, deslocando essa atenção às aulas de Física para entender a mecânica no sentido teórico-prático, foi o que levou meu professor de Física, José Zanchettin, a convidar-me para substituí-lo nas aulas do primeiro científico noturno. Assim, em 01 de setembro de 1973, comecei minha atividade de professor, tendo apenas concluído o ensino médio.

O aprendizado proporcionado pela profissão de relojoeiro, colocando-me em contato com a mecânica, com a precisão e com o cálculo, juntamente com a experiência de professor de Física, formou um amálgama propício para a escolha do curso de Engenharia Civil. Em 1974, ingressei no curso de Engenharia Civil da UEM. Desta forma, principiou a segunda experiência com a dimensão da precisão e do cálculo, introduzindo-me mais profundamente no horizonte da objetividade.

Em Maringá, tive a oportunidade de continuar a atividade de professor, enquanto cursava a Engenharia, em uma escola católica. Nesse ambiente, começou a desvelar-se uma nova perspectiva, a partir da religião, abrindo a possibilidade para pensar um horizonte para além da ótica da objetividade. É o momento de uma conversão, permitindo o insinuar-se da subjetividade pelo viés da religiosidade. Aliás, talvez esse tenha sido o momento de um ressurgir de valores, já inculcados através da educação religiosa familiar. Poderia arriscar a dizer que algumas pessoas fazem a experiência da religião já nos primeiros meses de vida, pois juntamente com o leite materno vai se incorporando a semente da religião. Essa ideia quer expressar a importância do vínculo materno na constituição das aspirações (*boulesis*) futuras da cria humana, pois a mãe é a figura fundamental para introduzir o ser humano na vivência amorosa que nos compromete com a alteridade. Em uma linguagem psicanalítica, trata-se do processo de constituição do desejo.

É no bojo deste movimento, em uma dialética existencial objetividade-subjetividade, que se engendrou a perspectiva vocacional religiosa que me fez abandonar o curso de Engenharia Civil e optar pelo ingresso na Companhia de Jesus, mais conhecida como os jesuítas. Foi por meio desse percurso que se abriram as portas para o encontro com a Filosofia, pois ela faz parte da formação do jesuíta. Foi esse processo conversivo que permitiu a transição de uma perspectiva de mundo centrada na objetividade, para uma perspectiva em que o fluir da vida se torna o verdadeiro objeto de observação (*physis*). Portanto, as certezas objetivas se transmutam em possibilidades para possibilidades que albergam o mais próprio do viver humano de cada sujeito, como diria Gilvan Fogel lembrando Kierkegaard. Pois, como já disse o poeta: navegar é preciso; ora, viver não é preciso.

A perspectiva cristã do mundo tem em si uma forma própria de viver a dimensão da temporalidade. É um tempo em que o presente nos compromete com um modo de ser, remetendo-nos, pelo vínculo do amor, a uma forma de relação com a alteridade, objetivando a construção de um mundo comum que se realiza plenamente num além. É o horizonte escatológico. Essa perspectiva do fluir da vida cristã permite a possibilidade da realização de si, perpassada pela realização do outro e com o outro, num compromisso mútuo de amor, cujo modelo está na relação trinitária. Portanto, essa ótica abre a possibilidade de constituição de várias formas de vínculos nas relações humanas. A vida religiosa vocacional se coloca de tal forma, que a relação com a alteridade tem uma perspectiva de amor muito peculiar, exigindo um amor exclusivo, o celibato. Nessa exclusividade, a possibilidade de vínculo amoroso com uma única pessoa é transmutada para o vínculo com a humanidade, exigindo, de quem opta pela vocação religiosa, uma dimensão sublimatória da afetividade. A renúncia dessa possibilidade de realização humana exige, do vocacionado, remeter ao fim dos tempos uma certa completude de realização. Portanto, é uma exigência de um modo de existir temporal desafiador.

Após quase três anos e meio de vida religiosa percebi que não daria conta de suportar tal desafio. É o momento de uma desconversão, mas, ao mesmo tempo, de uma nova conversão. Desta experiência de compromisso com a alteridade, proporcionada pela vida religiosa, brotou uma nova possibilidade de envio ao acolhimento do outro, a Psicologia.

Assim, em agosto de 1982, iniciei o curso de psicologia na UEM. Retomei minha atividade de professor, no mesmo colégio católico em que havia lecionado matemática, topografia, desenho arquitetônico e geometria descritiva, agora, porém, com um horizonte voltado às ciências humanas. Assim, juntamente com a equipe pedagógica, em 1984, decidimos implantar as disciplinas de Sociologia e Filosofia, das quais fui professor, provavelmente, sendo uma experiência pioneira à época. Concluído, em 1988, o curso de Psicologia, me transladei para Toledo, minha verdadeira terra natal, iniciando a atividade de professor na Facitol.

D – A sua trajetória também é marcada pela formação seminarística especialmente, pelo contato que teve com a obra de Henrique Cláudio de Lima Vaz que, aliás, fora seu professor. Que memórias essa relação intelectual lhe trouxe?

RJP – Minha vida no seminário iniciou em 1979, nos jesuítas, em Porto Alegre. Em 1982 fui para Belo Horizonte para iniciar o curso de Filosofia no Instituto Santo Inácio, onde se centralizou toda a formação acadêmica jesuítica do Brasil. Para ingressar na Filosofia, havia um vestibular que constava de uma avaliação escrita e de uma avaliação oral. O avaliador oral era Lima Vaz. Foi este o motivo de meu primeiro encontro com ele. A Lima Vaz coube a função de fazer a avaliação de todos os candidatos em conhecimentos gerais. Começamos a avaliação de um modo informal, através de uma breve história de minha vida antes do ingresso nos jesuítas. A partir disso, Lima Vaz decidiu que a avaliação versaria sobre conteúdos referentes aos estudos que já havia feito. Não fez nenhuma pergunta, apenas conversamos sobre temas ligados à Física e ao cálculo. Na medida em que a conversa transcorria, fui percebendo a grandeza da sabedoria daquela figura humana, aparentemente frágil em seu aspecto. Ele falava de Galileu, de Newton, de Leibniz de Fourrie com tal propriedade que, em alguns momentos, me produzia a sensação de ser um principiante. Foi nesse momento que entendi o verdadeiro sentido do que significa ser filósofo.

Ingressado na Filosofia, tive o privilégio de ter Lima Vaz como professor de história da filosofia. As suas aulas permitiam fazer uma experiência de viagem no tempo. Ao falar sobre as origens do pensamento grego como, por exemplo, o *eidós* platônico, produzia no ouvinte tal sensação de regressão, a ponto de permitir imaginar-se um espectador dos jogos olímpicos gregos, para entender o que significava ver para eles.

Outro momento marcante foi uma conversa com Lima Vaz como orientador de estudos. Disse, em alto e bom som, que para estudar Filosofia seria necessário saber grego. Acompanhando seu dito me estendeu uma cópia de uma gramática grega, juntamente com um evangelho de Marcos no original. Guardo com carinho o evangelho em grego, pois é uma lembrança viva do Pe. Vaz. A ele, devo as poucas palavras que sei de grego.

Estas são as memórias que guardo de nossa breve convivência, pois saí do seminário em final de maio de 1982. Portanto, meu contato inicial com a obra de Lima Vaz se deu mediante a escuta e de alguns textos. Porém, a presença mais significativa do pensamento do Pe. Vaz ocorreu através do livro *Escritos de filosofia II: ética e cultura*. Em 1988, quando estive em Belo Horizonte para participar de um congresso da CUT, pois era vice-presidente do Sintemar (sindicato dos trabalhadores em estabelecimentos de ensino de Maringá), ocorreu o último encontro com o Pe. Vaz. À época fui agraciado, por ele, com o referido livro, que acabava de ser publicado, acompanhado de uma carinhosa dedicatória. Após concluir o curso de Psicologia fui fazer uma pós-graduação, na UFPR, em Psicologia Clínica e Psicanálise. Para fazer o trabalho de conclusão escolhi o tema de Ética e Psicanálise. O conhecimento da obra de Lima Vaz foi fundamental, pois me permitiu fazer uma aproximação entre ética e psicanálise. Foi a partir da leitura da fenomenologia do *ethos*, desenvolvida por Lima Vaz, que a articulação com a psicanálise se deu. A perspectiva do *ethos* designando a morada, a casa do homem, permitiu fazer a aproximação com a psicanálise por intermédio do dito de Freud, extraído do *Compêndio de Psicanálise*, de que o ego não é dono nem da própria casa. Pela ótica apresentada na fenomenologia do *ethos*, o homem, através do seu agir, é desafiado a dominar a *physis* para poder construir seu espaço próprio, sua morada. Portanto, o *ethos* brota desse agir constante, manifestando-se nos costumes e nos hábitos. Isso diz respeito ao comportamento que resulta de uma repetição constante dos mesmos atos, exigindo do homem um apropriar-se de um modo de ser que o vincula com a alteridade e, portanto, o vincula ao coletivo. Como dirá Lima Vaz: “O *ethos* como costume, ou na sua realidade histórico-social, é princípio e norma dos atos que irão plasmar o *ethos* como hábito (*ethos-hexis*). Há, pois, uma circularidade entre os três momentos: costume (*ethos*), ação (*práxis*), hábito (*ethos-hexis*), na medida em que o costume é fonte das ações tidas como éticas e a repetição dessas ações acaba por plasmar os hábitos”. Há, pois, uma circularidade dialética presente na relação entre o coletivo e o individual, exigindo de cada indivíduo um movimento de integração no coletivo para constituir-se como personalidade ética.

Como é sabido, Freud apresenta duas formas da conflitiva existência humana estruturar o psiquismo; ambas as formas ocorrendo na dinâmica temporal de convívio com a alteridade. A primeira, em 1900, através da estrutura de inconsciente-pré-consciente-consciente. A segunda, por volta de 1920, conhecida

pela trilogia Id – Ego – Superego. Nessa estrutura, a dimensão conflitiva pulsional ocorre de maneira intersubjetiva e intrapsíquica. Ou seja, a estruturação da personalidade se constitui pela história dos conflitos na convivência com o outro (intersubjetiva), bem como em um conflito no interior de si mesmo (intrapsíquico), na medida em que, a partir do Id, vão se constituindo as instâncias do ego e do superego, em um processo de desenvolvimento. É no interior desse horizonte constitutivo que Freud faz emergir a expressão de que o ego não é dono nem da sua própria casa. Podemos considerar, de maneira abreviada, com o risco de comprometer a profundidade da questão, que o processo de constituição de um indivíduo ocorre no interior de uma coletividade, a família. Essa é o espaço primordial onde emerge o indivíduo, sendo, portanto, jogado em um mundo cultural permeado de costumes (*ethos*). No entanto, para viver, em seu sentido mais pleno, o coexemplo, o mamar, a total dependência do outro cria um vínculo propício para, juntamente com a incorporação do alimento, incorporar valores; portanto, costumes. Assim, por exemplo, para eliminar o alimento, aprendemos a maneira correta, a maneira costumeira, de usar o penico. Daí resulta a expressão que transpõe o aprendizado do comportamento repetitivo, de origem biológica, para o aprendizado do comportamento fundamentado nos costumes: “não vá mijar fora do penico”. O que significa dizer que nosso agir (*práxis*) deve adequar-se ao convívio em comum, ou seja, integrar-se aos costumes (*ethos*) através da incorporação de hábitos (*ethos-hexis*). Trata-se de uma adequação ao mundo familiar, no qual fazemos a emergência; emergência essa enquanto brotar, vir à tona, mas, também, como contingência. Isso desdobra-se em uma dupla dimensão. Uma consciente e outra inconsciente. A dimensão consciente constitui a personalidade ética, o sujeito da razão, pois através da deliberação e da escolha o indivíduo apropria-se (*hexis*) de um hábito, integrando-o aos costumes e, possibilitando, dessa forma, a manutenção da tradição. A dimensão inconsciente constitui o sujeito psíquico, cindido pelo conflito existencial com a alteridade. Sabemos que Freud apresentou a origem do inconsciente como fruto de um processo de recalque, a partir de experiências dolorosas e desprazerosas, vividas em uma situação de abuso. Abuso, aqui, deve ser entendido como a intromissão de um mundo adulto, já carregado de significados, do qual a criança humana não tem capacidade de metabolizar. Essa incapacidade de metabolização dos significantes, nos introduz na experiência de um estrangeiro que nos invade, possibilitando a emergência do estranhamento e do inquietante. É o angustiante nos invadindo, o *Das Unheimlich* freudiano. Esse, porém, é o mundo concreto e familiar que cada um de nós habita (*ethos*). Foi isso que levou Freud dizer que o ego não é dono nem de sua própria casa. Essa é a experiência ética do sujeito psíquico, introduzindo-o em uma cisão irrecuperável, ocasionada pelo encontro com o desejo do outro e que nos introduz no desejo que nos habita, incorporando um outro, transformado em um eu, ou melhor, em um superego ou

ideal de ego. Isso nos transforma em um sujeito errante, tal qual Édipo, tendo que ir ao encontro do seu destino.

Esse breve histórico da articulação entre Psicanálise e Filosofia mostra um percurso que aconteceu, em grande parte, pelo encontro com o pensamento de Lima Vaz. E que repercute até hoje, pois, dando continuidade à pós-graduação feita na UFPR, ainda encontro-me com o desafio de aprofundar tal temática. Para dar continuidade ao tema, fiz parte do doutorado de Fundamentos y Desarrollos Psicoanalíticos, na Espanha, e que ficou inconcluso, mas que me permitiu a obtenção do título de Diploma de Estudios Avanzados, que me concede a formação de pesquisador na área de conhecimento de Personalidad, Evaluación y Tratamiento Psicológico. Um título equivalente ao mestrado, pois em alguns países da Europa tem a denominação de Diploma de Estudios Avanzados.

D – O que lhe levou fazer a passagem final pela formação em Psicologia?

RJP – Talvez a palavra conversão seja a mais apropriada para responder esta pergunta. Como sabemos, ela remete a uma mudança de direção, uma mudança de caminho. Como falei anteriormente, fui construindo um caminho profissional que me levou de relojoeiro, entendedor de uma atividade técnica-mecânica, para a Engenharia, cujo horizonte de ação é a aplicação objetiva do conhecimento. Já a atividade de professor de Física e Matemática proporcionou a abertura de uma mudança de direção, aproximando-me da dimensão da subjetividade. Sendo esta atividade praticada no âmbito de uma escola católica, a proximidade com a religião proporcionou o solo fértil à conversão religiosa, dando uma nova possibilidade de comprometimento com a subjetividade, agora no interior do seminário. Aqui, a subjetividade passa a ser significativamente entendida como uma relação com a alteridade, visando o bem do outro.

No seminário, tive a oportunidade de ler Erich Fromm, psicanalista vinculado à Escola de Frankfurt. Da leitura de Fromm, fui remetido ao pensamento de Herbert Marcuse, com quem Fromm rivalizava. O pensamento frankfurtiano abriu as portas para vislumbrar a articulação entre Filosofia e Psicanálise, através do casamento do pensamento marxista com o pensamento freudiano. Também tive a oportunidade de ler a tese doutoral de história de Martin Jay, *La imaginación dialéctica*. Isso me permitiu vislumbrar uma primeira perspectiva da psicologia, uma ciência capaz de ajudar a pensar os conflitos sociais. Assim, quando, em junho de 1982, saí do seminário, o curso de Psicologia se apresentou como uma nova conversão de compromisso com a alteridade, agora pautado em um horizonte científico, com uma possível articulação filosófica, para acolher o sofrimento humano.

D – Conte-nos sobre a sua experiência na UNIOESTE, enquanto instituição, desde sua fundação até sua consolidação.

RJP– Ingressei na Unioeste como professor colaborador, em 1989, quando ela ainda estava a caminho de sua constituição, sendo denominada de Funioeste-Facitol. Fui convidado a dar aulas em uma disciplina denominada de *Problemas sócio-econômico-culturais contemporâneos*, se não me engano, no curso de Secretariado Executivo Bilingue. Essa disciplina não faz mais parte do programa do curso, porém sua existência evidencia uma determinada ótica que predominava no momento da consolidação da universidade. Era, creio, uma perspectiva de pensar o momento histórico estrutural, articulando-o com o momento histórico conjuntural, próprio de uma universidade incipiente, procurando voltar-se à sua inserção regional, pensamento muito presente à época.

Em 1990, ingressei, através de concurso público, como professor de Psicologia. Na época, o curso de Filosofia tinha a disciplina de Psicologia, fazendo parte da formação que habilitava o aluno a ser professor desta disciplina no ensino médio. Todavia, me recorro, isso permitia um diálogo interessante entre a ciência psicológica e a filosofia, permitindo debater as diferentes aproximações feitas entre esses dois conhecimentos ao longo da história como, por exemplo, a Escola de Frankfurt. Hoje a Psicologia se reduziu à psicologia da educação, portanto, o contato com a Psicologia só é possível ao aluno da licenciatura.

Dentro dos debates de estruturação da universidade, composta por diversos campus, sempre houve um diálogo sobre as “vocações” de cada um. Nesses diálogos, ficou estabelecido que Toledo, por ser mais voltado à formação das ciências humanas, na época, abrigaria o curso de Psicologia. Estabelecido o combinado, abriu-se a inscrição para candidatos ao curso de Psicologia, cabendo a mim o futuro papel de coordenador do curso. Porém, Roberto Requião, recém eleito governador, ao assumir o governo em janeiro de 2003, não deu autorização de implantação do curso de Psicologia, juntamente com outros novos cursos que seriam implantados em outros *campi*.

D – O professor também foi coordenador do Curso de Filosofia, na UNIOESTE. Qual sua posição relativa à disciplina de Filosofia no ensino médio em face da atual conjuntura nacional? Quais as implicações do ponto de vista das políticas públicas?

RJP – Quando penso no modo como ocorreu a experiência civilizatória do Ocidente, a partir do mundo grego, tido como o berço da democracia e da Filosofia, imagino que podemos extrair daí um possível aprendizado. Tomarei como exemplo o surgir da palavra categoria, pois ela serve como uma espécie de paradigma para vislumbrar o movimento engendradora da sabedoria grega. Farei isso através de uma perspectiva etimológico-filológica, bem ao sabor do pensamento de Heidegger. Segundo a etimologia a palavra categoria deriva de *kata agorein*, que poderia ser traduzida conforme a praça, segundo o espaço público, segundo o tribunal, segundo o mercado público. Enfim, esses possíveis espaços públicos possibilitavam o encontro dos cidadãos para exercer o agir mais próprio do viver humano, a *práxis*,

segundo Aristóteles. É ela que liga os indivíduos entre si na partilha da palavra e dos atos que dizem respeito ao viver coletivamente. Portanto, a palavra foi o verdadeiro instrumento na determinação da construção do entendimento para os rumos necessários para o convívio em comum. O desafio, no entanto, consiste em suportar a ambiguidade própria da palavra, pois ela não garante uma univocidade. Assim, o modo de classificar as coisas necessárias e fundamentais para esse convívio, que é o mais próprio da palavra categoria, exigia o debate sobre o diferindo para se chegar ao entendimento. Portanto, a possibilidade de proposição de uma determinada causa de interesse comum, sustentada através argumentos que, também, segundo Aristóteles, derivariam de uma retórica, proporcionou esse modo de sabedoria fundamental que determinou a origem do Ocidente, a partir desse povo agonal, por excelência.

Decorridos tantos anos dessa experiência originária, hoje encontramos esta sabedoria fundamental, praticamente reduzida a uma profissão, no espaço público universitário. Portanto, a universidade passou a ter um papel preponderante para a formação de filósofos, mas confinada ao espaço de formação de mão-de-obra profissional. No contexto histórico em que a tecno-ciência, o mundo da técnica, ocupa a posição de principal produtora de conhecimento, a Filosofia passa a ser avaliada por esse viés, perdendo, no entendimento da grande maioria, toda a tradição histórica de produtora de uma sabedoria fundamental para o convívio com o diferindo. Entretanto, é importante que o saber filosófico se faça presente em outros espaços públicos, principalmente no espaço de expressão da palavra mais utilizado, as redes sociais, para que a população perceba a sua importância e deixe de se colocar ao lado de quem, por interesses ideológicos, apresenta uma suposta visão filosófica, tornando a terra plana.

D – Qual a sua perspectiva para área da Psicologia no país? Que desafios ela tem pela frente?

RJP – A Psicologia como ciência, desde sua origem, traz em seu interior um debate que a cinde em várias correntes. Inclusive há aqueles que não a vêem como um conhecimento científico. Quando se utiliza o critério epistemológico para dividi-la, tendemos a pensá-la a partir da ótica que a aproxima das ciências naturais, ou o critério que a aproxima das ciências humanas. Na prática, quando se pensa, por exemplo, em um tratamento clínico, ouve-se das pessoas que a corrente cognitivo-comportamental pode ser mais eficaz. O que permeia esse tipo de compreensão é um entendimento de que o conhecimento das ciências naturais produz mais resultados. Portanto, a ideia da produção, presente no mundo da técnica, gera esse tipo de visão que é predominante hoje, sobretudo pela influência do pensamento tecno-científico, fortemente enraizado no senso comum.

No horizonte das ciências humanas, encontramos, na Psicologia, a perspectiva hermenêutico-fenomenológica. Nela, a palavra emerge fundamentalmente como a

via de tratamento dos conflitos existenciais, gerados cotidianamente, e produtores do sofrimento humano. Os ditos conflitos existenciais devem ser pensados pelo viés da história. Uma história, constituída pelo temporal, que passa a ter um papel preponderante. Temporal, aqui, tem uma dupla dimensão. Uma primeira que remete ao nosso existir no tempo, constituído pelas dimensões de passado, presente e futuro. É um existir permeado e preenchido pela presença do outro, do qual não posso desvincular-me na busca de realização de um projeto de vida, tendo como horizonte a construção de um mundo que alberga um abrigo protetor. O projeto de vida se abre nas mais diversas possibilidades de constituição de mundo. Por ser a abertura um espaço de liberdade, existe a possibilidade de presença dos mais variados projetos, como, por exemplo, o das ciências naturais e ciências humanas. Dessa maneira, nos deparamos com a segunda forma do temporal, o tempo feio, a tempestade, o conflito. Assim, nos deparamos com o grande desafio do entendimento, só possível pela ação mais própria do humano, a palavra, o *logos*. Aí está o grande desafio que temos pela frente. Para dar um breve exemplo, tomo a descoberta do neurônio espelho, feita pelo neurocientista italiano Giacomo Rizzolatti. Essa descoberta, oriunda da produção científica, própria das ciências naturais, permitiu ter uma fundamentação para um conceito importante na Psicologia, a empatia. Como sabemos, a empatia é um processo de identificação em que o indivíduo se coloca no lugar do outro, tomando por base suas próprias ideias para compreender o outro. Aquilo que até então era uma especulação pode, a partir dessa descoberta, ser pensada como um fato, pois o neurônio espelho é o neurônio que permite realizar esse movimento de me colocar no lugar do outro. São aproximações deste tipo que se tornam fundamentais como, por exemplo, pensar a origem do autismo não apenas pela forma de relação com o outro e com o ambiente, mas também a partir de uma falta de tal neurônio. Isso é um exemplo da importância da articulação entre perspectivas epistemológicas distintas e do desafio que temos que enfrentar.

Considerações sobre o *Compendium musicae* de Descartes: matemática, música e a produção de afetos

Considerations on Descartes *Compendium musicae*: mathematics, music and the production of affections

CÉSAR AUGUSTO BATTISTI¹

Resumo: A atual exposição pretende tecer algumas considerações sobre o *Compendium Musicae*, obra escrita por Descartes, ainda muito jovem, no final do ano de 1618, há 400 anos. O objetivo é apresentar alguns elementos da obra e compará-la com aqueles presentes na *Geometria*, com o intuito de mostrar paralelos estruturais e semelhanças de natureza epistemológica e metodológica entre elas, bem como evidenciar determinadas características categoriais utilizadas pelo filósofo com vista à produção da inteligibilidade (isto é, da racionalidade) dos fenômenos ou problemas estudados. Como segundo propósito, pretende-se examinar o percurso efetivado por Descartes com vista à compreensão do fenômeno musical, de sua estrutura e de seus elementos componentes, começando pela natureza física do som, passando pela estrutura matemática da música (suas propriedades principais, o tempo e a altura, as relações de maior ou menor consonância entre as notas), até se constituir em um fenômeno relativo à nossa sensibilidade e capaz de fazer emergir em nossa alma afetos e paixões variadas. Como afirma Descartes, o objeto da música é o som, e seu fim é a produção do prazer e a emergência de afetos no ser humano. Circunscrita à sensibilidade humana, a música deixa de ser entendida dentro de uma perspectiva cosmológica e ligada à harmonia das esferas celestes, passando a se configurar como fenômeno relativo à subjetividade humana, ou melhor, ao seu composto alma-corpo.

Palavras-chave: Descartes. *Compendium Musicae*. Música. Matemática. Afetos. Prazer.

Abstract: The present exhibition intends to make some considerations on the *Compendium Musicae*, written by Descartes, still very young, at the end of the year of 1618, 400 years ago. The objective is to present some elements of the work and compare it with those present in *Geometry*, in order to show structural parallels and similarities of epistemological and methodological nature between them. All this, besides evidencing certain categorical characteristics used by the philosopher with a view to the production of the intelligibility (that is, of the rationality) of the phenomena or problems studied. As a second purpose, we intend to examine the course carried out by Descartes with a view to understanding the musical phenomenon, its structure and its component elements. This begins with the physical nature of sound, passing through the mathematical structure of music (its main properties, time and height, relations of greater or lesser consonance between notes), until it becomes a phenomenon related to our sensitivity and capable of to bring about in our soul different affections and passions. As Descartes says, the object of music is sound, and its end is the production of pleasure and the emergence of affections in the human being. Circumscribed to the human sensibility, the music is no longer understood within a cosmological perspective and linked to the harmony of the celestial spheres, starting to be configured as a phenomenon relative to human subjectivity, or rather to its soul-body compound.

Keywords: Descartes. *Compendium Musicae*. Music. Mathematics. Affections. Pleasure.

¹ Professor dos Cursos de Graduação e Pós-Graduação (*Stricto sensu*) em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: cesar.battisti@hotmail.com.

1. Introdução

Minha exposição pretende tecer algumas considerações sobre o *Compendium Musicae* (*Compêndio de Música*), obra escrita por Descartes nos últimos dois meses do ano de 1618, portanto, há exatos 400 anos.² O objetivo é aproximar o texto do *Compêndio* com o da *Geometria* (ocasionalmente também com o de outras obras), publicada em 1637 ao lado do *Discurso do Método* e dos demais ensaios do método, a *Dióptrica* e os *Meteoros*, com o intuito de mostrar certos paralelos que podem nos conduzir a determinadas semelhanças de natureza metodológica, de natureza estrutural e, de um modo geral, a determinadas características em relação às categorias que o filósofo emprega para produzir a inteligibilidade, se quiserem, a racionalidade, dos fenômenos ou problemas estudados. Na verdade, muitas dessas marcas partilhadas por estes textos se encontram em outros momentos do pensamento cartesiano.

Evidentemente, há uma diferença no estatuto da inteligibilidade subjacente às duas obras. Como afirma F. De Buzon em sua introdução à tradução francesa do *Compêndio*, a noção de inteligibilidade dessa obra é uma “inteligibilidade não intelectual”, uma inteligibilidade oriunda do âmbito “de um sensível tão articulado que se manifesta em proporção sem que o espírito necessite fazer algum esforço de compreensão” (DESCARTES, 1987, p. 12), de modo que, apesar de sua natureza sensível e mesmo pondo certos obstáculos – pelo menos aos guardiões de parâmetros rígidos do racionalismo cartesiano –, ela guarda semelhanças estruturais com a inteligibilidade matemática e, em geral, com a do âmbito do claro e distinto.³

2. O fenômeno

A primeira marca do *Compêndio de Música* diz respeito à necessidade de Descartes nos proporcionar, com precisão, a localização teórico-conceitual do fenômeno musical. Essa é uma marca metodológica do pensamento cartesiano: localizar o fenômeno precisamente de modo que isso permita apreender seus ingredientes e dispensar o que é supérfluo. Podemos aproximar essa perspectiva ao que afirma a Regra 13 das *Regras para a Direcção do Espírito*. Afirma o cabeçalho desta regra:

Se compreendermos perfeitamente uma questão, devemos abstraí-la de todo o conceito supérfluo, reduzi-la à maior simplicidade e

² Uma primeira versão desta pesquisa foi apresentada, em outubro de 2018, na XXI Semana de Filosofia da UFU, promovida pelo Instituto de Filosofia dessa universidade.

³ Para informações sobre o *Compendium*, sobre sua estrutura e sobre a história do texto, cf. as partes introdutórias elaboradas por De Buzon à sua tradução (DESCARTES, 1987).

dividi-la em partes tão pequenas quanto possível, enumerando-as (DESCARTES, 1985, p. 83).⁴

Nesse sentido, podemos ver, já desde o início do *Compêndio*, que a música e seu objeto, o som, se constituem em um fenômeno cuja complexidade nos revela uma estrutura composta por três níveis de análise ou por três tipos de ingredientes. Podemos classificar a estrutura do fenômeno musical como contendo um componente quantitativo, um componente qualitativo e um outro expressivo.

Em outras palavras, o fenômeno musical é, para Descartes:

- (1) um evento acústico (físico-matemático) que
- (2) incide sobre nossa sensibilidade, de modo a
- (3) incitar na alma a emergência de paixões (fenômeno estético).

Uma vez indicada a composição do fenômeno musical, há ainda um passo fundamental para a sua determinação. Esse passo diz respeito à materialidade do fenômeno, na medida em que ele é um fenômeno acústico e, como tal, relativo à física. Essa materialidade, entretanto, precisa ser ainda mais bem analisada e melhor descomplexificada. Descartes afirma que deixará de fora a investigação sobre as qualidades do som, sua materialidade propriamente dita, cabendo aos físicos fazê-la, incidindo suas investigações sobre a dimensão quantitativa da música; assim, a música é um fenômeno físico-matemático, mas o que interessa é apenas o aspecto matemático. Não é a materialidade do som que atingirá a alma, mas são, de algum modo, as relações matemáticas que provocarão nela o surgimento de emoções. A música propriamente dita não é nem física nem fisiologia: é um fenômeno, embora Descartes não afirme claramente, é um fenômeno da união alma x corpo.

Aqui, mais uma vez, podemos aproximar esse passo metodológico ao que afirmam as *Regras*, em sua Regra 8, quando Descartes trata da anaclástica, um problema de natureza ótica.

Assim, suponhamos que alguém procura, entregando-se exclusivamente às Matemáticas, essa linha que em Dióptrica se chama anaclástica, ou seja, aquela em que os raios paralelos se refratam de tal forma que todos, depois da refração, têm um só ponto de intersecção. Facilmente observará, sem dúvida, segundo as regras quinta e sexta, que a determinação desta linha depende da relação que os ângulos de refração mantêm com os ângulos de incidência; mas, como não será capaz de procurar minuciosamente esta relação, que diz respeito não à Matemática mas à Física, será forçado a deter-se aqui no limiar. De nada lhe servirá querer aprender este conhecimento dos Filósofos ou extraí-lo da experiência, pois pecaria contra a regra terceira. [...]. Se, por outro

⁴ Poder-se-ia, por sua vez, aproximar essa Regra com os quatro preceitos metodológicos da Segunda Parte do *Discurso do Método*.

lado, alguém que não se dedique só às Matemáticas, mas que, segundo a primeira regra, deseje procurar a verdade em tudo quanto se lhe depare, cair na mesma dificuldade, descobrirá, além disso, que a relação entre os ângulos de incidência e os ângulos de refração depende da sua mudança devido à diversidade dos meios; que, por seu turno, esta mudança depende da maneira como o raio penetra através de todo o corpo diáfano, e que o conhecimento desta penetração supõe o conhecimento da natureza da ação da luz; e que, por fim, para compreender a ação da luz, é preciso saber o que é em geral uma potência natural: é, em última análise, o que há de mais absoluto em toda esta série (DESCARTES, 1985, p. 46-47).

Neste exemplo da anaclástica, diz Descartes, caberá ao físico, e não ao matemático, investigá-la, ao passo que, no caso do fenômeno da música, caberá ao matemático, e não ao físico, fazê-lo, mas a atitude epistêmica do investigador, em relação à determinação da natureza do fenômeno em questão, é semelhante.

Assim, do fenômeno musical, enquanto fenômeno físico, são suas relações matemáticas que importam. E parece dizer Descartes que são tais relações que devem ter um correspondente estético na alma. As propriedades materiais do som, por outro lado, não interessam; Descartes deixa essa questão sob a responsabilidade dos “Physiciens” (DESCARTES, 1987, p. 54). Em razão disso, Descartes não trata do timbre, dada a sua natureza qualitativa, restringindo-se às duas afeções suscetíveis de um tratamento matemático, a duração (ou ritmo) e a altura (ou a diferença entre grave e agudo).

Para finalizar o processo de determinação precisa do fenômeno musical, é necessário assinalar ainda duas coisas. A determinação da estrutura do fenômeno musical pressupõe a sua desvinculação de dois outros horizontes, os quais historicamente fizeram parte do estudo do fenômeno.

O primeiro deles é a desvinculação do fenômeno musical de questões místicas e relacionadas à estrutura do cosmos, como as que dizem respeito à música das esferas celestes. O segundo diz respeito à não-necessidade de uma discussão histórica do fenômeno: embora Descartes não desconheça as pesquisas já feitas, elas devem ser introduzidas, caso necessário, no interior da investigação do fenômeno propriamente dito. É o fenômeno em sua articulação interna que clama por elementos que, porventura, já foram investigados por este ou aquele autor.

A primeira marca da investigação cartesiana é a delimitação teórico-conceitual do fenômeno, e, com isso, a delimitação da realidade mesma do fenômeno. Soma-se a isso que todo elemento a ser introduzido na investigação deve ser uma exigência interna das relações existentes no fenômeno estudado. É a dinâmica interna que comanda a investigação e determina seus elementos componentes. É o próprio fenômeno a ser investigado, no âmbito de sua estrutura interna, que estabelece ou determina suas exigências, as quais se encontram nele mesmo, isto é, se encontram

imersas na complexidade mesma que o constitui, de sorte que estamos *a priori* assegurados de que tudo o que é preciso, todos os elementos necessários à sua inteligibilidade estão aí presentes e devem se deixar manipular e compreender por nossas capacidades cognitivas.

O correspondente matemático da noção de fenômeno é a noção de problema. Assim, à localização investigativa de um fenômeno corresponde, por sua vez, a determinação do lugar e da natureza de um problema investigado. A *Geometria* se organiza ao redor dos problemas geométricos concebidos por Descartes (na verdade, uma retomada da classificação grega, por meio do texto de Pappus) e de sua divisão em problema planos, sólidos e mais que sólidos. A *Geometria* se circunscreve ao redor da resolução dos problemas geométricos, e sua estrutura é determinada em razão disso, de modo que Descartes abre seu texto falando de todos os problemas e finaliza sua obra retomando a classificação dos problemas e afirmando ter resolvido a todos eles.

Na *Geometria*, é igualmente a lógica interna dos problemas e de sua dinâmica resolutiva que comandam e determina o que Descartes faz, como faz e seu direcionamento. Um problema bem determinado contém tudo o que precisa para ser resolvido: neste caso, trata-se de descobrir as relações resolutivas fundamentais. É por isso que o procedimento analítico dos geômetras gregos pode pressupor o problema resolvido e reconhecer que tudo o que a sua resolução exige encontra-se potencialmente presente em sua própria estrutura.

Assim, o plano geral da *Geometria* consiste na classificação dos problemas em três tipos, hierarquizados e sucessivos, cada qual exigindo um conjunto de procedimentos resolutivos. Se o livro 1 da *Geometria* trata dos problemas planos e o livro 3 dos problemas sólidos e mais que sólidos, o livro 2 precisou tratar dos meios (das curvas geométricas) que, dispensáveis na resolução dos planos, são necessários aos problemas posteriores, mais complexos.

De um modo geral, o processo investigativo para Descartes tem como ponto de partida seja o fenômeno a ser estudado seja o problema a ser resolvido, ambos claramente circunscritos e determinados. A estrutura de um fenômeno, como o musical, tem uma estrutura análogo à de um problema matemático ou a de um problema ótico como o da anaclástica. Essa é uma marca do pensamento cartesiano, e ela já aparece em seu primeiro escrito, o *Compêndio de Música*.

3. Dinâmica geral

Uma vez circunscrita a região do fenômeno a ser estudado, Descartes procede à investigação dos elementos que o compõem. No caso do fenômeno musical, essa investigação se guiará pelos três elementos indicados acima: a sua componente

estético-expressiva, a sua dimensão sensível e a sua estrutura de natureza quantitativa.

Além disso, há uma direção privilegiada nessa análise. Como quem analisa algo, Descartes parte do que é mais evidente e imediatamente dado e vai em direção aos pressupostos do fenômeno. Em outras palavras, há um movimento regressivo do fato de que a música nos proporciona o prazer para a busca, por assim dizer, das suas condições de possibilidade de produção do prazer. Descartes faz um movimento regressivo que vai do que nos é dado imediatamente pelos sentidos e pela nossa natureza composta, lugar de produção das paixões, em direção às capacidades do objeto, do som, responsáveis por produzir ou por colocarem em movimento o que há de específico na música. Se é o som, vindo do exterior, que nos proporciona as afecções, o prazer e as paixões, é destas que parte a análise, retroativamente, para chegarmos às propriedades matemáticas do som, subentendidas nessa dinâmica que compõe o fenômeno musical.

Nesse sentido, o ponto de partida (a) da investigação cartesiana do fenômeno musical é o seu fim: o de produzir prazer e o de provocar em nós a emergência de paixões variadas. Diz o texto de abertura do *Compêndio*: tratando-se da música, cujo objeto é o som, “seu fim é o de agradar e o de provocar em nós paixões [afetos] variadas”. E, em seguida, diz a primeira Observação Preliminar do texto: “Todos os sentidos são capazes de algum prazer” (DESCARTES, 1987, p. 54).⁵

Ora, só há música, se houver produções de paixões em alguém, em nós. Dado que essa é a sua finalidade, o que é requerido para que ela se concretize? A música é proveniente de uma relação entre som e emergência de paixões, sendo o som (vindo de fora) e as paixões (internas) os seus dois extremos: tudo o que vier a ser analisado se encontra entre esses dois extremos.

O procedimento cartesiano, embora partindo do fim, se pauta pela observação dos extremos e pelo preenchimento dos elementos intermediários necessários à ocorrência do fenômeno. Assim, embora partindo do fim, Descartes mantém sob os olhos o começo, e busca preencher os espaços intermediários necessários à construção da inteligibilidade do fenômeno musical.

O segundo passo (b) da análise cartesiana é a indicação da necessidade da existência de um elemento que possibilite a passagem do objeto físico até nossa capacidade receptiva desse objeto, ou seja, a necessidade da existência, como afirma a segunda Observação Preliminar, de “uma certa proporção do objeto com o sentido mesmo” (DESCARTES, 1987, p. 56) que o capta. Se os sentidos são apropriados à emergência de paixões, eles exigem relações de proporcionalidade, isto é, de comensurabilidade, entre o som e a capacidade que o capta, o ouvido.

⁵ A obra, depois de tratar rapidamente de seu objeto, apresenta oito Observações Preliminares, cuja importância é fundamental (cf. DESCARTES, 1987, p. 54-59).

Os sentidos procedem à passagem do quantitativo para o qualitativo. Para isso, é preciso introduzir um intermediário, algo como um quantitativo sensível. A proporcionalidade captada pelos sentidos, embora se pautem numa proporcionalidade matemática, não é rigorosamente matemática: ela é uma transposição da inteligibilidade matemática para uma inteligibilidade sensível. Embora seja difícil determinar com precisão essa passagem, certo é que os sentidos captam ou aceitam certas relações de proporcionalidade, assimilando-as. Alguns critérios são dados por Descartes.

Mas, antes de fornecer tais critérios, talvez vale a pena aproximar esse percurso de passagem do quantitativo matemático para o quantitativo sensível com uma passagem do livro 6 da *Dióptrica*, em que Descartes fala de uma “geometria natural” (Descartes, 2018, p. 169; AT VI, p.137) como forma de explicar a percepção unificada de um objeto e a sua distância, tendo em conta a estrutura geométrica da luz e dos raios envolvido em um fenômeno da visão e sua entrada por cada um dos nossos olhos. Assim, há uma geometria natural que permite a percepção de relações quantitativas e de unificação dos diferentes meios percebidos. Talvez possamos dizer algo análogo do ouvido, dos dois ouvidos: haveria certas relações de proporcionalidade na música perceptíveis por eles.

Vamos aos critérios dados por Descartes, principalmente nas Observações Preliminares:

1. O objeto não deve ser excessivamente difícil nem excessivamente confuso. Há uma clareza e distinção própria à sensibilidade correspondente à clareza e distinção captadas pela luz natural da razão.

2. Objetos mais simples, regulares, constituídos de proporções mais simples agradam mais à vista, a satisfazem mais plenamente, dado que seus elementos são percebidos mais facilmente. Assim acontece com o ouvido: percebe-se mais facilmente um objeto na medida em que a diferença entre suas partes seja menor, isto é, na medida em que a proporção seja maior. Quanto maior a proporcionalidade, maior será a semelhança entre os objetos comparados, cujo limite é a igualdade.

3. Nossa sensibilidade, portanto, é capaz de captar, até certos limites, relações de proporcionalidade.

4. Tais relações são mais ou menos agradáveis, em razão de o sentido se satisfazer mais ou menos em função da percepção distinta do objeto. A percepção mais distinta está ligada à proporção matemática maior. Assim, na produção das notas musicais, uma oitava é mais agradável e mais fácil de ser captada do que uma quinta, e uma quinta de uma quarta, dado que a proporção de uma oitava com a nota base (o unísono) é maior e mais simples (é de 1:2) do que a da quinta, e a proporção da quinta é maior e mais simples do que a da quarta.

5. A proporção mais fácil e, portanto, a mais adequada para a determinação das notas é a proporção aritmética, por ser mais simples e por se pautar na divisão em partes iguais. A proporção aritmética se compõe a partir de uma medida comum, a unidade, que se repete de uma nota para outra. Ora, diz Descartes, por meio da proporção aritmética os sentidos não se fadigam e não se saturam excessivamente, de modo que possam ter uma percepção suficientemente distinta da relação de uma nota musical com uma outra.

6. Enfim, os objetos dos sentidos que são mais agradáveis à alma não são aqueles mais facilmente ou mais dificilmente percebidos, mas aqueles que estabelecem uma equação entre a facilidade perceptiva em relação ao desejo natural que os sentidos têm para com o objeto, sem que isso provoque a fadiga dos sentidos ou a sua plena saturação.

Estes são os principais critérios que permitem a transposição de construções matemáticas para o âmbito da sensibilidade e, a partir daí, a emergência das paixões relativas ao fenômeno musical.

Dentre os elementos análogos utilizados no *Compêndio* e na *Geometria* podemos destacar os seguintes:

i) Primeiramente, o uso da noção de **proporção**. A teoria das proporções é fundamental na *Geometria*. Aliada ao uso da noção de unidade (e, portanto, a de medida), elas são responsáveis por uma espécie de revolução na ciência geométrica: elas permitem, nada mais nada menos, do que unificar aritmética e geometria e sanar o problema da incomensurabilidade de operações geométricas. Havia dois principais obstáculos relativos à assimilação entre operações aritméticas e operações geométricas: 1º.) a mudança de dimensão dos objetos resultantes das operações geométricas e sua limitação à tridimensionalidade do espaço, não havendo sentido geométrico para expressões acima do cubo; 2) a diferença de natureza entre magnitudes contínuas (geométricas) e descontínuas (aritméticas). Tais obstáculos foram resolvidos por Descartes por combinação da introdução da unidade (proveniente da aritmética) com o uso da teoria das proporções (utilizada na geometria).

ii) A noção de *unidade* joga um papel fundamental na *Geometria* e no *Compêndio*. Assim, afirma Descartes no *Compêndio*, o unísono não é uma consoante, mas “se reporta às consoantes como a unidade aos números” (DESCARTES, 1987, p. 64). O unísono é a unidade, e as notas consoantes se originam dele por divisão conforme a proporção aritmética, por meio da “aplicação” da unidade. O uso da proporção e da noção de unidade, eis o ponto de partida análogo entre as duas obras.

iii) Disso se origina um terceiro elemento comum entre elas. Tudo o que vem depois, a partir da unidade e da proporção, se dá por um processo de composição

regrado. A unidade na *Geometria* é uma reta assumida como tal, e todos os problemas geométricos, afirma Descartes, na abertura do Livro 1, não necessitam, para serem resolvidos, senão do conhecimento do tamanho de algumas retas. Mesmo as curvas geométricas mais complexas são oriundas da composição de retas por meio de movimentos regradados redutíveis a um único. Por sua vez, as curvas mecânicas, ininteligíveis, são compostas por um movimento retilíneo e outro circular, irreconciliáveis, o que faz com elas não podem ser aceitas. Esse movimento de composição está analogamente presente no *Compêndio*. As consonantes musicais se determinam por composição ou divisão do uníssono, cada vez mais complexas, e os ritmos mais complexos são redutíveis aos ritmos secundário e ternário, simples, visto que todos são ou pares ou divisíveis por três.

iv) Assim, há um critério subjacente a todos esses procedimentos, o critério da simplicidade. Na verdade, são dois critérios na *Geometria*: o do requisito mínimo e o da suficiência. No Livro 3 dessa obra, Descartes retoma uma passagem de Pappus em que este autor se refere a um erro ou pecado cometido pelos matemáticos, quando resolvem problemas com meios mais complexos que os que são necessários. Descartes, ao contrário de Pappus, fala de dois erros. São erros resolutivos tanto o emprego de meios excessivamente complexos quanto o emprego de meios excessivamente simples. Para evitar o primeiro erro, exige-se que a solução do problema seja a mais simples possível, e a mais simples é aquela que faz uso da curva mais simples, isto é, da curva cuja equação possui o gênero mais baixo dentre todas as que correspondem às soluções possíveis. Para evitar o segundo erro, exige-se que se respeitem os requisitos mínimos impostos pelo problema, sendo esse grau mínimo intransponível. E, assim, erra-se seja por excesso resolutivo seja por insuficiência resolutiva, cabendo à entidade “problema” determinar as condições pelas quais eles são evitados. Esse requisito permite a Descartes, no caso do *Compêndio*, determinar que o tempo ou duração são suficientes para haver música, como é o caso dos instrumentos de percussão, mas que em geral o fenômeno musical supõe tempo e altura. Tempo em alguns casos, tempo e altura nos demais são as propriedades do som que preenchem o que é requerido, como mínimo e suficiente, para a produção do fenômeno musical.

v) Algo semelhante acontece no âmbito da altura das notas musicais. No primeiro nível, há as consonantes. E, dentro deste, há o uníssono e as consonantes mais próximas (como a oitava e a quinta) e, depois, as mais distantes, contendo, por vezes, já algum elemento de dissonância. Em seguida, vêm os intervalos das dissonantes propriamente ditas.

Assim, aqui também, há a unidade ou a medida comum e, em seguida, os critérios de composição, de modo que há uma hierarquia dos intervalos musicais dos mais simples aos mais complexos até o limite das dissonâncias que não são mais

toleráveis pelo ouvido. Os objetos musicais se organizam de forma análoga aos objetos matemáticos, as curvas geométricas e as equações algébricas.

4. Conclusão

Como já dito mais acima, a inteligibilidade do fenômeno musical não é da mesma natureza que a inteligibilidade das questões matemáticas. Na música, há uma inteligibilidade não intelectual, uma inteligibilidade sensível.

Apesar da diferença de estatuto da natureza dessas inteligibilidades, há uma série de expedientes análogos entre as duas obras, o *Compêndio* e a *Geometria*, e o objetivo foi analisar um pouco esta estrutura de compreensão entre elas, algo que poderia ser levado adiante para as outras partes dos textos.

Outros elementos da obra poderiam ser examinados sob essa perspectiva, mas os aqui realizados são suficientes para, talvez, fornecer a razão de a tradução francesa do *Compendium Musicae* ter sido publicado por N. Poisson, em 1668, ao lado da *Dióptrica* e dos *Meteoros*, como se fosse um ensaio do método (cf. DESCARTES, 1987, p. 41).

Referências

- DE BUZON, F. Science de la nature et théorie musicale chez Isaac Beeckman (1588-1637). *Revue d'histoire des sciences*, 38, 2, 1985, p. 97-120.
- DE BUZON, F. *Sympathie et antipathie dans le Compendium Musicae*. *Archives de Philosophie*, 46, 1983, p. 647-653.
- DESCARTES, R. *A geometria*. In: *Discurso do Método & Ensaio*. Tradução e notas de César Augusto Battisti. São Paulo: Ed. Unesp, 2018.
- DESCARTES, R. *Abregé de musique*. Tradução, apresentação e notas de Frédéric de Buzon. Paris: PUF, 1987.
- DESCARTES, R. *Compendium musicae*. In: *Œuvres de Descartes*. Edição de Charles Adam e Paul Tannery. Paris, Vrin, 1996. Vol. X.
- DESCARTES, R. *Discours de la méthode & Essais*. In: *Œuvres de Descartes*. Edição de Charles Adam e Paul Tannery. Paris, Vrin, 1996. Vol. VI.
- DESCARTES, R. *Regras para a direcção do espírito*. Tradução de João Gama. Porto: Ed. 70, 1985.
- KRANTZ, É. *Essai sur l'esthétique de Descartes*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1898.
- PEREIRA, A. Teoria musical e estética no *Compendium Musicae* de Descartes. *Revista Portuguesa de Musicologia*, 6, 1996, p. 99-107.
- VAN WYMEERSCH, B. *Descartes et l'évolution de l'esthétique musicale*. Sprimont (Bélgica): Bardaga, 1999.
- VAN WYMEERSCH, B. *L'esthétique musicale de Descartes et le cartésianisme*. *Revue Philosophique de Louvain*, 4/94, 2, 1996, p. 271-293.

Considerações sobre o *Compendium musicae* de Descartes: matemática, música e a produção de afetos

Submissão: 10.05.2018 / Aceite: 29.11.2018.

O ensaio no Ensino de Filosofia: um diálogo com Michel de Montaigne

The essay on Teaching Philosophy: a dialogue with Michel de Montaigne

DANIELLE ANTUNES¹

Resumo: A partir da interpretação da filosofia do ensaio proposta por Montaigne no Renascimento, enquanto um posicionamento ético e político do autor diante dos modos de produção dos conhecimentos e das subjetividades no âmbito cultural e pedagógico de seu tempo, acreditamos ser este posicionamento de grande alcance ainda hoje. Para tanto, procuramos problematizar a relação que se estabelece entre a filosofia e a educação popular no ensino superior brasileiro, propondo o exercício ensaístico como uma alternativa para as práticas do ensino de filosofia. Nossa interpretação visa uma abordagem do conceito de ensaio em Montaigne a partir de sua compreensão como um método performático de investigação, formação e criação. Tal procedimento proporciona aos estudantes uma experiência de ensino-aprendizagem através da escrita muito mais próxima e autêntica.

Palavras-chave: Montaigne. Filosofia. Ensaio. Ensino. Método.

Abstract: From the interpretation of the philosophy of the essay proposed by Montaigne in the Renaissance, as an ethical and political position of the author before the modes of production of knowledge and subjectivities in the cultural and pedagogical scope of his time, we believe that this position is still far reaching today. Therefore, we try to problematize the relationship established between philosophy and popular education in Brazilian higher education, proposing the essay exercise as an alternative to the practices of philosophy teaching. Our interpretation aims at approaching the concept of essay in Montaigne from its understanding as a performative method or procedure of research, training and creation, which provides students with a teaching-learning experience through much closer and authentic writing. Our interpretation aims at approaching the concept of essay in Montaigne from its understanding as a performatic method of investigation, training and creation. Such a procedure gives students a teaching-learning experience through much closer and authentic writing.

Keywords: Montaigne. Philosophy. Test. Teaching. Method.

Os *Ensaio*s de Michel de Montaigne, escritos e publicados no século XVI na Renascença tardia na França, simbolizam muito mais do que a criação de um gênero textual ou a reinvenção do ceticismo no alvorecer da Modernidade; eles constituem o posicionamento ético e político do autor diante dos modos canônicos de produção

¹ Doutora em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (2018), mestre em Educação na linha de pesquisa Filosofia da Educação (2012) e graduada em Filosofia (bacharelado e licenciatura) pela mesma instituição (2008). Atualmente sou professora adjunta na Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), campus Foz do Iguaçu e no Centro Universitário Dinâmica das Cataratas (UDC). Realizei estágio de doutorado (Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior - bolsista CAPES) na Universidade Jean Moulin - Lyon III, na França (2015). Atuei como coordenadora filosófico-pedagógica no Centro de Filosofia Educação para o Pensar, Florianópolis (2005-2008). Professora de Filosofia da rede estadual de ensino de SC, no Colégio Militar Feliciano Nunes Pires (2011 e 2012). Atuei também como tutora da disciplina História da Filosofia Moderna no curso de Filosofia da UFSC, modalidade EaD (2013.2). Coordenei o Grupo de Leitura dos Ensaio)s de Montaigne na UFSC (2016.1). E-mail: daniguassu@gmail.com.

dos saberes e das subjetividades no âmbito cultural e pedagógico. A descoberta do indivíduo e da possibilidade da construção do Eu através da escrita, bem como a abertura que a escritura engendra no entendimento humano para a reorganização dos saberes sobre si mesmo, sobre o outro e sobre o mundo, configuram uma nova maneira de conceber a ciência, a filosofia e mesmo a educação. O que fica claro na leitura dos *Ensaio*s é que os discursos da filosofia e das ciências não possuem nenhum valor intrínseco, e de nada valem se não servirem para tornar o sujeito que deles se apropria uma pessoa melhor e mais sensata. Toda ciência, toda filosofia e toda educação servem para formar o nosso ser, para aprimorar-nos, para que tenhamos não uma “cabeça bem cheia”, mas uma “cabeça bem-feita” (I, 26, 224)². Parafrazeando Montaigne, o melhor espelho de todo e qualquer discurso (científico ou filosófico) é o curso de nossas vidas. Assim ele diz:

[A] Atentamos para as opiniões e o saber dos outros, e isso é tudo. É preciso fazê-los nossos. Parecemos exatamente alguém que, precisando de fogo, fosse pedi-lo em casa do vizinho e, encontrando um belo e grande, lá ficasse a se aquecer, sem mais de lembrar-se de levar um pouco para sua própria casa. De que nos servirá ter a pança cheia de comida, se ela não for digerida? Se não se transformar dentro de nós? Se não nos fizer crescer e fortalecer? (I, 25, 205).

É preciso trazer o fogo do conhecimento para a nossa própria casa, não para mobiliar a memória, mas para formar o juízo, para nos ensinar a pensar bem e a bem agir, pois, como diz Montaigne, “qualquer outra ciência é prejudicial para quem não tem a ciência da bondade” (Ibidem, 210). Assim, a dúvida cética presente no procedimento do ensaio se faz um antídoto contra a autoridade da tradição que, se repassada como um dogma inquestionável, não faz mais que tornar as “cabeças estúpidas” (Ibidem, 203). É por este motivo que Montaigne afirma:

[A] Trabalhamos apenas para encher a memória, e deixamos o entendimento [C] e a consciência [A] vazios. Assim como às vezes as aves vão em busca do grão e o trazem no bico sem o experimentar [tâter], para dar o bocado a seus filhotes, assim nossos pedagogos [pedantes] vão catando a ciência nos livros e mal a acomodam na beira dos lábios, para simplesmente vomitá-la e lançá-la ao vento. (Ibidem, 203).

A questão que se põe nos *Ensaio*s, especialmente nos capítulos que abordam a problemática da educação - mas não apenas nestes -, é a respeito do modo como nos relacionamos com os saberes: pois se tratados como verdades definitivas incorremos nas armadilhas do dogmatismo, e, se utilizados apenas para tornar-nos mais eruditos e sabichões, revestem-nos de hipocrisia e falsidade. É precisamente sobre

² Adotamos como padrão para referência às citações dos *Ensaio*s de Montaigne a disposição livro, capítulo, página da edição brasileira, nesta mesma ordem, como por exemplo: (I, 26, 243), onde “I” corresponde ao livro, “26” ao capítulo e “243” à página da edição brasileira.

este aspecto da hipocrisia, relativa aos modos de produção e da apropriação dos saberes, e consequentemente dos modos de produção das subjetividades, que se situa boa parte da crítica de Montaigne aos homens de seu século e, consequentemente, a partir desta mesma crítica que ele irá propor o ensaio como um método filosófico de investigação e formação, no qual se dispõe a fazer filosofia em primeira pessoa, exercitando os seus julgamentos sobre todo e qualquer assunto, e construindo a sua própria subjetividade ao tomar a si mesmo como “objeto” de investigação e invenção.

O que é o ensaio afinal, e mais precisamente, o que é o ensaio montaigneano? Quando se fala dos *Ensaio*s de Montaigne costumeiramente a primeira relação que se faz é com o gênero textual, e não por acaso. Montaigne foi de fato o inventor deste gênero e o primeiro escritor da história a intitular a sua obra de “Ensaio”, inaugurando uma nova maneira de escrever que se estenderá por toda a Modernidade até os dias atuais.

Com efeito, o ensaio é, também, um gênero textual. Mas quando Montaigne intitula sua obra, ou quando diz que La Boétie escrevia “a maneira de ensaio” (I, 28), ou ainda quando afirma que se encontra em seus escritos “os ensaios de [suas] faculdades naturais” (II, 10), os ensaios de seus julgamentos (I, 50 e II, 17) e “um registro dos ensaios de [sua] vida” (III, 13), percebemos facilmente que se trata de um conceito muito mais amplo dentro da obra. E como afirma Hugo Friedrich, em *Montaigne*, “[...] ele [Montaigne] reserva de bom grado ‘ensaio’ (e ‘ensaiar’) para designar seu método intelectual, seu estilo de vida, sua experiência de si.” (FRIEDRICH, 1968, p. 354), continuando mais adiante: “[...] Montaigne queria que seu título [*Ensaio*s] fosse compreendido por referência à ideia de método significada por *ensaio*. Não era para ele uma etiqueta literária, como um poeta colocaria sobre seu livro “As poesias de...” (Ibidem, p. 355-356. Trad. nossa). Sendo assim, compreendemos o conceito de ensaio em Montaigne como o seu procedimento ou método filosófico de investigação, formação e criação, o qual se desdobra em uma dimensão experimental e performática. O método do ensaio, que extravasa as fronteiras entre ciência e arte, entre a filosofia e a vida cotidiana, abre-nos a possibilidade da escrita autoral e intuitiva, permitindo que nosso pensamento e linguagem performe na folha em branco os traços e o estilo da pintura da nossa própria subjetividade.

Sobre o ensaio como performance

O conceito de ensaio, compreendido como um método que envolve um estilo de vida e a experiência de si, abarca em sua ação uma forma de viver que se estende à linguagem, formando com ela uma trama indissolúvel tal como marcas digitais: o ensaio é expressão e ação, é ato de fala transcrito, é o mostrar fazendo sem precisar esconder os “bastidores”, ou, ensaiar escrevendo considerando o próprio processo

como resultado. Desta maneira, podemos considerar o ensaio como uma performance de um sujeito que para tanto faz uso de tinta, papel e de suas experiências de vida; é uma miscelânea harmônica das múltiplas ideias, imagens e palavras expressadas por uma pessoa singular, compostas através do tempo em seu “registro de duração”, assim diz Montaigne:

[C] Não fiz meu livro mais do que meu livro me fez, livro consubstancial a seu autor, com uma ocupação própria, parte de minha vida; não com uma ocupação e finalidades terceiras e alheias, como todos os outros livros. Terei perdido meu tempo por prestar-me contas de mim tão continuamente, tão cuidadosamente? Os que se repassam apenas em pensamento e oralmente, de passagem, não se examinam tão essencialmente nem se penetram como quem faz disso seu estudo, sua obra e seu ofício, quem se propõe a um registro de duração, com todo seu ânimo, com toda sua força. (II, 18, 498).

O ensaio é uma performance: é um fluxo de pensamentos e sentimentos multiformes, que se dão na relação entre escritor e escrevência, manifestando em palavras o movimento da vida. É performático também porque se assemelha ao ato de esculpir, moldar, dar forma a algo; mas este algo é o si mesmo: a escrita assume papel de psicografia a fim de dar conhecimento de si para si: é uma escrita oracular - *Παητα ρει* - porém profana, é o Eu que revela-se a si mesmo através de seus ensaios: como diz Auerbach, são “auto-ensaios” ou “ensaios consigo mesmo” (AUERBACH, 2004, p. 255). Sendo assim, o ensaio é uma investigação intuitiva, subjetiva e que se assume enquanto tal, permitindo que venha à tona do papel em branco até os pensamentos mais “indecisos e, se calhar, opostos”, pois, como se justifica Montaigne: “ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações” (III, 2, 27-28); é o fluxo da subjetividade expressado e registrado em palavras, algo parecido com o que mais tarde veio se caracterizar em psicologia e psicanálise como terapia através da fala e a livre associação de ideias, e na área da criação como *brainstorming*.

O ensaio é principalmente performático porque, apesar de ser comportamento restaurado, ele nunca acontece da mesma maneira, seja porque as circunstâncias sejam outras, seja porque o performer é um outro não apenas a cada sete anos ou a cada dia, mas é outro a cada minuto, a cada piscar de olhos, como tão bem o definiu seu inventor, Michel de Montaigne. O ensaio é obliquamente de filiação heraclitiana e seu lema também é *Παητα ρει* – o pensamento, a escrita, a vida, o humano, a natureza – tudo flui.

O ensaio, como queremos caracterizar, é fruto da nossa condição humana filosofante e comunicativa, sempre considerando a nossa falibilidade; é também fruto da nossa curiosidade e inquietação, da vontade intermitente de investigar e desvendar o mundo, fazendo uso da linguagem e do método experimental de

tentativa e erro. Muito próximo à poesia, às cartas, aos diálogos, autobiografias, diários e confissões, embora cada um tenha a sua peculiaridade; o ensaio não está tão comprometido com o verso e a imagem como na poesia, nem com um remetente como nas cartas, tampouco em atribuir suas intuições e variações de perspectivas à personagens à moda dos diálogos; e, apesar de ser uma escrita de si, não está preso à cronologia como as autobiografias e os diários; sua intenção não é um relato diário de experiências da vida do escritor ou declarações confessadas em um momento de reflexão com uma finalidade ascética: ele se assemelha mais a um passeio descomprometido e sem um rumo pré-determinado, ao acaso de um pensamento genuinamente filosófico sobre a vida ordinária e, como tal, cotidianamente escrito. A sua arquitetura é poética: o que a guia não é a estrutura lógica ou sistemática na apresentação de um problema ou argumento, mas a vontade, as paixões, fantasias e imaginações apresentadas de forma harmônica (dentro de sua natureza caótica): é a livre associação de ideias, impressões e intuições, e não a lógica, o que lhe dá forma, “a primeira frase produz a segunda” (I, 40, 377). Contudo, isto não implica um irracionalismo, mas uma outra poética da criação e construção filosófica. Um outro paradigma de racionalidade, voltado especialmente à comunicabilidade humana ao tentar expressar sua condição mutante, falível e finita, antes que à capacidade lógica, geométrica ou matemática do entendimento humano.

Deixando entrelaçar-se em seu tecido fantasias, paixões e vontades, o ensaio permite que a humana condição ganhe forma e face, e que possa construir assim uma pintura mais fiel a si - seja lá o que for o si mesmo, e ainda que nunca idêntico. Encarar-se e pintar-se em suas contradições e em seus processos pode não formar o quadro mais belo e perfeito, mas certamente este será mais franco e honesto: e eis o seu comprometimento com a verdade. A partir da perspectiva do ensaio, o princípio lógico da não-contradição deixa de ser um princípio para a organização das ideias: é preciso aceitar as contradições de si para se colocar em estado ensaiador.

É importante ressaltar a temporalidade, ou a experiência temporal (embora não cronológica) do ensaio, sem previsão esquemática, o ensaio é registro do fluxo do tempo na imprevisibilidade da vida, o tal “registro de duração” denominado por Montaigne. Contrário à tentativa de fundamentação de uma explicação, é no registro da passagem, do transitório, do cambiante e do imprevisto que ele se desdobra, atua, se inscreve: “Eu não pinto o ser, eu pinto a passagem [...]”. Leiamos Montaigne:

[B] Os outros formam o homem; eu o narro [récite], e represento um em particular, bem malformado, e o qual, se tivesse de moldar novamente, eu faria verdadeiramente outro bem diferente do que é. Mas agora está feito. Ora, os traços da minha pintura não se extraviam, embora mudem e diversifiquem-se. O mundo não é mais que um perene balanço [branloire pérenne]. Nele todas as coisas se

movimentam sem cessar: a terra, os rochedos do Cáucaso, as pirâmides do Egito, e tanto com o movimento geral como com o seu particular. A própria constância não é outra coisa senão um movimento mais lânguido. Não posso assegurar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com uma embriaguez natural. Pegó-o neste ponto, como ele é, no instante em que me entretenho com ele. Eu não pinto o ser. Eu pinto a passagem: não a passagem de uma idade à outra, ou como diz o povo, de sete em sete anos: mas de dia a dia, de minuto a minuto. É preciso acomodar minha história à hora. Eu poderei tanto mudar, não de fortuna somente, mas também de intenção: Este é um registro de diversos e mutáveis acontecimentos, e de imaginações irresolutas. E quando for o caso, contrárias: Seja que sou outro eu mesmo: Seja que apreenda os assuntos, por outras circunstâncias e considerações. Seja como for, pode ser que eu me contradiga, mas a verdade, como dizia Demades, não a contradigo não. Se minha alma pudesse prender pé, eu não me ensaiaria, eu me resolveria: Ela está sempre em aprendizagem e em prova. (III, 2, 27-28).

Pintar a passagem daquilo que está em movimento constante, à maneira de ensaio, é tentar narrar aquilo que não pode ser previsto nem fixado, aquilo que é efêmero e imprevisível e, por isso, deve ser adaptado ao momento presente. O ensaísta não forma o homem - “Os outros formam o homem[...]” -: ele performa a si mesmo. Ele percorre, com seu pincel, com sua pena e com seu corpo - “à saltos e cambalhotas” (III, 9, 315) - o mutável e o inapreensível. Aos fragmentos, camadas e pinceladas, e a cada piscar de olhos, ele pinta seu quadro interminável, ciente da sua irresolução, mas principalmente, consciente de que tudo é aprendizagem. De que sua escrita e seus atos são meramente ensaios, e não contratos, como tão bem notou Nietzsche em seu *Assim falou Zaratustra*:

Quem pode mandar, quem deve obedecer - *isso ali se ensaia!* Ah, com tantas buscas, conjecturas, fracassos, aprendizados e novos ensaios!

A sociedade humana: é um ensaio, como eu ensino - uma longa busca: mas ela busca aquele que manda! -

Um ensaio, ó meus irmãos! E *não* um “contrato”!

Destroçai, destroçai essa palavra dos corações débeis, e meio-isso, meio-aquilo! (NIETZSCHE, 2011, p. 2013).

Relatar as buscas, as conjecturas, os fracassos (!), enfim, os aprendizados: relatar sempre novos ensaios! Infinitos ensaios, pois as novas configurações processuais a cada piscadela, pedem novos ensaios. E quem quiser esmiuçar engenhosamente as premissas sugestões que eles trazem, este “produzirá infinitos ensaios” (I, 40, 374).

O ensaio no ensino de filosofia

A relação entre teoria e prática na educação filosófica proposta por Montaigne pode ser compreendida a partir de um conceito-metáfora: a estamina, que pode ser traduzida como o crivo do juízo. Tal metáfora faz alusão ao processo de peneiragem ou de filtragem que o entendimento humano é capaz de operar ao se deparar com qualquer opinião que a ele se apresente sobre qualquer assunto. Esta peneiragem consiste no uso do senso crítico do julgamento, o qual opera uma análise dos argumentos em tal questão, deliberando sobre seu assentimento ou não. Justamente o que se coloca é a liberdade de escolha do sujeito diante de qualquer que seja a posição ou argumento que lhe é apresentado, independentemente da força da autoridade. Para o sujeito que faz uso da sua liberdade judicatória há sempre três opções de escolha: concordar, não concordar ou permanecer em dúvida. O exercício dessa faculdade do juízo, de modo livre e autônomo, é o que confere ao sujeito a formação do seu entendimento. Poder escolher como um exercício de liberdade, a partir da sua própria subjetividade, é o caminho que proporcionará ao indivíduo a formação da “cabeça bem feita”. Assim, unir os exemplos da filosofia moral às nossas próprias ações e deliberações, procurando moldá-las à nossa vida singular, é o que em Montaigne se pode designar como a pedagogia filosófica do ensaio, pois a filosofia para Montaigne possui sempre um carácter formativo e propedêutico.

A filosofia dos *Ensaio*s se caracteriza pelo uso que dela podemos fazer, pela aplicação à nossa própria vida e experiência de si, pois a teoria por si mesma não possui nenhum valor se não puder ser incorporada e assimilada, se não puder contribuir para nossa formação intelectual e moral e nos tornar pessoas melhores.

Vemos com esta postura crítica de Montaigne a suspensão de um assentimento imediato face aos conhecimentos livrescos advindos da tradição. É preciso barrar o curso das ideias caso a elas não assentirmos, ainda que sejam ideias de Aristóteles, Cícero ou Platão. Porém, se com eles concordarmos, não serão mais ideias alheias, mas sim as nossas, pois sua validade só se comprova com a sua assimilação e incorporação em nossas vidas e ações. Ele diz: “Não é segundo Platão mais do que segundo eu mesmo, já que ele e eu o entendemos e vemos da mesma forma” (I, 26, 227). Assim, Montaigne alega que a filosofia não é máscara nem uma cauda de filósofo que o sujeito cola à si mesmo ou que o preceptor cole a seu aluno, mas é alimento para a alma e para o corpo, alimento que se torna sangue vivo circulando em nossas veias. Assim, no capítulo *Da educação das crianças*, ao sugerir como um preceptor deve conduzir seu aluno, ele diz:

[A] Que ele [o preceptor] o faça passar tudo pelo crivo [l'étamine] e nada aloje em sua [do aluno] cabeça por simples autoridade e confiança; que os princípios de Aristóteles não lhe sejam princípios, não mais que os dos estóicos e epicuristas. Que lhe proponham essa diversidade de opiniões; ele escolherá se puder; se não, permanecerá em dúvida. [C] Seguros e convictos há apenas os loucos” (I, 26, 226).

A filosofia é tratada por Montaigne como formadora de nossos costumes e de nós mesmos e se trata de uma conversão, de uma modificação no modo de viver, de ver e pensar, a qual o sujeito que dela faz uso pode alcançar. E a maneira que o autor a põe em prática é através de seus ensaios, mostrando-nos que é possível partir do não filosófico rumo ao filosófico, pelas vias de um método discursivo, experimental e performático, que nos coloca em posição de autores com nossa linguagem cotidiana, capazes de investigar, de buscar a nossa formação e de darmos forma a nós mesmos.

Referências

ANTUNES, D. “*Par manière d’essai*”. *Montaigne e a Filosofia do Ensaio*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2018 [Tese de Doutorado].

AUERBACH, E. *L’humaine condition*. In: *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. Vol. 2. São Paulo: Perspectiva, 1971, p. 247-276.

FRIEDRICH, H. *Montaigne*. Trad. Robert Rovini. Paris: Gallimard, 1968.

MONTAIGNE, M. *Os Ensaios*. Livro III. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Os Ensaios*. livro I. 2. ed. Trad. Rosemary Costhek Abílio, precedido de “um estudo sobre Montaigne”, de Pierre Villey sob direção e com prefácio de V.-L. Saulnier. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Os Ensaios*. Livro II. 2. ed. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

Submissão: 20.10.2018 / Aceite: 30.11.2018.

A revolução copernicana de Kant

Kant's Copernican Revolution

JULIANA GILO TIBÉRIO¹

Resumo: O artigo visa, apenas, situar, sumariamente, o sentido e o alcance da assim chamada “revolução copernicana” operada por Kant na *Crítica da Razão Pura* como uma espécie de divisor de águas no contexto de uma nova teoria do conhecimento como contraponto crítico da metafísica.

Palavras-chave: Kant. Revolução copernicana. Razão.

Abstract: The article aims only to summarize the meaning and scope of the so - called “Copernican revolution” operated by Kant in the *Critique of Pure Reason* as a sort of watershed in the context of a new theory of knowledge as a critical counterpoint to metaphysics.

Keywords: Kant. Copernican Revolution. Reason.

Introdução

O presente texto tem por objetivo clarificar como a obra do filósofo alemão Immanuel Kant foi um divisor de águas para filosofia moderna. Ora, esse divisor pode bem ser circunscrito por aquilo que ele denomina “revolução copernicana” operada no nível de uma teoria do conhecimento a partir de uma crítica à metafísica.

É o que passaremos, sumariamente, em revista, agora.

A revolução copernicana na *Crítica da Razão Pura*

Na obra *Crítica da Razão Pura*, especificamente, no prefácio da segunda edição, Kant apresenta uma “revolução” importante no pensamento filosófico na era moderna. O que levou Kant a produzir essa “crítica” da razão foi a imprecisão da metafísica dogmática no trato com todos os assuntos: ele questionou a incerteza de suas conclusões, o fato de que até então não se estabeleceu se a metafísica “[...] está ou não no caminho seguro de uma ciência [...]” (KANT, 2015, p. 25, CRP B VII).

No entanto, o filósofo não sugere um novo sistema, mas antes uma mudança de método: em vez de adequar a razão humana ao objeto, como nas filosofias anteriores, Kant propõe que o objeto se adeque à razão; este método é inspirado na chamada revolução copernicana, agora aplicada à filosofia. O termo “revolução copernicana” vem do cientista da natureza, Copérnico, que propõe a passagem do antropocentrismo ao heliocentrismo.

¹ Graduada em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: juh_ana_gt@hotmail.com.

No sentido de remover o objeto do centro das atenções, Kant propõe para a metafísica alocar o sujeito no centro, fazendo com que os objetos girem à sua volta. Por essa operação Kant examina com a maior liberdade possível as condições ínsitas no sujeito, no conjunto das operações por ele previamente executadas, a fim de constituir as possibilidades do conhecimento dos objetos materiais.

De início, Kant constatou que a matemática e a física haviam seguido um caminho de sucesso desde seu surgimento; pergunta então por que a metafísica não teve o mesmo sucesso que a matemática e a física: essas (matemática e a física) haviam seguido desde cedo essa revolução no modo de pensar, em que o sujeito ocupa o centro e em que é privilegiada a capacidade de conhecer com relação aos objetos. Consequentemente, o que levou as ciências em geral a um caminho seguro e ao progresso foi o elemento racional presente nelas: esse racional vem da forma (ou das condições de possibilidade) com que o sujeito conhece seu objeto. Diz Kant:

A tarefa principal desta crítica da razão pura especulativa reside nessa tentativa de modificar o procedimento até hoje adotado na metafísica, e isso de tal modo que operemos uma verdadeira revolução da mesma a partir do exemplo dos geômetras e dos pesquisadores da natureza (KANT, 2015, p. 33, CRP BXXII).

Portanto, com essa inversão de método, em que o objeto se regula pelo sujeito do ponto de vista tanto sensível (formas puras da sensibilidade) quanto inteligível (conceitos do entendimento), acentua-se a estrutura do conhecimento (do objeto) como assentada no sujeito. Assim, a obra kantiana critica a tradição, no marco de um estudo metafísico prévio à proposta da revolução copernicana e em outro estudo metafísico iniciado a partir dessa revolução: seu objetivo é um projeto na qual se fundamenta, diz Silva: “[...] qualquer tipo de saber em nível transcendental [...]” (SILVA, 2016, p. 24). Por isso deixa evidente que a metafísica no sentido tradicional não alcançou o sucesso que espera-se a essa atual, afirma Kant: “O destino não foi até agora tão benevolente com a *metafísica*, um conhecimento especulativo da razão inteiramente isolado, que se eleva por completo para além dos ensinamentos da experiência” (KANT, 2015, p. 28, CRP B XIV, grifo do autor), pois, até que a razão se autoesclareça, será necessário à “[...] metafísica [...] voltar inúmeras vezes sobre o caminho, pois se percebe que ela não conduz aonde se quer chegar” (KANT, 2015, p. 29, CRP B XIV). Por isso, conclui ele dizendo: “[...] não há nenhuma dúvida [...] de que o seu procedimento foi até aqui um tatear às cegas e, o que é pior, um tatear entre conceitos puros” (KANT, 2015, p. 29, CRP B XV).

A fim de defender a sua perspectiva da razão desde uma investigação pura e transcendental, dirá Kant (2015, p. 29-30, CRP B XVI):

É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o que já se

coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados.

Quando fala da metafísica, Kant refere-se a um conhecimento especulativo que ultrapassa a experiência, mas menos no sentido de propor – como na metafísica tradicional – um conhecimento elevado para além da sensibilidade – do que um conhecimento das condições puras e *a priori* que fundamentam todas as estruturas sensíveis e intelectuais que exprimem a relação necessária de nossos conceitos para a sua referência objetiva empírica. Daí que essa metafísica se distingue da tradicional, que é considerada um conhecimento teórico “[...] que procura o seu objeto fora da experiência mediante simples conceitos, sem se referir nunca a objetos” (SILVA, 2016, p. 25).

Para exemplo, pode-se utilizar de exemplo a existência de Deus, enquanto um conceito clássico da metafísica. Isto é, Kant salva os conceitos da metafísica dogmática (Deus, alma e liberdade) buscando tematizá-los desde essa perspectiva crítica. Como afirma Silva (2016, p. 25):

Deus consistindo em um conceito vazio em termos de experiência é um problema que está para além da experiência possível. Ao pensar na demonstração da existência de um ser supremo, trata-se, segundo Kant, de meros conceitos para quais nunca se encontrou objetos adequados na experiência.

45

Embora seus predecessores houvessem tentado tratar teoricamente da determinação desses conceitos como o de Deus, afirma, segundo Kant a metafísica deve deixar de ser meramente um campo de batalha, no qual não pode haver vencedor ou perdedor. Pois, para cada um (diríamos: para cada abordagem unilateral, ou meramente racional, ou meramente empírica), não se pode conceder a verdade. Por isso, enquanto mantida a metafísica como esse campo de batalha, a disputa só tinha por caminho fazer voltar inúmeras vezes para rever o seu fundamento. Afirma Kant (2015, p. 29, CRP B XIV-BXV):

[...] no que diz respeito à unanimidade de seus defensores nas afirmações que fazem, ela [metafísica] está tão longe disso que mais parece um campo de batalha, um campo destinado a exercitar as forças em jogos de combate, mas onde até hoje nenhum combatente conseguiu conquistar o menos lugar para si, nem fundar uma posse duradoura a partir de uma vitória.

Nota-se que a metafísica tateou conceitos vazios, que não possuem referência à natureza (matéria empírica). Mas a questão central a investigação kantiana busca elucidar é a seguinte; diz: Silva “[...] como pode a metafísica ser o campo de maior interesse da razão e mesmo assim ela nunca conseguir provar uma verdade sequer?” (SILVA, 2016, p. 27).

A resposta a isso se ligada ao fato de que a metafísica para Kant aponta para um horizonte de maior complexidade do que se supunha. Em vez de ela apontar somente para a possibilidade de um conhecimento verdadeiro, Kant descobre nela a tarefa mais ampla de conceber a distinção entre “conhecer” – o fenômeno (o que se mostra) – e “pensar” – o nùmeno (o que não se mostra, mas é um dever pensar). É desde a inversão de perspectiva, relativo à metafísica dogmática, que Kant dá os primeiros passos para resolver essa questão. A saber, através da revolução copernicana aplicada na filosofia.

O modelo da metafísica tradicional mostrava a razão como dependente de uma objetividade previamente admitida, pela qual o sujeito devia se orientar, tanto do ponto de vista dos sentidos quanto dos conceitos. Daí que devia ser conduzida a inversão de lugar do objeto e do sujeito: se na metafísica tradicional o sujeito se regulava pela natureza do objeto – onde a razão se mostra como meramente receptora e em nada autora da experiência cognitiva –, para Kant o sujeito deve assumir o lugar central na constituição do conhecimento e da experiência. Observa ele:

É preciso verificar pelo menos uma vez, portanto, se não nos sairemos melhor, nas tarefas da metafísica, assumindo que os objetos têm de regular-se por nosso conhecimento, o que já se coaduna melhor com a possibilidade, aí visada, de um conhecimento *a priori* dos mesmos capaz de estabelecer algo sobre os objetos antes que nos sejam dados (KANT, 2015, p. 29-30, CRP, B XIV).

46

Nessa direção se propõe que todo conhecimento deve se regular pela natureza do sujeito (de suas estruturas e faculdades puras *a priori*), de modo a considera a precedência disso que jaz *a priori* como elemento exclusivo da razão, com cuja explicação se obtém mais facilmente elucidar a possibilidade de um conhecimento de objetos.

Daí se mostrar insustentável a tese da realidade em si das coisas, independentemente de o sujeito ser afetado por elas; antes, assenta nas regras que constituem as faculdades subjetivas as condições para se pronunciar sobre o conhecimento objetivo. Nesse sentido a noção mesma de objeto de conhecimento é constituída pela razão e deve sê-lo. Por exemplo: a intuição² da sensibilidade percebe os objetos que aparecem no espaço e no tempo³ e produz sensações relativas à representação dos mesmos. Dessa forma o mundo é conhecido através da sensibilidade e não como ele é (ou possa ser) em si mesmo.

Considerações finais

² A intuição é a capacidade de perceber os objetos pelos sentidos.

³ O espaço e o tempo são formas puras *a priori* do sujeito.

Quando fala em *revolução copernicana*, Kant remete por analogia à teoria de Copérnico, não havendo a necessidade de compreender totalmente o geocentrismo ou o heliocentrismo. O que o filósofo alemão faz é então aplicar essa mudança de método para alcançar o que até agora não havia sido obtido pela metafísica, a saber, elucidar os limites da razão no conhecimento e no pensamento.

Se até então a metafísica fora um simples tatear às cegas, sem conseguir explicar nem mesmo seus principais conceitos (Deus, alma, liberdade), com Kant volta-se para o sujeito para estabelecer a partir dele o verdadeiro método da metafísica. Como diz Silva:

Através da revolução proposta por Kant será possível à compreensão de que as formas dos objetos não estão nos próprios objetos, mas são elas contribuições da razão para a constituição do objeto. Em outros termos, o mundo é percebido pelos sentidos não é como ele é em si mesmo, mas como o homem o representa a partir da estrutura formal da sua mente, das suas capacidades (SILVIA, 2016, p. 34).

Em vista disso, por essa ruptura com a tradição filosófica, a razão transcendental vem mostrar a sua autonomia com respeito à constituição do terreno da experiência e de sua fundação a partir do conhecimento *a priori*⁴, visto que, afirma Silva, “[...] a razão só reconhece o formal que é dela mesma segundo a qual ela organiza tanto os objetos quanto os conceitos, quantos a sua própria natureza” (SILVA, 2016, p. 34).

47

Destarte, a razão se regula a ela mesma e não ao objeto, encontrando por isso um caminho seguro para a metafísica. Observa o filósofo alemão:

No que diz respeito à primeira parte da metafísica, em que ela se ocupa de conceitos *a priori* para os quais podem ser dados na experiência os objetos correspondentes, essa tentativa é tão bem-sucedida quando poderíamos esperar e promete a metafísica o caminho seguro de uma ciência (KANT, 2015, p. 31, CRP B XVIII-BXIX).

Conclui-se assim reafirmando o papel decisivo da revolução copernicana à história da filosofia moderna pelo esclarecimento proporcionado aos objetivos da razão.

Referências

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Universitária São Francisco, 2015. (Coleção Pensamento Humano)

⁴ *A priori* é todo o conhecimento que antecede toda a experiência.

SILVA, F. A. “A revolução copernicana na filosofia de Kant: breves considerações a partir do Prefácio da segunda edição da Crítica da razão pura”, in: *Enciclopédia: revista de filosofia*, v. 6, p. 22-35, 2016.

Submissão: 30.08.2018 / Aceite: 20.10.2018.

A influência das motivações sobre a vontade na filosofia moral de Immanuel Kant

The influence of motivations on will in Immanuel Kant's moral philosophy

RODRIGO LOPES FIGUEIREDO¹

Resumo: As motivações que influenciam a vontade humana, submetida às condições advindas da sensibilidade é o foco de nossa pesquisa. A questão que nos interpela neste sentido é a seguinte: como é possível viver exclusivamente segundo móveis, ignorando (deliberadamente) os princípios “*a priori*” de determinação da moralidade? Nosso objetivo geral consiste, portanto, em entender porque Kant desqualifica todo e qualquer objeto sensível e condição subjetiva e/ou objetiva relativa à experiência, quando estes influenciam a vontade do sujeito moral e o objetivo específico. Trata-se, ainda, de compreender em que medida o querer racional, quando misturado aos móveis, constitui uma vontade incapaz de reconhecer dignidade em si e nos outros.

Palavras-chave: Motivação. Vontade. Condição. Felicidade. Lei moral.

Abstract: The motivations that influence the human will, submitted to the conditions coming from the sensibility is the focus of our research. The question that challenges us in this sense is: how is it possible to live exclusively by mobiles, ignoring (deliberately) the “*a priori*” principles of determination of morality? Our general objective, therefore, is to understand why Kant disqualifies any and all subjective objects and subjective and / or objective conditions relative to experience when they influence the will of the moral subject and the specific objective. It is also a question of understanding to what extent the rational will, when mixed with the mobiles, constitutes a will incapable of recognizing dignity in itself and in others.

Keywords: Motivation. Will. Condition. Happiness. Moral law.

Kant e a influência das motivações sobre a vontade na filosofia moral

O presente trabalho é uma partilha de estudos sobre o papel das inclinações naturais na filosofia moral de Immanuel Kant, tendo em vista a redação do primeiro capítulo de minha dissertação intitulado “Das motivações determinantes do agir moral em Kant”. Nossa reflexão parte das obras “*Fundamentação da metafísica dos costumes*” (1785) e “*A religião nos limites da simples razão*” (1793) escoltadas pelas demais publicações presentes nas referências situadas ao final.

Antes de iniciarmos nossa reflexão sobre o problema em questão é pertinente dizer que, segundo Kant, a sensibilidade (faculdade humana que dá suporte de apreensão e expressão das qualidades sensíveis) é entendida numa espécie de passividade, cuja função é captar os fenômenos com que nos deparamos; já a razão tem um caráter operante, cuja natureza determina o que pode acontecer em sentido prático. Tal distinção não visa apresentar uma visão dicotômica de tais faculdades,

¹ Acadêmico do Programa de Pós-Graduação *Stricto sensu* (Mestrado em Filosofia da UNIOESTE). E-mail: digofilo@gmail.com.

mas as considera complementares, sobretudo quando refletimos sobre a dimensão prática, onde se manifesta a nossa vontade.

Considerando as ações humanas na condição submetida à sensibilidade não desprezamos a relevância operativa da razão; ao contrário, queremos entender como se constitui toda determinação “*a priori*” quando pretende abstrair dos conteúdos sensíveis, verificando por que tais qualidades não podem constituir-se princípio de determinação moral. Tal assunto é de grande importância em nossos dias, visto que, vê-se por toda parte ações e mais ações realizadas por deliberado interesse, por inclinação imediata ou motivada por algum instinto cujo alvo é o bem-estar e a felicidade.

Conforme nos instrui o próprio Kant em sua obra *Fundamentação da metafísica dos costumes* (2009, p.197-199), consideramos a sua abordagem prática sob dois aspectos: o primeiro refere-se a designação “**condicionado**”, onde se encontram as ações e comportamentos realizados sob condições escolhidas segundo o ‘destino’ do bem estar e no interesse da felicidade e o segundo remete ao “**incondicionado**” – âmbito permeado pelo respeito à lei moral, onde a vontade humana escolhe agir por dever, guiada por princípios “*a priori*” representados na razão.

O foco de nosso estudo reside em especial no âmbito “condicionado” onde se realizam as escolhas provenientes da racionalidade prático-instrumental, cuja intenção é dirigida pelos imperativos hipotéticos; ou seja, pelas regras de habilidade que determinam a vontade humana segundo uma lógica de “custo-benefício” submetido à inteligência; neste sentido são pensados os meios mais adequados em vista dos fins visados. A manifestação de tais ditames racionais verifica-se nas ações realizadas em vista do bem estar imediato e da felicidade, cujos meios possíveis residem no “cálculo prudente” e interessado de alguém que se volta a uma determinada situação (que pode lhe ser favorável ou não) prevendo as possíveis consequências antes mesmo de acontecer ou no momento em que age. Daí a designação ‘condicionado’ – cujo significado revela a operação do arbítrio consciente das condições empíricas e que pode realizar comandos tendo em vista os seus interesses ou os interesses de quem lhe aprovar. Kant evidencia o caráter relativo, contingente e subjetivo desta ‘modalidade voluntária’, denotando grande preocupação pelo fato de haver se tornado tão frequente em sua época o aspecto utilitarista da ação.

No limiar de nossas reflexões está a vontade humana, permeada por influências de toda ordem: instintos, interesses, emoções, sentimentos, ideias, máximas, regras, a lei moral, etc. Contudo, é no arbítrio humano que ocorre a efetivação do fator que leva a decisão. Vejamos o que nos diz Kant a respeito:

[...] A liberdade do arbítrio tem a qualidade inteiramente peculiar de ele não poder ser determinado a uma acção por móbil algum *a não ser apenas enquanto o homem o admitiu na sua máxima* (o transformou para si em regra universal de acordo com o qual se quer comportar); só assim é que um móbil, seja ele qual for, pode subsistir juntamente com a absoluta espontaneidade do arbítrio (a liberdade) (KANT, 1992, p. 29-30).

Como vemos, por mais conturbadas que sejam as condições empíricas ou as circunstâncias a nossa volta, a influência ou afetação de algum móbil sobre nós ocorre somente devido a decisão livre de nosso arbítrio quando consentimos racionalmente, acolhendo a sua ‘influência sensível’.

O que seria o ‘móbil’ e qual a sua influência sobre a vontade?

O móbil seria aquilo que move a vontade no sentido da realizar escolhas, em resumo seriam: os afetos, paixões, sentimentos, as inclinações em geral. É importante ressaltar que embora movam a vontade, motivando-a, não significa que sejam ‘em si’ determinantes do que irá acontecer.

A fim de entender melhor sobre a influência dos móveis vejamos o estudo de Kant acerca da disposição ou indisposição voluntária. Em sua obra *A religião nos limites da simples razão*, o pensador alemão distingue três espécies de disposições relativas à vontade: 1º) disposição para a animalidade, 2º) disposição para a humanidade e 3º) disposição para a personalidade. Para efeito do presente trabalho analisaremos pontualmente a segunda disposição da vontade. 1º) Disposição para a animalidade – refere-se ao ‘mecanismo instintivo’ de autoconservação, presente em nossa natureza irracional, enquanto necessidade absolutamente básica, onde não há livre espontaneidade, apenas reações inatas associadas a conservação orgânica. Em resumo: Kant denomina tais motivações de “arbítrio animal” (*arbitrium brutum*) (cf KANT, 2008, p. 42), onde, a exemplo dos animais, temos impulsos e desejos irracionais que vem à tona devido a nossa constituição orgânica destinada ao cumprimento de fins naturais. Lembremos aqui da noção de *physis* pensada entre os filósofos pré-socráticos enquanto sentido ou ordem ‘*in natura*’ independente da vontade humana.

2º) Disposição para humanidade - diz respeito à manifestação voluntária já guiada pela inteligência racional, cuja direção ainda segue o curso das motivações empíricas livres em vista do bem estar imediato (diante dos outros); vê-se aqui uma espécie de atitude calculada em vista de si mesmo, cuja motivação é o “amor de si”; aqui verifica-se a manifestação da inveja, do ciúme, do ressentimento, do sentimento de vingança, da ambição entre outros impulsos egoístas constituídos numa ‘atmosfera’ de competição valorativa. Vejamos o que nos diz Kant (1992, p. 33:

Do amor de si promana a inclinação para obter para si um valor na opinião dos outros; e originalmente, claro está, apenas o da

igualdade: não conceder a ninguém a superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar; daí surge um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre outros. – Aqui, a saber, na inveja e na rivalidade podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra todos os que para nós consideramos estranhos, vícios que, no entanto, não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações para alguém, por mor da segurança, a si mesmo a proporcionar sobre os outros, como meio de precaução: já que a natureza só queria utilizar a ideia de semelhante emulação (que em si não exclui o amor recíproco) como móbil para a cultura.

Em outra passagem desta mesma obra Kant reforça a afirmação acima mostrando a influência prejudicial dos móveis sobre a vontade, potencializada quando recebemos a influência de outros que se comprazem na prática da imoralidade e da maldade.

[...] A inveja, a ânsia de domínio, a avareza e as inclinações hostis a elas associadas assaltam a sua natureza, em si moderada, logo que se encontra *no meio dos homens*, e nem sequer é necessário pressupor que estes já estão mergulhados no mal e constituem exemplos sedutores; basta que estejam aí, que o rodeiem, e que sejam homens, para mutuamente se corromperem na sua disposição moral e se fazerem maus uns aos outros. (KANT, 1992, p. 100).

52

A natureza humana subjetiva ‘em si’ não é corrompida; ou seja, desviante da lei moral, pois quando agimos buscamos suprir as necessidades de conservação naturais no sentido da sobrevivência; a questão surge quando estamos diante dos outros em sociedade e somos valorados ou considerados em função de nossa condição empírica, aí somos cobrados segundo padrões relativos, considerando-se o grau de estudo, a classe social, a nossa etnia, a religião, etc. a que pertencemos. Contudo, aí ainda não reside o pior, o problema maior ocorre quando permitimos relativizar as situações ‘a meu favor’ arrogando-nos de nossa condição empírica para daí extrair algum valor no interesse de não ser desprezado (a) pelos outros ou de obter algum benefício ou vantagem para si e para os familiares. Em resumo: corremos o risco de mergulharmos num convencionalismo, esquecendo-nos dos princípios dirigentes da moralidade, relativizando o respeito à lei moral, desviando por completo do que determina a ‘urgência necessária e universal’ do incondicionado presente dentro de nós.

A boa vontade presente na *Fundamentação da metafísica dos costumes* jamais pode ser contingente, ou seja, refém de alguma condição exigida para a sua manifestação, caso contrário ela pode tornar-se interesseira e utilitarista; por isso Kant inicia a primeira seção desta obra mostrando a vontade moral enquanto irrestritamente boa, ou seja, aquela que não está submetida a condição, restrição ou

elemento efêmero, constituindo-se no caráter, cujas funções seriam: 1º) corrigir a soberba, 2º) dirigir o querer relativo conformando-o a princípios universais e 3º) restringir o amor próprio, impedindo que esteja submetido às paixões. Neste sentido, vê-se que entre os interlocutores de Kant nos debates filosóficos ocorridos na modernidade está o pensador britânico Jeremy Bentham, filósofo pertencente ao utilitarismo ético, cujo objetivo era pensar sobre as ações que promovem o bem-estar e a felicidade ao maior número possível de pessoas.

Embora admita que a felicidade é uma ‘ocorrência insolúvel’ (*Fundamentação*, 2009; p.205) devido ao fato de não termos certeza de quais condições empíricas nos mantém num estado de fruição feliz, numa constância temporal, recaindo em aspectos por demais subjetivos e empíricos, Kant reflete sobre os objetos sobre os quais se dirige a inclinação e os interesses humanos, daí nasce a heteronomia da vontade; ou seja, a determinação voluntária submetida a fatores externos ao próprio agente moral, mas que ‘em si’ não permitem-lhe uma autonomia ética da vontade.

Na primeira parte da *Crítica da razão prática* (1788) apresenta-se um estudo sobre a relação entre o sujeito e o objeto, considerando as motivações envolvidas no processo de interação relacional: “Todos os princípios práticos, que pressupõe um *objeto* (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjunto empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática” (KANT, 2008.I, p. 36) e acrescenta:

Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma e mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria. O prazer decorrente da representação da existência de uma coisa, na medida em que deve ser um fundamento determinante do apetite por essa coisa, funda-se sobre a *receptividade* do sujeito, porque ele depende da existência de um objeto; por conseguinte ele pertence ao sentido (sentimento) e não ao entendimento, que expressa uma referência da representação a um objeto segundo conceitos, mas não ao sujeito segundo sentimentos. Portanto, ele é prático somente na medida em que a sensação de agrado que o sujeito espera da efetividade do objeto determina a faculdade de apetição. Ora a consciência que um ente racional tem do agrado da vida e que acompanha ininterruptamente toda a sua existência é, porém, a *felicidade*; e o princípio de tornar esta o fundamento determinante supremo do arbítrio é o princípio do amor de si (KANT, 2008.II, p. 37-38).

Como vemos, a condição de receptividade do sujeito em relação ao objeto do seu querer desejante constitui uma espécie de campo relacional cujas escolhas giram em torno de uma busca constante de benefícios, compensações e retribuições visadas. Quanto mais experientes quanto a vivência de algumas situações empíricas, tão mais aprimorados nos tornamos na busca prudente e eficiente do prazer e da

satisfação, os quais convergem numa intenção de que estamos gozando da felicidade. Este processo relacional entre sujeito desejante e objeto desejado pode acontecer subjetiva ou intersubjetivamente, visto que, a exemplo do que nos ensina o filósofo inglês Jeremy Bentham podemos compartilhar a busca do prazer e a fuga da dor e do prejuízo tendo em vista o princípio da utilidade pública:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a dor e o prazer. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por minha parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. Os dois senhores de que falamos nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos, sendo que qualquer tentativa que façamos para sacudir este senhorio outra coisa não faz senão demonstrá-lo e confirmá-lo. [...] O princípio da utilidade reconhece tal sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. [...] Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo. (BENTHAM. 1979, p.3-4).

Fazendo um paralelo entre os trechos de ambos os pensadores entende-se que:

- a) A felicidade é uma referência motivadora das escolhas humanas;
- b) O desejo de ser feliz é um caractere inato pertencente a nossa constituição natural;
- c) Todos estamos sob a influência do ideal “ser feliz”.

Agora analisemos as perspectivas de ambos os filósofos em separado.

Vejamus primeiramente a proposta do utilitarismo a partir do próprio Jeremy Bentham:

Ao considerar a dor e o prazer elementos radicados em nossa constituição natural, Bentham nos mostra que a ordem utilitária está presente em todos nós, independente de agirmos “por si” (pensando e agindo a ‘meu favor’) ou pelos outros, pertencendo a alguma entidade social ou política, cujas necessidades são públicas. Deste modo as necessidades cotidianas permitiriam a elevação da ação e da atitude pessoal a um patamar de exigência que visa resultados manifestos. Neste sentido são relevantes também os costumes, os conselhos, as regras de conduta, as habilidades postas à prova, as instituições constituídas e a tradição cultural herdada; todos fatores empíricos emergentes como fruto das vicissitudes cotidianas.

Bentham despreza as formulações teóricas, os princípios e até mesmo as leis que não tenham correspondente objetivo na realidade empírica e mais, que não

sejam úteis a ponto de levar “algo a funcionar” segundo o curso do seu destino natural ou segundo os propósitos projetados pelo artifício humano. Na condução das decisões está a vontade, cuja finalidade última é a felicidade, entendida segundo uma “lógica” de cálculo inteligente onde a necessidade do bem estar individual convergiria para a satisfação pública e vice-versa.

Por fim, entende-se a proposta do pensador inglês como um sistema cujos meios são escolhidos em função do fim visado – a felicidade.

Retornemos a consideração kantiana em relação à felicidade:

Kant não nega o valor teleológico da felicidade quando esta constitui o bem motivacional da vontade não contrário a lei moral, somente nos alerta para o caráter objetual a que estamos inclinados a incorrer, visto sermos seres sensíveis cuja inteligência se volta constantemente a resolução de questões práticas do cotidiano, onde, por motivos de utilidade, tendemos a realizar escolhas cujos objetos do interesse resolvam os nossos problemas de modo menos penoso e desgastante e mais aprazível e auto protetivo.

O problema está em considerar a felicidade ‘fundamento determinante supremo do arbítrio’, pois aí cada qual considera o que lhe é mais conveniente para usufruto prático e a experiência dirigida por alguém cuja vontade é tão prática que chega a ignorar os princípios “*a priori*” do dever se torna objetualizante, colocando o próprio sujeito dotado de liberdade numa condição de objeto. Na ilusão de estar fazendo bem a si mesmo o sujeito racional calcula as máximas (como meios) subordinando-as a inclinação dirigida ao objeto visado pelo desejo.

Vejamos o que nos diz Kant sobre o ‘princípio do amor de si’:

Finalmente, o egoísta *moral* é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade senão naquilo que lhe serve, e também como eudemonista coloca simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento-determinação supremo de sua vontade. Pois como cada ser humano forma conceitos diferentes sobre aquilo que considera fazer parte da felicidade, é precisamente o egoísmo que leva a não ter pedra de toque alguma do genuíno conceito do dever, que, como tal, tem de ser inteiramente um princípio de validade universal. – Todos os eudemonistas são, por isso, egoístas práticos. (KANT, 2006, §2, p. 29-30).

Os ‘eudemonistas’ são aqueles que pensam a ação e o comportamento moral dirigido a felicidade como fim em si mesma; Kant afirma que, independente dos fins agradáveis e aprazíveis decorrentes de algum “objeto empírico” a ação por dever é necessária e, manifestando-se segundo **princípios incondicionados** rompe com o sentido utilitarista esperado por todos aqueles cuja conduta está mergulhada na instrumentalidade interesseira.

Aqueles que assumem o princípio benthaniano da utilidade, entendendo a felicidade (governada pela dor e pelo prazer) como sentido exclusivo de suas vidas, seriam capazes de reprovar até mesmo uma atitude moralmente admirável do ponto de vista ético, caso não fosse pertinente ou eficiente no que se refere ao ideal de felicidade; seria, vamos dizer, uma atitude inconveniente, por estar ‘fora do jogo’ dos interesses.

Outro aspecto importante a ressaltar é quanto à pseudo pretensão de controle dos ‘objetos aprazíveis’ úteis ao sentido da felicidade, cujas escolhas livres estariam numa espécie de “saber é poder” frente às condições empíricas. Vejamos o exemplo hipotético de uma criança que, no interior do supermercado, manifesta o interesse de ganhar aquele brinquedo negado pelos pais; vendo seu desejo frustrado, se joga no chão, grita e esperneia com o objetivo de controlar afetivamente a situação a seu favor; envergonhados, os pais permanecem firmes no propósito de não comprar o brinquedo dirigindo-se ao caixa para finalizar a compra.

A situação acima demonstra que nem sempre as condições estão a ‘nosso favor’, nem sempre acontece aquilo que quero, nem sempre concordam comigo e contigo e, temos de admitir: nem sempre as outras pessoas estão dispostas a admitir a utilidade daquilo que considero importante. E daí o que vamos fazer? Espernear como a criança? Tentar controlar a situação criando mecanismos de persuasão dos outros a fim de ‘estarem do nosso lado’?

No trecho acima citado, onde Kant se refere ao egoísmo prático, percebemos os limites objetuais a que nos destinamos quando pautamos a nossa vida exclusivamente segundo o princípio da utilidade defendido por Bentham. Contudo, há ainda que se investigar a aplicação deste princípio numa escala pública, verificando as possíveis consequências.

Como seria uma sociedade utilitarista? Ela seria baseada em condições materiais e em ações e comportamentos humanos, objetivamente manifestos e possivelmente administrados. Seria pautada na busca imediata do prazer e nos resultados bons para todos. Seria pautada na fuga da dor (física, moral e psicológica) e na previsão de evitá-la a qualquer custo. Reconheceria os feitos humanos considerados úteis, rejeitando os considerados inúteis. Seria promotora dos que sabem ‘jogar bem o jogo’ das regras sociais e do sistema, contudo minimizando o valor dos que não ‘sabem jogar’ ou daqueles que se recusam a ‘jogar’.

Em resumo: tal sociedade seria pautada numa lógica de custo-benefício que beira ao narcisismo social, visto que se aceita somente os objetos, ambientes, pessoas e demais seres vivos que são pertinentes à intencionalidade do útil; algo que representaria uma ameaça real ao contexto político democrático.

É pertinente ressaltar também que, a utilidade não pode ser acolhida como princípio (exclusivo) dirigente do arbítrio, mesmo quando remete aquilo que é útil a

todos, pois o caráter fundante da utilidade recai num relativismo moral repleto de princípios úteis aqueles que fazem parte do “campo relacional”, mas quando se está em outro “campo relacional” aquilo que é útil muda, exigindo que se escolha o que é útil naquela concepção de felicidade.

Sabendo da ocorrência do princípio utilitarista na contingência empírica, Kant considera o primeiro nível das decisões humanas sob a direção dos imperativos hipotéticos, cujo sentido está voltado à busca da felicidade.

Há, não obstante, um fim que se pode pressupor como efetivamente real em todos os seres racionais (na medida em que a eles convêm imperativos, a saber, enquanto seres dependentes), logo uma intenção que eles não somente *podem* ter, mas da qual se pode pressupor com segurança que todos *têm* segundo uma necessidade natural, e tal é a intenção da *felicidade*. O imperativo hipotético que representa a necessidade prática da ação como meio para a promoção da felicidade é *assertórico*. Não se deve apresentá-lo simplesmente como necessário para uma intenção incerta, meramente possível, mas, sim, <como necessário> para uma intenção que se pode pressupor com segurança e *a priori* em todo homem. Porque pertence à sua essência. Ora, pode-se chamar à habilidade na escolha dos meios para o seu máximo bem-estar próprio *prudência* no sentido mais estreito. (KANT. 2009, p. 195).

As molas propulsoras dos imperativos hipotéticos são o bem-estar e a satisfação, constituindo-se em geral uma certa previsão dos meios pertinentes a obtenção do que se quer. Neste sentido, conselhos de pessoas mais experientes podem ser importantes, exemplos ou o testemunho de alguém que passou por determinada situação e soube ‘dar a volta por cima’ são interessantes ao nosso aprendizado, a obediência aos preceitos e costumes da tradição podem produzir resultados; enfim, o cumprimento das condições exigidas pelo “campo relacional” de pessoas a que pertencemos nos indica os caminhos mais úteis para se atingir a felicidade pretendida. Contudo, corre-se o risco de, no “cálculo de custo benefício” pertinente a nossa felicidade incorrerem no prejuízo dos outros, abrindo a prerrogativa para a imoralidade.

O fato de muitos se comportarem buscando o prazer e a satisfação imediata, mas se negarem a assumir a responsabilidade por algum erro, falta moral grave ou até pela prática de um delito, demonstra a forte tendência a relativização interesseira muito frequente em nossos dias. Kant desconfia da ação realizada num contexto utilitarista, pois quem age pode estar guiado por intenções que sempre visam ‘o seu favor’; daí compreendemos a sua crítica aos ‘eudemonistas’ enquanto aqueles que se pretendem ‘controlar as condições empíricas’ originando o denominado “condicionado”.

Sabendo dos limites do primeiro nível de decisões, Kant ascende ao segundo nível – o da moralidade, cujas decisões são tomadas a partir de princípios ‘*a priori*’

puros, remetendo a uma escala universal. É sempre bom lembrarmos a segunda fórmula do Imperativo categórico, fator incondicionado de fundamentação da moralidade:

2º Fórmula do imperativo: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como *fim*, nunca meramente como *meio*” (KANT. 2009, p. 243-245)

Quando tratamos uma pessoa como objeto; ou seja, considerando-lhe o seu valor utilitário em função de alguma vantagem pessoal, usufruto prazeroso ao meu, ao teu e ao nosso favor, violando a segunda fórmula do Imperativo categórico, omitimos à pessoa o tratamento digno merecido, roubando-lhe o reconhecimento valorativo inestimável, cujo fim reside em si mesmo.

Quanto à última disposição: A disposição para a personalidade – refere-se ao respeito devido as pessoas, reconhecendo que são seres livres e agentes de moralidade tal como nós. Sobre esta disposição trataremos numa outra oportunidade. Encerramos com um trecho do próprio Kant (1992, p. 30):

As inclinações naturais, consideradas em si mesmas são boas, isto é, irrepreensíveis, e pretender extirpá-las não só é vão, mas também prejudicial e censurável; pelo contrário, há apenas que domá-las para que não se aniquilem umas às outras, mas possam ser levadas à consonância num todo chamado felicidade. Mas a razão que tal leva a cabo chama-se prudência. Só o moralmente contrário à lei é em si mau, absolutamente reprovável e deve ser exterminado, só a razão que tal ensina, e mais ainda quando o põe em obra, merece o nome de sabedoria.

58

Referências

- BENTHAM, J. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Trad. Luiz João Baraúna. Sistema de Lógica dedutiva e indutiva e outros textos. Trad. João Marcos Coelho, Pablo Mariconda. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Os Pensadores)
- HOFFE, O. *Immanuel Kant*. Tradução: Valério Rohden et ali. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*; tradução: Guido Antônio de Almeida - São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009 (Coleção philosophia)
- _____. *Crítica da razão prática*. 2. ed. Tradução: Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008 (Clássicos)
- _____. *A metafísica dos costumes*. Tradução: Edson Bini. 2. ed. Bauru, SP: Edipro, 2008 (Série Clássicos Edipro).
- _____. *Ideia de uma História universal do ponto de vista Cosmopolítico*. Tradução: Jean Michel Muglioni e Yves Chateau. Lisboa – Portugal: Didática, 1999.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. *Antropologia prática*. 2. ed. Trad. Roberto Rodriguez Aramayo. Madrid – Espanha: Tecnos, 2007.

LIPOVETSKY, G. *A sociedade pós-moralista: o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. Tradução: Armando Braio Ara. Barueri, SP: Manole, 2005.

Submissão: 10.10.2018 / Aceite: 30.11.2018

Intuição intelectual de si: breve análise da crítica de Schelling ao dogmatismo de Espinosa e da aproximação entre dogmatismo e criticismo

Intellectual intuition of self: a brief analysis of Schelling's critique of Spinoza's dogmatism and the approximation of dogmatism and criticism

ANGELIANA PATRÍCIA DE SOUZA¹

Resumo: O presente artigo tem o intuito de analisar a crítica de Schelling às escolas do dogmatismo e criticismo sobre a possibilidade do ser humano alcançar o conhecimento de si. Para Espinosa, pela imanência com a substância, o homem pode conhecer verdadeiramente; contudo, Schelling define essa intuição intelectual de si (do homem) como tendo sido objetivada inadvertidamente, já que, desse modo, o homem coloca-se a pensar considerado inicialmente como objeto. O autor também pondera a interpretação à crítica kantiana, já que ela possibilitou a existência de todos os sistemas, assim como Kant expôs, entretanto, sem fundar, com isso, um novo sistema. Nesse sentido, o criticismo se funda como sistema e traz para alvo último do filosofar o incondicionado como praticamente alcançável, se igualando ao dogmatismo, já que ambos os sistemas se identificam na busca do absoluto.

Palavras-chave: Criticismo. Dogmatismo. Intuição intelectual. Conhecimento de si.

Abstract: This article aims to analyze Schelling's critique of the schools of dogmatism and criticism about the possibility of the human being to achieve self – knowledge. For Spinoza, by immanence with substance man can truly know; however, Schelling defines this intellectual intuition of himself (of man) as having been inadvertently objectified, since in this way man puts himself to think initially considered as an object. The author also ponders interpretation to Kantian criticism, since it made possible the existence of all systems, as Kant did, however, without establishing a new system. In this sense, criticism, if founded as a system and brings to the ultimate goal of philosophizing the unconditioned as practically attainable, is equated with dogmatism, since both systems identify themselves in the search for the absolute.

Keywords: Criticism. Dogmatism. Intellectual intuition. Self-knowledge.

Introdução

O presente trabalho tem como objeto a crítica schellinguiana sobre a possibilidade do ser humano alcançar o conhecimento de si a partir das escolas do criticismo e do dogmatismo. No texto *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, Schelling desenvolve uma crítica à abordagem dogmática desenvolvida por Espinosa, bem como, à interpretação da obra kantiana *Crítica da Razão Pura*. Para Schelling, tanto o criticismo quanto o dogmatismo trazem o mesmo problema: levar à identidade absoluta, mesmo que de modo diferente, por via de anulação, seja do objeto, seja do sujeito que conhece. A análise de Schelling se baseia nas obras de

¹ Possui graduação em Psicologia pela Faculdade de Ciências Aplicadas de Cascavel (2014). É acadêmica do Programa de Pós-Graduação *Stricto sensu* (Mestrado em Filosofia da UNIOESTE). E-mail: angeliana2@gmail.com.

Espinosa e de Kant, de modo que, inicialmente, para expor como a teoria espinosana entende ser possível uma intuição intelectual, recorrerei à *Ética* e, em seguida, à *Crítica da Razão Pura* a fim de apresentar, brevemente, o modo pelo qual a teoria kantiana admite a possibilidade do conhecimento de si do sujeito (seja teórico, seja praticamente), fazendo isso à luz da compreensão dessas teorias por Schelling.

1. Espinosa e a possibilidade de conhecer verdadeiramente através da imanência com a substância.

Na *Ética*, o homem foi definido por Espinosa como um modo finito que possui sua existência em uma substância única e infinita, e que também é por ela concebido. Nada pode existir fora dela, pois ela é a causa única de tudo o que existe, inclusive de si mesma. Conforme descreve Espinosa, a essência da substância envolve necessariamente a existência, ou seja, o existir é característica de sua própria natureza.

A essência infinita e eterna da substância é exprimida através de seus atributos que, por pertencerem a ela, são igualmente infinitos e eternos, e não partes dela, pois ela é indivisível tal como as características que também a exprimem.

Diferentemente do entendimento de Descartes, para Espinosa o ser humano é resultado de dois atributos da substância – do atributo *pensamento* e do atributo *extensão*. A composição humana inclui uma mente e um corpo resultantes destes atributos, conforme exposto no escólio da proposição 7, na segunda parte do livro:

Antes de prosseguir convém lembrar aqui o que demonstramos antes: que tudo o que pode ser percebido por um intelecto infinito como constituindo a essência de uma substância pertence a uma única substância apenas e, conseqüentemente, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. (ESPINOSA, 2009, p. 28).

O corpo e a mente estão em conformidade um com o outro. De acordo com Silva (2011) as ideias desenvolvidas pela substância pensante – mente – correspondem a desdobramentos de acontecimentos no corpo.

O corpo é quem possibilita esse conhecimento da substância extensa e conseqüentemente dele mesmo, tendo em vista que é por ele que percebemos o mundo e nos percebemos. No entanto, apenas a substância pensante desenvolve ideias sobre esses desdobramentos do corpo, apenas pela mente são possíveis o conhecimento e a percepção deste corpo.

A mente tem a função de pensar o corpo, fazendo dele seu objeto, e para que isso ocorra ela é internamente ligada a ele. Essa relação interna entre a mente e o corpo decorre de ser da natureza dela pensá-lo, assim como é da natureza do corpo ser o objeto a ser pensado. A mente é definida como ideia do corpo. (SILVA, 2011)

A união entre esses dois atributos ocorre porque o corpo existente é o objeto da mente humana. A mente é uma coisa pensante e, visto que o pensamento é um atributo, ela é parte do entendimento infinito da substância. Por ser uma coisa pensante, a mente forma conceitos, definidos na *Ética* como ideias:

A essência do homem é constituída por modos definidos dos atributos de Deus, e certamente, por modos do pensar, dentre todos os quais, a ideia é, por natureza, o primeiro. E existindo a ideia, os outros modos devem existir no mesmo indivíduo. É, assim, uma ideia que, primeiramente, constitui o ser da mente humana. Mas não a ideia de uma coisa inexistente, pois, então, não se poderia dizer que a própria ideia existe. Trata-se, portanto, da ideia de uma coisa existente em ato. (ESPINOSA, 2009, p. 59).

A ideia é um conceito formado pela mente enquanto coisa pensante. Diz Espinosa (2009, p. 61): a “[...] mente humana é a ideia de uma coisa singular existente em ato”, logo, há uma identificação entre a mente humana e a ideia formada pelo atributo *pensamento*. Nesse sentido, a mente humana é ideia de uma coisa singular existente em ato, ou seja, uma coisa finita, o corpo.

A ideia da mente e a do corpo humano originam-se do pensamento, como atributo da substância, portanto, tal ideia também existe na substância; desse modo, há uma relação entre o conhecimento divino e o conhecimento humano. Neste sentido, o conhecimento humano não é isolado da verdade divina (da substância), pois todas as ideias da mente e do corpo humanos existem igualmente no intelecto divino de forma imanente. Observa Espinosa (2009, p. 61):

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia. E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente.

É pela identificação da mente humana com o intelecto infinito de Deus – a substância – que é possibilitado a ela (mente) ter um conhecimento verdadeiro, definido por Spinoza como adequado, afastando com isso o pensamento filosófico tradicional de que a mente não poderia conhecer verdadeiramente² em razão de sua ligação com o corpo.

² O termo “conhecimento verdadeiro” é aqui empregado para tratar do conhecimento adequado, ou seja, aquele proveniente da substância. Conforme dispõe Espinosa (2009, p. 11): “O que, aliás, deve ser

No entanto, tal afirmação significa que é possível conhecer verdadeiramente através da substância, mas não que esse conhecimento da mente seja sempre verdadeiro, pois ela tem, também, um conhecimento confuso do seu corpo e de si mesma, resultante de ideias que são meramente imaginativas e, por isso, inadequadas. (SILVA, 2011).

Espinosa propõe três gêneros para explicar os diferentes níveis do conhecimento humano: o imaginativo, o racional e o intuitivo. O conhecimento imaginativo ocorre porque a mente humana conhece seu corpo e os corpos exteriores só de maneira confusa e mutilada, já que a mente, ao perceber o corpo através das afecções pelas quais é afetado, pode vir a compreender tais afecções de modo equivocado, chamando-as de imagens. Nesse sentido, enquanto tem ideia só das afecções do corpo, e não da totalidade que integra todo o existir, a mente faz ideia apenas do que afeta o corpo e com isso permanece na ignorância a respeito das causas dessas imagens; por isso o conhecimento imaginativo é parcial e inadequado. Trata-se de um conhecimento por experiência errática, pois depende apenas da *imagem* formada pelo corpo, mostrando-se fragmentado e confuso por ter seu início “[...] a partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas” (ESPINOSA, 2009, p. 81).

Por sua vez, no segundo nível, o conhecimento racional se deriva de ideias comuns a todos os homens, as quais são percebidas adequadamente por todos. Uma ideia só será inadequada se estiver referida apenas a ideia singular de alguém; mas se a ideia é comum a todas as coisas e existe igualmente na parte e na totalidade, então ela existe na substância; e porque esta constitui a mente humana, a ideia é necessariamente adequada.

Espinosa apresenta o conhecimento intuitivo como conhecimento de terceiro nível, também chamado de ciência intuitiva, que se funda no próprio conhecimento da substância à qual, de forma imanente, se liga à mente humana que, por essa razão, pode conhecer verdadeiramente. A essência infinita da substância pode ser conhecida por todos, pois tudo existe nela, inclusive o corpo e a mente humana; através da imanência com seus atributos pode-se deduzir muitas coisas e conhecer adequadamente partindo da “ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas” (ESPINOSA, 2009, p. 81). Complementa Espinosa (2009, p. 74):

igualmente dito a respeito de qualquer uma das partes do próprio indivíduo que é o corpo humano. Assim, o conhecimento de cada uma das partes que compõe o corpo humano existe em Deus, enquanto ele é afetado de muitas ideias de coisas, e não enquanto tem exclusivamente a ideia do corpo humano, isto é, a ideia que constitui a natureza da mente humana. Portanto, a mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o corpo humano.”

Intuição intelectual de si: breve análise da crítica de Schelling ao dogmatismo de Espinosa e da aproximação entre dogmatismo e criticismo

Assim, o conhecimento de cada uma das partes que compõe o corpo humano existe em Deus, enquanto ele é afetado de muitas ideias de coisas, e não enquanto tem exclusivamente a ideia do corpo humano, isto é, a ideia que constitui a natureza da mente humana.

O filósofo ainda escreve:

A mente humana tem ideias por meio das quais percebe a si própria, o seu corpo e os corpos exteriores, como existentes em ato. Portanto, ela tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. (ESPINOSA, 2009, p. 88).

A substância é afetada de muitas ideias e não faz ideia apenas do corpo. Se o homem deduzir a partir do conhecimento adequado da substância ele poderá conhecer verdadeiramente. A única forma de privar a mente de conhecimento verdadeiro é através do conhecimento imaginativo, pois este é a causa da falsidade. Quando uma ideia se origina a partir de um conhecimento parcial e confuso, todo o restante que se segue dele não será verdadeiro; essa afirmação se refere à impossibilidade de a mente conhecer adequadamente através dos conhecimentos racional e intuitivo, no caso de que estes pudessem se referir a ideias imaginativas.

Conforme afirma Silva (2011), a responsabilidade pelo erro em tornar o conhecimento falso não reside no objeto, mas na mente humana, pois esta é a responsável pelas ideias se tornarem inadequadas; o objeto apenas apresenta imagens conforme foi afetado e assim é conhecido, mesmo que limitadamente. Deste modo, o erro está na articulação que a mente faz dos objetos que ela conhece, sendo que esse encadeamento errôneo das ideias que ela possui impossibilita o conhecimento que poderia ser alcançado, se o encadeamento tivesse ocorrido da forma correta.

A esse terceiro gênero de conhecimento Espinosa atribui o mais alto grau a que as ideias podem se elevar e tem como fundamento o próprio conhecimento da substância. Esse conhecimento surge através da experiência imediata que o ser humano tem dos atributos da substância que o constituem, sem interferência do conhecimento sensível, imaginativo; assim, tudo que é proveniente deste conhecimento imediato não pode ser equivocado nem viciado pelas imaginações.

2. Crítica de Schelling à intuição intelectual de Espinosa

A noção de intuição intelectual trazida e apresentada por Schelling remonta ao gênero superior de conhecimento de Espinosa, em que o conhecimento decorre de uma ideia considerada em si mesma, em ligação com a substância divina. Essa intuição permite o acesso ao eu absoluto e indica a identidade total com o fundamento das coisas. (BARBOZA, 2005).

Nas *Cartas sobre o dogmatismo e criticismo*, Schelling define intuição intelectual como a mais imediata das experiências, sendo diferenciada da intuição sensível por esta derivar de uma experiência mediata. Uma experiência mediata é aquela que decorre de outra, que não ocorre nem conhece por si mesma, mas por intermédio de outra. É a chamada intuição sensível, pois conhece através dos sentidos, através das afecções corporais, ou seja, por meio do conhecimento imaginativo para Spinoza.

Por sua vez, a intuição intelectual parte de uma experiência imediata, produzida por si mesma, sem interferência dos sentidos corporais e, por não ser uma experiência derivada de nenhum objeto, ela independe de toda causalidade objetiva.

Através do absoluto a mente humana pode atingir o conhecimento verdadeiro. Para Espinosa, é possível um conhecimento verdadeiro de si mesmo ao atingir o terceiro gênero do conhecimento, em que o absoluto não é tido como objeto devido à identificação dele com a substância. O conhecimento adequado de si surge através da experiência imediata, que temos por meio dos atributos da substância que nos constituem. Nesse ponto, Schelling inicia sua crítica ao modo de pensar espinosano, comparando-o a um dogmatismo cego.

Na *Oitava Carta* ele argumenta que o início de todo “delírio místico” dogmático se dá pela necessidade de certos pensadores proporem o pensamento de si (ou conhecimento de si) de um modo tal que, ao racionalizarem o acesso do sujeito a si mesmo, partem de um fundamento inacessível, alcançado por atitude de “místico”. Schelling atribui a Espinosa esse lugar, de haver desenvolvido um pensamento místico do ponto de vista do acesso a seu fundamento.

Espinosa admite ser possível chegar a um conhecimento verdadeiro de si pela identificação entre o eu que intui e o eu intuído. No entanto, para Schelling, trata-se aí de uma identificação alcançada através de uma intuição intelectual objetivada: o eu intuía a si mesmo só a partir da admissão de um objeto absoluto, a substância, e não por uma experiência imediata. Schelling mostra que enquanto essa última pode ser demonstrada desde um modo de acesso ao absoluto, a primeira (intuição objetivada) não pode ser conceituada sem eliminar com isso, ao mesmo tempo, o sujeito que coloca a exigência dessa conceituação. Apesar de Espinosa denominar seu modo de acesso ao absoluto também por meio de um tipo de experiência em que o sujeito o atinge através de si mesmo, pela própria experiência imediata, essa última ocorre no plano exclusivamente intuitivo.

Todavia, ao contrário do que Schelling entende por intuição intelectual, Espinosa crê que ao intuir a si mesmo ele não deixou de se considerar objeto de conhecimento. Nota Schelling (1973, p. 198):

Essa intuição intelectual se introduz, então, quando deixamos de ser objeto para nós mesmos e quando, retirado em si mesmo, o eu que intui é idêntico ao eu intuído. Nesse momento da intuição, desaparecem para nós tempo e duração: não somos nós que estamos no tempo, mas o tempo - ou antes, não ele, mas a pura eternidade absoluta - que está em nós. Não somos nós que estamos perdidos na intuição do mundo objetivo, mas é este que está perdido em nossa intuição.

No absoluto acaba toda a passividade, pois a substância é causa de si mesma, um ser autossuficiente que age apenas por liberdade absoluta, segundo sua essência própria, e não está por isso limitado a nada. Esse posicionamento, defendido já por Espinosa no sentido de que a essência da substância está compreendida nela mesma, enquanto que a essência do homem está compreendida em outra coisa “[...] cujo conceito é formado por meio do conceito da coisa na qual existe” (ESPINOSA, 2009, p. 9), acentua que a verdade não está já nele próprio, mas que por isso o sujeito pensa a si mesmo; é deste retorno a si do sujeito que surge uma consciência.

O pensar sobre si mesmo remete a uma atividade para qual se é objeto. Só que essa proposição dá azo a duas interpretações: ou remete à substância, como agindo com liberdade absoluta, em que a verdade está contida nela própria, acarretando com isso não estar sendo pensada nenhuma autoconsciência, já que ela não precisa pensar a si mesma pois tudo se explica a partir de sua própria essência. Aparentemente, aqui o sujeito se dissolve em algo maior, que lhe precede necessariamente e é mais real que ele próprio. Ou remete à consciência, como agindo com liberdade absoluta, em que a verdade contida nela é produzida por ela própria, implicando nisso que a autoconsciência é necessária para o sujeito pensar a si mesmo, já que nele não há uma essência substancial previamente constituída. Aqui a consciência se torna objeto para si mesmo, e o sujeito não se dissolve nessa reflexão.

Como limitação do absoluto, o ser humano está condicionado a agir pelo conhecimento da lei racional; o absoluto, por sua vez, não é condicionado a nada, age apenas em conformidade consigo mesmo, é incondicionado.

Ocorre, porém, que a existência humana não pode ser pensada senão em decorrência de ser limitada pelo absoluto no sujeito. Se se leva adiante esse modo de intuição intelectual, para além da consideração da razão como uma limitação do absoluto pelo sujeito (limitação interna), então tem-se uma passagem para o “não-ser”: aqui o sujeito sai de si (de sua esfera de autolimitação) que condiciona a existência humana e vai em direção ao radicalmente ilimitado; trata-se de um momento de anulação do eu existente com vistas a um tipo de unificação com o absoluto, em que tudo o que é subjetivo desaparece em favor do que é objetivo, para dar lugar exclusivamente à extensão infinita, sem retorno a si mesmo do sujeito.

3. Anulação de si mesmo: a aproximação entre dogmatismo e criticismo

Para Schelling, o dogmatismo e o criticismo possuem um ponto de unificação. Trata-se do fato de ambos considerarem a existência de um princípio absoluto superior ao saber humano, mas ao qual cada um visa atingir por um tipo de específico de anulação: ou do objeto ou de si mesmo.

Ora, Kant distinguiu na *Crítica da Razão Pura* dois tipos de intuição. A primeira trata-se de uma intuição e é definida pelo autor como sendo primitiva, ou seja, não depende de nada além do próprio ser que age e conhece espontaneamente. Para o autor, não temos o mínimo acesso a essa forma de intuição intelectual, pois essa forma de intuir não é humana, mas apenas encontrada no ser divino. Já a segunda intuição não é espontânea, mas deriva da sensibilidade, própria do ser que determina sua existência pela relação com os objetos dados. Essa é a única forma de intuição admitida para o homem.

Na medida em que essa forma de intuição é a única possível, ela se refere ao único modo de conhecimento que permite a relação imediata com o objeto; fica negada aqui a possibilidade de uma intuição intelectual.

Para Kant (2001, p. 104), o homem “se percebe intuitivamente, não como se representara a si mesmo imediatamente e em virtude de sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual ele é intuitivamente afetado, e, por conseguinte, tal como ele se oferece a si próprio e não como é”. Desse modo, o conhecimento que tem de si mesmo não é espontâneo, mas depende da maneira de como ele é afetado na sensibilidade.

Ainda de acordo com o autor, o conhecimento humano tem duas origens, a sensibilidade e o entendimento, que possivelmente emanam de uma mesma raiz desconhecida. A sensibilidade fornece intuições, mas é através do entendimento que elas são pensadas. Assim, as condições sob as quais os objetos são dados influenciam em como eles são pensados pela mente humana, logo o homem não conhece as coisas tal como são, mas como eles se mostram (fenômenos).

Toda a intuição sensível aparece no tempo e tudo que o homem intui por ser afetado por algo que aparece no espaço. Assim, tudo que é cognoscível a ele está no espaço e tempo. (DUDLEY, 2007). Nesse sentido, só é possível ao homem uma intuição sensível, mas Kant admite a possibilidade de uma intuição intelectual fora dele, a qual não pode ser acessada, conforme se verifica no trecho a seguir:

Não querendo considerar o espaço e o tempo formas objetivas de todas as coisas, resta apenas convertê-las em formas subjetivas do nosso modo de intuição, tanto externa como interna; modo que se denomina sensível, porque não é originário, quer dizer, não é um modo de intuição tal, que por ele seja dada a própria existência do objeto da intuição (modo que se nos afigura só poder pertencer ao

Ser supremo), antes é dependente da existência do objeto e, por conseguinte, só possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito é afetada por esse objeto. (KANT, 2001, p. 114).

Nas *Cartas*, Schelling define que esse seria o ponto de unificação entre criticismo e dogmatismo, um ser absoluto, que não pode ser objeto do saber humano, mas apenas objeto da liberdade; logo, está acima do saber humano e, conforme identifica a teoria kantiana, inacessível.

No entanto, se esse saber absoluto for interpretado como acessível, então o criticismo tem de ser visto como tendo estabelecido, do ponto de vista prático-moral, o conhecimento absoluto como realizável (como conhecimento prático), com cuja admissão, entretanto, ele passa a se apresentar como dogmatismo, pois nesse caso ele dá por concluída a tarefa de pensar o absoluto, ao admiti-lo tê-lo já apreendido e abarcado; o que é impossível, porque tal conceito não é abarcável teoricamente.

Na *Nona Carta*, Schelling assevera que se fossem considerados como sistemas completos e perfeitos, tanto o criticismo como o dogmatismo teriam de ter suprimido a tensão existente entre sujeito e objeto, eliminando com isso a contradição e levando à identidade absoluta. Só que em decorrência disso todo o conhecimento objetivo estaria perdido para o sujeito, pois por essa unificação e identificação a consciência do sujeito seria definitivamente suprimida pelo infinito conjuntamente com a do objeto.

Segundo o autor, a interpretação que deve ser dada à *Crítica da Razão Pura* é a de que a existência desses sistemas foi condicionada pela razão crítica que, em si mesma, não visou fornecer um sistema novo, mas só um método para dois sistemas possíveis: o criticismo, que visa representar o conhecimento verdadeiro como alcançável em seu sistema, e o dogmatismo, que não pode salvar-se da acusação de conduzir a um delírio místico.

Nesse sentido, o autor das *Cartas* propõe para função da crítica da razão servir de cânon para preparar a subsistência de dois sistemas possíveis, ainda que diretamente contrapostos, deduzidos, é certo, da ideia indeterminada de um método geral para todos os sistemas. Como havia dito Kant (2001, p. 81):

Desta investigação tratamos presentemente. Não podemos verdadeiramente chamar-lhe doutrina, mas apenas crítica transcendental, porquanto a sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação, e porque deve fornecer-nos a pedra de toque que decide do valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori*.

A finalidade da crítica não é a de alcançar o saber absoluto, mas de corrigir os conhecimentos obtidos pelos sistemas, principalmente no que se refere ao

dogmatismo e sua valoração dos conhecimentos *a priori* como conhecimentos verdadeiros.

Conclusão

Da leitura das *Cartas* conclui-se que a maneira de Schelling conduzir as conclusões a que chegou sobre o criticismo remonta criticamente à teoria de Espinosa.

Para Schelling, Espinosa apresenta uma contradição em sua teoria: ele identifica o conhecimento verdadeiro como o que é livre de toda causalidade objetiva sem deixar de pensar a si mesmo (sujeito) como dependente do ponto de vista objetivo, assentado na substância, à qual ele acede por um processo intuitivo diretamente objetivo. Pela objetivação dessa forma de intuição intelectual o ser (sujeito) que intui, mesmo que idêntico ao objeto absoluto, permanece possuindo só uma visão abstrata e objetiva de si mesmo.

Por sua vez, Kant não admite a possibilidade dessa intuição, pois para ele o homem só conhece através da sensibilidade e do entendimento, por um modo de intuição que nunca é espontâneo ou que produz o objeto por liberdade absoluta. Não há em Kant um conhecimento absoluto, pois para chegar a esse conhecimento o homem teria de estar fora das condições de espaço e tempo; logo, seria impossível alcançá-lo sem anular sua existência, o que, conseqüentemente, o impossibilitaria de intuir.

Ao refletir sobre a possibilidade do criticismo tornar-se sistema, Schelling demonstra a aproximação do criticismo com o dogmatismo, pois, se, ao contrario da teoria kantiana, o criticismo for interpretado como um sistema que apresenta o saber absoluto como algo realizável no sujeito, essa forma de interpretação admitiria a realização plena da consciência de si e, com isso, o sujeito desapareceria no infinito, como ocorre, pelo motivo inverso, com o dogmatismo.

Referências

- BARBOSA, J. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Unesp, 2005.
- DUDLEY, W. *Idealismo alemão*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- ESPINOSA, B. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. 5.ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- SHELLING, F. W. “Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo”. In: FICHTE, J.G. SHELLING, F.V. *Escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- SILVA, E. C. “A relação corpo-mente: A mente como ideia do corpo na Ética de Benedictus de Spinoza”, in: *Rev. Conatus – Filosofia de Spinoza*. vol 5, n. 9, p. 19-24, 2011.

Intuição intelectual de si: breve análise da crítica de Schelling ao dogmatismo de Espinosa e da aproximação entre dogmatismo e criticismo

Submissão: 05.10.2018 / Aceite: 11.12.2018.

Essencialismo e crítica social n' *O Crime de Lorde Arthur Savile* de Oscar Wilde

Essentialism and social criticism in '*The Crime of Lord Arthur Savile*' by Oscar Wilde

NICOLE ELOUISE AVANCINI¹

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar o conto *O crime de lorde Arthur Savile*, do escritor, poeta e dramaturgo irlandês Oscar Wilde, que narra as decisões tomadas pelo protagonista após ser indicado, por um quiromante, que seria o autor de um assassinato. Para tal, partimos do artigo *Performative and Subversive: Oscar Wilde's 'Lord Arthur Savile's Crime'* de Masahide Kaneda, que interpreta o conto a partir de conceitos da linguística e da semiótica de Ferdinand de Saussure. Nesse texto, é defendido que a estória representa um antiessencialismo, por ilustrar como a realidade é construída do mesmo modo em que se dá a estruturação da linguagem, isto é, de modo performativo, além de estar sujeita a interpretações arbitrárias. Neste trabalho, entretanto, pretendemos contra-argumentar tal posicionamento. Em nossa teorização, realizamos uma análise do contexto em que a obra foi escrita - a Inglaterra vitoriana do final do século XIX - e adotamos como base excertos do ensaio de Wilde *A alma do homem sob o Socialismo*, bem como algumas ideias apresentadas por Liam Lynch em seu artigo *Complex Truth from Simple Beauty: Oscar Wilde's Philosophy of Art*. Com isso, enfatizamos, primordialmente, o aspecto de crítico social do escritor, propondo que ele acreditava, de fato, numa essência intrínseca humana a ser desenvolvida por meio da liberdade de ação. Por conseguinte, identificamos o conto como uma representação dessa sua visão, que tem como finalidade promover uma objeção aos valores impostos pela sociedade da época - exercendo, assim, seu papel de sátira.

Palavras-chave: Oscar Wilde. Conto. Essencialismo. Crítica social.

Abstract: This article aims to analyze *The tale of Lord Arthur Savile*, by Irish writer and poet and playwright Oscar Wilde, which chronicles the decisions taken by the protagonist after being indicated by a palmist who would be the author of a murder. For that, we start from the article *Performative and Subversive: Oscar Wilde's 'Lord Arthur Savile's Crime'* by Masahide Kaneda, who interprets the tale from the concepts of linguistics and the semiotics of Ferdinand de Saussure. In this text, it is argued that the story represents an antiessentialism, to illustrate how reality is constructed in the same way in which the structuring of language occurs, that is, in a performative way, besides being subject to arbitrary interpretations. In this work, however, we intend to counter-argue such positioning. In our theorising, we conducted an analysis of the context in which the work was written - Victorian England at the end of the nineteenth century. Its based on excerpts from Wilde's essay *The Soul of Man under Socialism*. As well as some ideas presented by Liam Lynch in article *Complex Truth from Simple Beauty: Oscar Wilde's Philosophy of Art*. In this, we primarily emphasize the writer's social critic, proposing that he believed, in fact, in an intrinsic human essence to be developed through freedom of speech action. We therefore identify the tale as a representation of this view, which aims to promote an objection to the values imposed by society at the time - thus exercising its role of satire.

Keywords: Oscar Wilde. Tale. Essentialism. Social critic.

¹ Graduanda em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. E-mail: nicole_avancini@hotmail.com.

Introdução

Em 1891, sob o título original de *Lord Arthur Savile's Crime and Other Stories*, o escritor irlandês Oscar Wilde apresenta-nos uma coletânea de quatro contos – sendo o quinto adicionado em edições posteriores. Um deles, o qual dá nome ao livro, é o tema que o presente artigo propõe estudar.

A curta estória retrata as atitudes tomadas pelo protagonista, Lord Arthur Savile, após ter seu destino revelado por meio da quiromancia, realizada pelo sr. Septimus Podgers. Examinada sua mão, Arthur é previsto como autor de um assassinato, e logo reconhece isso como um dever – o dever de realmente cometer o ato para que, só então, tenha o direito de casar-se com Sybil Merton.

Masahide Kaneda, em seu artigo *Performative and Subversive: Oscar Wilde's "Lord Arthur Savile's Crime"*², analisa tal conto relacionando a caracterização das personagens à maneira como a linguística é desenvolvida. De acordo com ele, a realidade do protagonista é concebida de modo performativo, análogo ao modo geral de construção da linguagem literária. Ou seja, valendo-se de termos da semiótica de Saussure, o autor defende sua tese de que o conto trata de uma representação alegórica da performatividade da linguagem, identificada nos efeitos da quiromancia. Sendo assim, Kaneda argumenta em torno de um antiessencialismo em Wilde, baseado na constatação de que as ações cometidas por Arthur advêm de sua própria interpretação dos sinais que lhe são apresentados, à medida que decorre a estória. Assim, é inferido que não há uma natureza inerente à referida personagem, pois seu caráter é construído conforme sua leitura particular dos sinais.

Além disso, Kaneda afirma que o senso da personagem é invertido quando decide por cometer o homicídio, demonstrando como os significados são arbitrários. O autor afirma não haver explicação exata ao que controla suas ações, mas sugere que a quiromancia é a metáfora para o caráter performativo, e os atos de Arthur seriam produtos de sua interpretação arbitrária dos acontecidos da narrativa.

No entanto, teria lord Arthur Savile cometido o crime se não soubesse, de fato, de seu destino? Propomos, então, no presente trabalho, uma análise sob outra perspectiva. Defendemos que o personagem fora, de fato, corrompido por tal revelação e impelido a agir de forma contrária a sua real natureza e vontade. Logo, o conto trata de uma crítica às virtudes valorizadas na sociedade vitoriana, a qual parece-nos concretizar o conceito de determinismo com a presença de uma autoridade que retira liberdades individuais e conduz a um conformismo.

Primeiramente, partimos da constatação de que Oscar Wilde era um crítico social - não somente em seus ensaios, mas, sobretudo, em suas obras de ficção – e que tal fato viu-se refletido na construção de seus escritos. Por isso, tomaremos

² KANEDA, 1999, p. 81-98.

como base excertos de *A alma do homem sob o Socialismo*³ (também publicada em 1891), na qual o escritor critica as demandas da sociedade Vitoriana do século XIX como responsáveis por suprimir as verdadeiras intenções humanas e impedirem-nos de desenvolver uma personalidade intrínseca. Assim, caminharemos à proposição de que Wilde era, com efeito, um essencialista.

A tal argumento, aliaremos a seção *Aristotle and That at Which Everything Aims* do artigo *Complex Truth from Simple Beauty: Oscar Wilde's Philosophy of Art*, de Liam Lynch⁴, o qual explica como o escritor irlandês inspirou-se em Aristóteles para reprovar as virtudes enaltecidas socialmente na época – entre elas, o dever, que é retratado no conto em questão. Nesse artigo, Lynch defende que também influenciaram Wilde as noções do grego de que a vida humana pressupõe uma evolução – conceituação que podemos averiguar no ensaio previamente citado e que nos parece estar implícita no conto.

Portanto, em concordância com Kaneda, defendemos que a narrativa trabalhada é uma alegoria – mas a diferença está no fato de que indicamos uma implícita crítica. Por isso, concluímos que Arthur é a vítima das imposições do social, representadas por uma autoridade (no caso, sr. Podgers e a quiromancia), que corrompe sua natureza e que dita suas ações, sendo que a personagem só pode ver-se livre ao combater essa realidade – o que, de fato, ocorre no desfecho da estória, após algumas tentativas.

73

1. O contexto

A Era Vitoriana⁵ foi o período em que a Inglaterra esteve sob o governo da rainha Vitória I, compreendido entre 1837 e 1901. Essas décadas foram marcadas pelo desenvolvimento político-econômico inglês e um significativo aumento demográfico, principalmente devido à Segunda Revolução Industrial e à promoção do neocolonialismo, que consolidaram o país como uma potência mundial. Intelectualmente, vivenciou-se grandes avanços nas áreas da medicina, biologia, física, psicologia e sociologia. Já a literatura da época, compreendida entre os períodos do Romantismo e do Realismo, consolidou diversos autores, tanto na prosa quanto na poesia, e explorou temas sociais com lições morais.

Apesar de todo esse progresso, a sociedade vitoriana contava com muita desigualdade. A classe alta concentrava uma poderosa aristocracia, o que contrastava com a classe trabalhadora, a qual enfrentou as consequências das largas demandas industriais – péssimas condições de vida, altas cargas horárias, trabalho infantil, prostituição e pobreza. Além disso, uma característica marcante dessa sociedade foi o conservadorismo, que culminou em perseguições a escritores e

³ WILDE, 2004.

⁴ LYNCH, 2014.

⁵ Disponível em: <http://www.victorian-era.org/victorian-era-society.html> (acesso em: 11/08/2018)

artistas que discordavam do sistema vigente, como Oscar Wilde. Esse fato, no entanto, não o impediu de escrever suas críticas, seja na forma de ensaios, seja implícito em seus romances e curtas histórias.

2. Uma breve descrição do enredo

O crime de Lord Arthur Savile foi publicado, individualmente e pela primeira vez, em 1887, na revista literária britânica *The Court and Society Review*, conhecida por publicar os trabalhos de Wilde. Dado o contexto em que foi escrita, e o teor da maioria dos escritos de Wilde, a narrativa retrata aspectos da sociedade da época. O início é ambientado numa festa, onde encontram-se os mais diversos membros da aristocracia: ministros, duques, princesas e integrantes da *Royal Academy*; a anfitriã é lady Windermere, que se mostra fiel credora na quiromancia no início da trama, e a responsável por apresentar sr. Podgers, o quiromante, aos convidados - entre eles, lord Arthur Savile, o protagonista. Este, observando o trabalho do quiromante com outros presentes, solicita que sua mão seja, também, examinada - tarefa que, quando executada, leva tempo para ser concluída, pois Podgers logo pressente algo de diferente, mas não o revela. Arthur, preocupado com sua esposa e seu casamento, teme por ter seu destino revelado e possivelmente interrompido, mas, mesmo assim, oferece dinheiro pela resposta. O quiromante, então, expõe que o lord seria o autor de um homicídio - a partir disso, a trama se desenrola em torno da decisão de Arthur por cometer, de fato, o crime.

74

3. Uma análise – performativo e subversivo

Apresentaremos, nesta seção, alguns pontos do artigo *Performative and Subversive: Oscar Wilde's "Lord Arthur Savile's Crime"*, de Masahide Kaneda, que serão discutidos na sequência. Contudo, em primeira instância, julgamos importante esclarecer alguns conceitos presentes no texto e que são utilizados para embasar sua argumentação.

No século XIX, Ferdinand de Saussure⁶, ao desenvolver sua teoria linguística, estabeleceu o conceito de signo como o núcleo de representação da linguagem, e como sendo o resultado da união entre o significante e o significado. O significante indica a palavra, o conceito abstrato e imaterial que dá nome a um elemento real, concreto - e esse elemento é o significado. Os dois termos são, então, indissociáveis, porém essa relação é estabelecida de acordo com o princípio da arbitrariedade. Sendo assim, o sentido é criado conforme a interpretação que lhe é atribuída, seja por uma convenção ou por um entendimento pessoal.

Portanto, de fato, o autor nos apresenta uma análise muito interessante de tal conto, partindo do argumento de que a caracterização das personagens é feita da

⁶ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mXMAU5Of4SI> (acesso em: 16/08/2018)

mesma maneira que a linguagem é formada - ou seja, ambas possuindo um caráter performativo. Com isso, ele propõe que as personalidades na obra são produzidas de modo arbitrário, dependendo da interpretação que atribuem a sua própria realidade. Diz o autor sobre a cena inicial do conto: “(...) o caráter é algo instável e, além disso, é criado por meio da interpretação: essa introdução sugere crucialmente que é pela interpretação dos signos, quer verbal ou não, que os significados são identificados numa maneira arbitrária.” (KANEDA, 1999, p. 84)⁷. Essa forma de caracterização é atribuída não apenas a Arthur, mas, também, aos outros presentes na festa, que, segundo o autor do artigo, apresentam desarmonias entre seus títulos sociais e suas ações.

A quiromancia, nesse artigo, é tratada como uma hermenêutica, que abre a possibilidade de interpretações para que sejam criados os significados. Assim, é argumentado que a significação também envolve convenções sociais, e é indicado o termo “iterabilidade”, a desconstrução de um signo, abordado por Derrida:

[...] isso dá oportunidade para detectar o modo como os significados são criados nas práticas discursivas. Isso envolve o procedimento interpretativo oculto na significação. A leitura das mãos feita por Podgers simbolicamente indica que a interpretação está sempre em processo. Mesmo assim, Arthur cegamente acredita no que é dito sobre seu futuro e decide cumprir com seu dever (KANEDA, 1999, p. 87).

Com a decisão de Arthur por realmente cometer o crime, é afirmado: “Seu senso é exageradamente invertido, o que indica como os significantes e os significados tornam-se caóticos por meio de sua própria interpretação.” (KANEDA, 1999, p. 85). Assim, ele reforça o caráter arbitrário que previamente atribuiu às ações da personagem, e conclui sua primeira defesa do argumento de que há a conceituação de um antiessencialismo no conto: “Se o caráter, como a ficção repetidamente alega, não está fixado na substância de cada personagem, mas é produzido por meio das jogadas dos sinais, isso engendra a noção antiessencial do eu” (KANEDA, 1999, p. 85).

O autor afirma não haver resposta ou, até mesmo, não haver necessidade de uma quanto à questão de quem seria o verdadeiro responsável por ludibriar Arthur a cometer o crime. No decorrer do artigo, entretanto, encontramos possíveis sugestões: o autor afirma que o poder da palavra “assassino”, que ecoa na cabeça da personagem e tem uma força ilocucionária e perlocucionária (persuasivas), leva-o a realizar o crime. Além disso, o Destino, no conto, é descrito como uma força desconhecida e inevitável, na qual Arthur é levado a crer. Ademais, há, também, o fato de Arthur ter definido seu casamento como recompensa para a execução do assassinato, que é visto como um dever, o que desenvolveremos adiante. Portanto, é

⁷ Todas as traduções são da autora.

argumentado que o protagonista permanece alheio à tese da formação arbitrária da realidade, e apenas age como acredita que deve agir.

Kaneda, ainda, abre reflexões a respeito da veracidade da quiromancia de Podgers, isto é, se ele realmente foi capaz de ler a mão de Arthur, ou se apenas o fez para receber dinheiro em troca. A respeito disso, argumenta ser difícil determinar, e reforça sua tese principal: “[...] indeterminação no sentido de que nunca há a verdade, mas apenas uma verdade constituída pelos efeitos performativos (KANEDA, 1999, p. 93)”. Porém, o que ele defende veementemente é que Arthur permanece abstraído com relação aos ditos efeitos performativos da quiromancia e quanto ao caráter arbitrário de formação da realidade a partir da interpretação. Com isso, propõe que o conto é uma alegoria ao modo como o mundo é constituído:

O crime de Lord Arthur Savile, em diversos sentidos, alegoricamente informa essa natureza crucial da formação do mundo, que se estende para além da construção da ficção até o mundo real. Narrado bem-humoradamente na superfície, essa ficção expõe o modo como ideologias criam nosso mundo por meio da imposição de ilusões da substância. A narrativa sustenta que não há nada além da interpretação de sinais no mundo (KANEDA, 1999, p. 93-94).

O autor finaliza seu artigo, portanto, defendendo o valor subversivo que a narrativa expõe. Sendo o mundo resultado de interpretações arbitrárias dos sinais, ele conclui que não há uma essência, ou seja, tudo é mera construção. Por isso, ao defender o conto como representante de uma força subversiva, ele atenta ao modo fortuito como uma ideologia é formada e como o caráter não é algo fixo.

76

4. A natureza humana em Wilde

Nesta seção, exploraremos brevemente outro texto do escritor irlandês, de modo a expor sua visão acerca de alguns pontos que serão base para a comprovação dos argumentos defendidos neste artigo.

Na obra *A alma do homem sob o Socialismo*, escrita em 1891, Wilde expõe suas críticas aos valores ressaltados pela sociedade capitalista, defendendo o Socialismo não-autoritário como possível solução a essas mazelas e um caminho para o Individualismo - com esse conceito, ele promove a liberdade que cada indivíduo deveria ter de seleção e aprimoramento de seus próprios ofícios, sem qualquer tipo de coação. Para tal, ele defende a extinção da propriedade privada e da competição, argumentando que a mecanização substituiria o trabalho braçal humano. Assim, livres dessa carga, sobraria tempo para dedicar-se à criação artística. Em suas palavras:

A admissão da propriedade privada, de fato, prejudicou o Individualismo e o obscureceu ao confundir um homem com o que ele possui. Desvirtuou por inteiro o

Individualismo. Fez do lucro, e não do aperfeiçoamento, o seu objetivo. De modo que o homem passou a achar que o importante era ter, e não viu que o importante era ser. A verdadeira perfeição do homem reside não no que o homem tem, mas no que o homem é (WILDE, 2004, p. 7).

Com isso, identificamos que Wilde concebe cada homem como um ser que possui uma individualidade, e relaciona essa tese a sua crítica. Apesar de caracterizar tal natureza individual com o uso de adjetivos positivos, também afirma a naturalidade da ambição e da desobediência - sobre este conceito, o escritor irlandês defende constituir o meio para o progresso, além de alegar que, onde há autoridade, há seu combate. Essa individualidade, no entanto, estaria oprimida pelas exigências da rotina numa sociedade industrial, que mantém o foco na aquisição de bens e riquezas. Assim, podemos constatar como Wilde reprova os valores sociais da época:

Numa sociedade como a nossa, em que a propriedade confere distinção, posição social, honra, respeito, títulos e outras coisas agradáveis da mesma ordem, o homem, por natureza ambicioso, fez do acúmulo dessa propriedade seu objetivo, e perseguirá sempre esse acúmulo, exaustivo e tedioso, ainda que venha a obter bem mais do que precise, possa usar ou desfrutar, ou mesmo que chegue até a ignorar quanto possui (WILDE, 2004, p. 7).

Se, mesmo nessas circunstâncias, o homem for capaz de encontrar meios para que seja possível seu desenvolvimento intelectual, o autor encontra nisso uma explicação para a subjugação ao sistema. Porém, ele lamenta a situação daqueles que, sem buscar sua prosperidade interior, entregam-se totalmente à vida laboriosa, e tenta justificá-la ao alegar que: “(...) as desgraças da pobreza são degradantes ao extremo e exercem de tal forma um efeito paralisador sobre a natureza humana que classe alguma tem consciência de seu próprio sofrimento.” (WILDE, 2004, p. 5). Com o intuito de livrar-se dessa subjugação, o escritor ressalta que é por meio da contemplação da arte que se possibilita a formação de um senso crítico (criticismo contemplativo), capaz de promover revoluções individuais e sociais. Pois, visto que essa postura conduziria a uma transformação na personalidade de um homem, que deixaria de ser egoísta e tornar-se-ia altruísta e benevolente, conseqüentemente, promover-se-iam transformações sociais.

Diante disso, extraímos a conclusão de que Oscar Wilde acreditava que a pobreza, a insegurança da classe operária, os trabalhos muito exigentes e a opressão produzidas em uma sociedade capitalista prejudicavam o desenvolvimento da natureza humana, uma suposta essência intrínseca. Assim, ele defende que, sob um sistema socialista não-autoritário, tais exigências desvanecer-se-iam e o homem ver-se-ia livre para exercer suas próprias vontades. Dessa maneira, abrir-se-ia caminho para se alcançar uma espécie de Individualismo “não-capitalista”, isto é, aquele

voltado ao puro altruísmo, sem competitividade, que apenas visa ao desenvolvimento interior de cada um.

5. Uma outra perspectiva

Apesar de a proposta de Masahide Kaneda a respeito do conto em questão ser muito bem colocada e desenvolvida, para ser considerada efetivamente válida, seria necessário, antes, ponderar se Wilde tomara conhecimento das obras de Saussure. Por isso, nesta seção, propomos uma análise tomando por base as ideias próprias do autor irlandês.

Oscar Wilde produziu escritos em prosa e em verso, incluindo ensaios, diálogos, peças e cartas. Ele era adepto aos movimentos dândi e esteticista, além de possuir uma visão libertária sobre o mundo, conforme o exposto. No final de sua vida, foi sentenciado a dois anos de prisão por comportamento indecente e sodomia – o que não o impediu, entretanto, de continuar produzindo.

O crime de lorde Arthur Savile, assim como outras de suas obras (*O retrato de Dorian Gray* e *A importância de ser prudente*, para citar algumas), é um texto que, se analisado tendo em vista o lado “filósofo” do autor e suas fortes opiniões, permite profundas interpretações. O nosso objetivo é demonstrá-lo como uma ilustração daquilo que Oscar tanto criticava.

Logo na abertura do conto podemos inferir essa suposta intenção, visto que somos situados quanto à ambientação e ao perfil das personagens principais e secundárias. Portanto, a crítica parte não de um ponto de vista fora dessa realidade, mas, de fato, o autor parte da própria esfera da classe alta para criticá-la. Lady Windermere, a anfitriã da festa, é quem logo faz “propaganda” do quiromante, apresentando-o e despertando a atenção de alguns convidados, revelando-se uma fiel credora dessa prática: “[...] se o meu polegar tivesse sido um pouquinho mais curto, eu seria uma pessimista convicta.” (WILDE, 1994, p. 85). Um aspecto a que conferimos atenção é que a descrição de sr. Podgers, apresentada do ponto de vista de lady Windermere, quem o conhece bem, deixa evidente a dicotomia entre aparência e realidade - oposição que se torna efetiva na proposta de opressão e corruptibilidade que se desenvolve ao longo da estória, para mascarar como inofensivo esse personagem:

Bem, ele não se parece nem um pouco com um quiromante. Quero dizer que não é misterioso, ou esotérico, nem de aparência romântica. É um homem pequeno e gordinho, com uma careca engraçada e óculos de aros dourados; algo assim entre um médico de família e um advogado do interior. Sinto muito, mas realmente não tenho culpa. As pessoas são tão contrariantes (WILDE, 1994, p. 85).

Sr. Podgers, expondo o passado, o futuro e características do caráter dos convidados, desperta a curiosidade de lorde Arthur Savile. Tímido, pede para que lady Windermere os apresente, a qual logo diz que contará todo o resultado à Sybil, companheira de Arthur - a respeito disso, ele não parece se preocupar, de início. No entanto, no primeiro contato de Podgers com a mão de Arthur, quebra-se o clima descontraído que se firmara em meio às outras revelações, mudando-se até a conduta do quiromante:

Porém, quando o sr. Podgers olhou a mão de lorde Arthur, ficou curiosamente pálido e não disse nada. Um arrepio pareceu atravessá-lo, e suas imensas e fartas sobranceiras tremeram convulsivamente, do modo estranho e irritante que costumavam fazer quando ele se via perplexo (WILDE, 1994, p. 90).

Disfarçando, porém sem passar despercebido por Arthur, Podgers revela-lhe alguns acontecimentos comuns e logo encerra. Apenas após ter sido oferecido alguns guinéus é que ele resolve por revelar o que havia visto de peculiar – sobre isso, podemos levantar o questionamento quanto à veracidade da fala de Podgers: se ele era, de fato um quiromante, ou apenas iludia as pessoas, chocava-as, contava-as o que sabia que queriam ouvir, somente para manter a clientela e continuar recebendo seu dinheiro. Para o desenvolvimento de nossa tese, no entanto, a resposta a tal questão mantém-se indiferente, uma vez que o papel representado por esse personagem efetiva-se independentemente da honestidade de seu diagnóstico.

79

Confrontando-se com a dúvida, Arthur sente medo, pavor, “um mal iminente”, o que demonstra o poder da palavra de Podgers sobre ele, mesmo antes de tomar conhecimento dela – e é a fala dele que desperta Arthur a questionar os rumos de sua vida a partir desse momento:

Sempre levava a vida delicada e luxuosa de um jovem de berço e fortuna, uma vida requintada em sua independência de quaisquer preocupações sórdidas, em sua irresponsabilidade juvenil; agora, pela primeira vez, tomara consciência do terrível mistério do Destino, do horrível significado da Fatalidade (WILDE, 1994, p. 91-92).

Esse excerto deixa-nos claro o caráter determinista que se desenvolve na trama. Ou seja, Arthur é levado a acreditar que seu futuro já está, de fato, traçado e ele deve apenas conformar-se e agir segundo deve. Não trata, portanto, de mera interpretação atribuída à quiromancia, pois ele poderia escolher ignorar Podgers – não o fez devido à credibilidade que lhe fora concedida por lady Windermere e os demais convidados. Identificamos, portanto, na quiromancia, uma força, evidentemente subversiva, que impele o protagonista a perseguir o que lhe fora imposto, mesmo apesar de ele ser resistente a tal ideia, a princípio:

Não passamos nós de peças de xadrez movidas por algum poder invisível, vasos moldados à vontade pelo fabricante de potes, para a honra ou para a vergonha? Sua razão voltava-se contra tal ideia. Sentia, porém que uma tragédia pesava sobre ele, e que seria repentinamente chamado a arcar com uma carga insuportável (WILDE, 1994, p. 92).

Essa força e essa subversão seriam a representação de como alguns valores socialmente difundidos - o dever e o forte moralismo, por exemplo - interferem na vida e na tomada de decisões de um cidadão. Apesar de Arthur não pertencer à classe operária, portanto não sofrendo com as mazelas da vida laboriosa, ele sofre com o peso do dever que é imposto sobre ele, ou melhor, que ele próprio impõe sobre si. Mesmo pertencendo à classe alta, ele não se encontra imune às pressões de adequar-se às normas.

Somado a isso, há a questão do casamento com Sybil, que também motiva Arthur a tomar uma atitude: “Compreendeu que casar-se com ela, com a fatalidade do assassinato pairando sobre sua cabeça, seria traição semelhante à de Judas [...]. Que felicidade poderia existir para eles, quando a qualquer momento ele poderia ser chamado a cumprir a aterradora profecia escrita em sua mão?” (WILDE, 1994, p. 98).

O casamento na era Vitoriana, especialmente entre membros da classe alta, era muito valorizado. Para as jovens mulheres, era um evento importantíssimo, pois seus papéis principais na sociedade eram o de mãe e o de esposa. Por parte dos homens, restava concedê-las o máximo respeito, e cada detalhe do casamento, desde o baile de apresentação da moça à sociedade até a lua de mel, era meticulosamente cuidado. Por isso, Arthur assume que seria uma desonra a sua noiva se ele desconsiderasse seu destino, ou se adiasse a celebração, pois “Havia mais do que mera paixão em seu amor; e Sybil era para ele um símbolo de tudo que existe de bom e de nobre. [...] Seu coração disse-lhe que não se tratava de pecado, mas de um sacrifício; sua razão lembrou-lhe que não existia outro caminho.” (WILDE, 1994, p. 98). Na obra *A alma do homem sob o Socialismo*, encontramos críticas a esses dois conceitos, afirmando que o dever “significa tão-só-fazer o que os outros querem porque assim querem”, que o auto-sacrifício “é tão-só uma sobrevivência da mutilação selvagem.” (WILDE, 1994, p. 27).

Nesse ponto da estória, há uma inversão no comportamento de Arthur. Apenas um dia se passa até sua tomada de decisão, e ele, que antes sentia medo e insegurança perante seu destino, acaba por declarar, veementemente, que cumpriria a tarefa: “Perguntava-se como poderia ter sido tão tolo que chegasse a gritar e lutar contra o inevitável.” (WILDE, 1994, p. 99). Essa é a subversão que pesa sobre o personagem: Podgers e a quiromancia representam a pressão social por enquadrar-se nas regras morais disseminadas, que obliteram a liberdade e delimitam a vida e as escolhas pessoais; a decisão de Arthur representa o conformismo a que os cidadãos

se sujeitam, ao ponto de acreditar que aquilo que lhe fora imposto é o melhor para si. Tendo essas ideias finalmente fixadas em sua mente, resta a Arthur determinar quem será sua vítima.

Primeiramente, após deliberar entre amigos e familiares, escolhe lady Clementina Beauchamp, uma senhora e sua prima de segundo grau, bem como o envenenamento como o melhor método. Ele compra uma cápsula, guarda-a numa *bonbonnière* e leva-a pessoalmente até a casa da senhora. Devido ao fato de ela sofrer de uma aflição cardíaca, Arthur a convence de que a cápsula é, na verdade, um remédio, que deve ser ingerido ao sentir as dores que antecedem um ataque, a fim de apaziguá-lo. Desse modo, seria possível simular uma morte natural. Arthur, então, sai de viagem à Veneza, com a consciência plena de haver cumprido seu dever. Lá, ele recebe a notícia de que lady Clementina havia falecido, porém não de acordo com seu plano. Ao retornar, descobre que a cápsula não fora ingerida e o motivo da morte fora, de fato, sua frágil condição.

Frustrado, Arthur leva algum tempo para se recompor, mas ainda mantém sua decisão. Na segunda tentativa, escolhe seu tio como vítima, o deão de Chichester. Sendo ele um apaixonado colecionador de relógios, o protagonista toma proveito e encomenda uma peça com um mecanismo explosivo para oferecê-lo como presente. Feita a entrega e passados alguns dias, não encontra menção nos jornais sobre a possível morte do deão. Mas, após mais algum tempo, Arthur lê uma carta que sua mãe havia recebido da decania de Chichester, que relatava sobre o presente recebido – de fato, ele funcionava como um despertador, e dava apenas pequenas explosões ao longo do dia. Ou seja, nada que pudesse ser uma ameaça a alguém.

Vendo seu plano falhar mais uma vez, Arthur se entristece. Sobre isso, o narrador afirma: “Tentara cumprir seu dever, porém o próprio Destino o traía. Sentia-se oprimido com a sensação da esterilidade das boas intenções, da futilidade de tentar ser correto.” (WILDE, 1994, p. 114). Ressaltamos, por conseguinte, que o personagem está disposto a cometer o crime somente porque ele acredita que é o que lhe está determinado, a ponto de compreender sua decisão como uma boa intenção e, qualquer ação que destoasse disso, seria incorreta. Portanto, concluímos que, se Arthur não soubesse de seu destino, ele não viria a cometer o assassinato.

O que se desenrola na trama a seguir é, no mínimo, surpreendente. Enquanto caminhava por Londres após um jantar no clube, Arthur avista um homem escorado num parapeito às margens do rio Tâmis. Quando o sujeito vira o rosto em direção ao protagonista, a luz do lampião revela que é sr. Podgers. Sem pensar duas vezes e num piscar de olhos, Arthur agarra-se a ele e atira-o no rio. Pouco tempo depois, os jornais noticiam o ocorrido como um caso de suicídio e, imediatamente, Arthur vai de encontro à Sybil para propor que eles se casem no dia seguinte.

Em vista disso, interpretamos que o assassinato do quiromante - o qual seria a representação da autoridade opressora - assume um valor simbólico: o combate às pressões que tanto afligem o protagonista. Após falhar nas suas tentativas de concluir seu dever, Arthur resolve a questão de uma maneira que lhe permite, finalmente, ver-se livre. O que Wilde havia escrito n' *A alma homem sob o socialismo* a respeito do alcance de uma individualidade vê-se representado aqui: desvencilhado das imposições, Arthur pode, finalmente, realizar suas reais vontades novamente, isto é, casar-se. Mesmo sendo responsável pela morte de um homem, isso não deve, necessariamente, defini-lo como um criminoso, visto que o autor é da opinião de que as ações de um indivíduo podem ser admissíveis se há uma motivação maior por trás, conforme escreve em seu ensaio:

A personalidade é coisa muito misteriosa. Não se pode medir um homem pelo que ele faz. Um homem pode seguir a lei, e no entanto ser desprezível. Pode violar a lei, e no entanto ser justo. Pode ser mau, sem nunca ter feito nada de mau. Pode cometer um pecado contra a sociedade, e no entanto alcançar por meio desse pecado a verdadeira perfeição (WILDE, 2004, p. 10).

De fato, o autor parece acreditar numa suposta perfeição a ser atingida pelos homens. Liam Lynch, na seção intitulada *Aristotle and That at Which Everything Aims*, de seu artigo *Complex Truth from Simple Beauty: Oscar Wilde's Philosophy of Art*, apresenta Oscar Wilde como um leitor das obras dos gregos antigos, e afirma que ele fora influenciado pela ideia aristotélica de que o homem tende a alcançar uma vida elevada, ao contrário de simplesmente mantê-la tal como é:

A escrita de Wilde mostra sua frustração com a falta de consciência contemporânea da mediania de Aristóteles entre as virtudes, e com a ênfase vitoriana nas noções de dever, castidade e caridade como as virtudes mais elevadas. Na curta estória "O crime de lorde Arthur Savile" (1887), a ênfase extrema colocada, pelos vitorianos, no senso de dever é abrangida no assassinato de Podgers antes de Arthur casar-se com Sybil: homicídio depois do casamento causar-lhe-ia vergonha, e ele reconheceu "onde estava seu dever, e por tomou plena consciência de que não tinha direito de casar-se enquanto não houvesse cometido o assassinato". Ele também indica uma relação entre virtudes vitorianas como o dever e a falta de reflexão quando o narrador diz de lorde Savile: "A vida para ele significava ação, mais do que pensamento. Ele tinha o mais raro dos dotes, o bom senso" (LYNCH, 2014, p. 17).

Portanto, é justamente essa noção aristotélica que ele considera estar representada no conto de que tratamos, além das questões a respeito dos valores sociais da época, como abordamos.

Ao final do conto, alguns anos se passaram quando Arthur e Sybil, já com dois filhos, recebem a visita de lady Windermere. Ela traz à tona o assunto da

quiromancia e confessa que sr. Podgers era um impostor. A respeito disso, podemos ponderar se, conforme já exposto, os diagnósticos feitos pelo quiromante não eram mesmo legítimos, ou se lady Windermere simplesmente não acreditava nessa prática, e toda a manifestação que ela havia feito em torno dela foi apenas para atrair e entreter seus convidados. Porém, quando questiona a Arthur se ele realmente acredita na quiromancia, e ele responde que a ela deve toda a felicidade de sua vida (neste caso, Sybil), o conto encerra com lady Windermere exclamando: “Que tolice! Nunca ouvi tamanha tolice em toda a minha vida” - essa fala evidencia o conto como uma sátira, que tem a finalidade de criticar, efetivamente, toda a estrutura social do período vitoriano.

Referências

LYNCH, L. “Aristotle and that at which everything aims”. In: *Complex Truth from Simple Beauty: Oscar Wilde’s Philosophy of Art*, Degree of Doctor of Philosophy of Curtin University, 2014.

KANEDA, M. *Performative and subversive: Oscar Wilde’s “Lord Arthur Savile’s Crime”*, Osaka Literary Review. 38, p. 81-98, 1999.

WILDE, O. *Contos inéditos*. Tradução: Barbara Heliodora. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1994.

_____. *A alma do homem sob o socialismo*. Tradução: Mia Wallace e Vincent Veja, 2004.
Acesso em:

<https://libcom.org/files/WILDE,%20Oscar.%20A%20alma%20do%20homem%20sob%20o%20socialismo.pdf>

Submissão: 20.10.2018 / Aceite: 30.11.2018.

O jovem Nietzsche e as influências de Lange¹

The young Nietzsche and the influences of Lange

NEOMAR SANDRO MIGNONI²

Resumo: O presente estudo visa a tematizar a influência da obra de Lange no jovem Nietzsche enquanto ainda era estudante de Filologia Clássica em Leipzig, por volta de 1866-68. Procuraremos evidenciar que a *História do Materialismo* ocupa um lugar central entre as principais fontes de informação a partir da qual o jovem Nietzsche pode levar a cabo uma série de leituras, especialmente sobre a ciência do seu tempo, que serão fundamentais e determinantes no plano da elaboração de seus principais escritos dos anos de 1870.

Palavras-chave: Nietzsche. Lange. Schopenhauer. Ciência.

Abstract: The present study aims to thematize the influence of Lange's work on young Nietzsche while still a student of Classical Philology in Leipzig, circa 1866-68. We will try to show that the History of Materialism occupies a central place among the main sources of information from which the young Nietzsche can carry out a series of readings, especially on the science of his time, which will be fundamental and decisive in the elaboration plan of his main writings of the 1870s.

Keywords: Nietzsche. Lange. Schopenhauer. Science.

Ao abandonar o curso de Teologia em Bonn e decidir estudar filologia clássica em Leipzig, onde permaneceu do outono de 1865 até a primavera de 1869, Nietzsche dedicou-se a uma temporada de estudos bastante decisiva. Durante esse período, no qual a filologia tornou-se parte essencial de sua vida, assomaram-se as descobertas da obra de Arthur Schopenhauer e de Friedrich Albert Lange. De Schopenhauer, Nietzsche deve ter lido *O mundo como vontade e representação* entre o final de agosto até o início de novembro de 1865 e seu efeito foi imediato. Não muito diferente foi o encantamento do jovem e futuro filólogo com a *História do Materialismo* de Lange, obra que adquiriu logo após sua publicação em agosto de 1866, lendo-a inteiramente em um breve período.

O pessimismo schopenhaueriano e a negação da vontade como exigência ética encantaram o jovem Nietzsche. O entusiasmo com essa influência se tornou visível no seu modo de pensar e conceber o mundo especialmente ao longo dos anos de 1865-66. Tais influxos encontram-se presentes inclusive em suas cartas, como, por exemplo, a que escreveu ao seu amigo Hermam Mushacke de 11 de julho de 1866: “Desde que Schopenhauer nos tirou dos olhos a venda do otimismo vemos com maior nitidez. A vida é mais interessante, embora mais feia”. Schopenhauer desperta

¹ O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - código de Financiamento 001.

² Graduado em Filosofia pela UNICENTRO. Mestre em Filosofia pela UNIOESTE. Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: neomarmignoni@hotmail.com.

Nietzsche para o pensamento filosófico persuadindo-o de entranhar-se unicamente na filologia, como era o desejo de seu professor Ritschl. Na filosofia de Schopenhauer, Nietzsche encontrou filosoficamente manifestado o conteúdo trágico da vida, cujo ímpeto lhe revelou, por meio da arte e de sua ciência, toda a tragédia antiga (cf. JANZ, I, 2016, p.153). Embora não tenha produzido nada de filosófico nesses primeiros anos em Leipzig, o aprofundamento na filosofia de Schopenhauer contribuiu para que Nietzsche buscasse ampliar seus conhecimentos sobre a história da filosofia em geral.

Contudo, ainda que o filósofo mantivesse um vivo interesse pela filosofia que agora se materializava no estudo de Schopenhauer de um lado, por outro, seu interesse pelo materialismo e especialmente pela figura de Demócrito se fortalecia. Incentivado sobretudo, por seu distanciamento do cristianismo, das leituras de Feuerbach e da revista *Anregungen für Kunst, Leben und Wissenschaft*, Nietzsche ocupou-se ainda com a crítica à teleologia e ao estudo da natureza da arte, especialmente da música, leu David Strauss, o qual discutiu com a irmã, o cientista da música de Viena e adversário de Wagner, Eduard Hanslick, além do ensaísta e poeta americano Ralph W. Emerson. No entanto, nenhuma dessas leituras foram tão impactantes quanto a leitura da *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* (Inserlohn, 1866) ou, simplesmente *História do materialismo*, de Friedrich Albert Lange.

Imbuída de uma detalhada reconstrução das teorias científicas modernas, em particular da fisiologia e da biologia, a *História do materialismo* tornou-se crucial, pois, através dela, o jovem estudante de filologia pôde aprofundar-se na relação entre as ciências naturais e a filosofia, familiarizando-se com o darwinismo³ e com as vertentes políticas e econômicas de seu tempo, ao mesmo tempo em que encontrava ali também um aparato bastante amplo acerca do materialismo, fundamentado, em partes, na figura de Demócrito, um dos pensadores prediletos de Lange e que, nesse período, tanto interessava a Nietzsche. Foi também através da obra de Lange que o jovem Nietzsche travou contato pela primeira vez com os positivistas ingleses, além de encontrar ainda uma outra interpretação acerca de Kant, diversa daquela apresentada por Schopenhauer. Mais tarde ele retomaria seu interesse por Kant por meio da obra de Kuno Fischer (*Immanuel Kant, Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie*, 2 vol.) e possivelmente na leitura da própria *Crítica da Faculdade do Juízo*.

Lange não foi apenas uma referência acerca da história da filosofia ou de seus conceitos gerais, foi, antes de tudo, uma fonte de informações sobre as orientações e os contributos da ciência de sua época. Tais informações determinaram de modo bastante profundo os rumos da investigação de Nietzsche no âmbito científico, uma

³ Mittasch (1952, p. 13) é categórico em afirmar que foi através da obra de Lange que Nietzsche obteve um preciso conhecimento sobre o darwinismo.

vez que, além de apresentar as principais temáticas debatidas no momento em *História do Materialismo*, trouxe informações bastante detalhadas dos autores mais influentes do período. Numa carta endereçada à Gersdorff em fevereiro de 1868, Nietzsche reconheceu a importância dessa obra numa verdadeira síntese:

Se você tiver vontade de se informar completamente sobre o movimento materialista dos nossos dias, sobre as ciências naturais e suas teorias darwinianas, os seus sistemas cósmicos, com sua *câmera obscura* animada, mas também sobre o materialismo ético, sobre a teoria de Manchester etc., não tenho nada de mais extraordinário para te recomendar que a *História do Materialismo* de Friedrich Albert Lange, um livro que oferece infinitamente mais do que promete no título e que não nos cansamos de ler e consultar como um verdadeiro tesouro. Em vista da orientação de seus estudos, não posso lhe recomendar nada mais digno. Eu estou firmemente decidido a apresentar-me a este homem e, como sinal de minha gratidão, pretendo enviar-lhe meu tratado sobre Demócrito (*Epistolario*, I, 562).

Nietzsche não chegou a escrever tal Tratado, nem mesmo encontrar-se pessoalmente com Lange, embora estivessem bastante próximos geograficamente, visto que, entre os anos de 1870 e 1872, Lange vivia em Zurique e Nietzsche na Basileia (cf. JANZ, 1980, p. 181-82)⁴. Entretanto, isso não impediu Nietzsche de manter um forte interesse sobre a obra de Lange ao longo dos anos, pois, ao que tudo indica, ele tornou a ler a obra por volta de 1884-85, como nos atestam alguns póstumos⁵, o que nos leva a pressupor que o filósofo tenha tomado conhecimento da segunda edição da obra ampliada e reelaborada publicada em 1882. Os exemplares da primeira edição (1866) foram doados pelo filósofo ao seu amigo Heinrich Romundt ainda nos anos de 1870. Na biblioteca de Nietzsche, encontra-se segunda reimpressão da quarta edição publicada em 1887 por Hermann Cohen⁶. Nietzsche cita muito raramente Lange em seus escritos, apesar de toda a influência, o que torna ainda mais difícil identificar e analisar a influência de Lange sem o apoio de referências e menções à obra. Por conta disso, talvez o modo mais adequado

⁴ Lange até chegou a citar Nietzsche numa nota na segunda edição de sua obra (vol I., nota 44, p. 60), porém Nietzsche não chegou a ter conhecimento dessa referência, pois a versão que ele adquiriu em 1887, nada mais era do que uma edição econômica da quarta edição da obra de Lange editada em um único volume por H. Cohen. Embora essa quarta edição adquirida por Nietzsche seja uma reprodução fiel do texto da segunda edição ela não reproduziu as notas da segunda edição. Inclusive na primeira tiragem, não havia nem mesmo o índice dos autores citados. A segunda tiragem passou a contar com o índice de nomes, porém o nome de Nietzsche não chegou a aparecer, pois, como já dissemos, ela não reproduziu as notas existentes na segunda edição (cf. SALAQUARDA, 1992, p. 24-25).

⁵ Cf. FP 25 [318] e 25[424] da primavera de 1884 e 34[99] de abril - junho de 1885.

⁶ Cf. *Nietzsches persönliches Bibliothek*, p. 339.

consista em seguir os motivos e os temas singulares tratados por Lange e pelo filósofo no intuito de encontrar possíveis conexões ao longo da obra nietzschiana⁷.

Ainda que Lange não desenvolva todas as implicações e consequências de suas análises filosóficas, Nietzsche certamente encontrou ali um extenso número de questões e temas que o preocupavam. De acordo com Stack (1983, p. 17-18), a visão geral de Lange carrega consigo a ideia de que o surgimento do materialismo juntamente com o desenvolvimento da *Naturwissenschaft* levou a um ponto que existe “uma restrição do verdadeiro conhecimento (como em Kant) dos próprios fenômenos”. Apesar do progresso no desenvolvimento do intelecto humano, isso leva a ciência natural a encontrar, paradoxalmente, os “limites do conhecimento científico natural”. Aos olhos de Lange, tais consequências, advindas do avanço das teorias científicas, constituem uma confirmação da crítica da teoria do conhecimento de Kant. Nesse sentido, “o agnosticismo filosófico se funde com o agnosticismo científico” de modo que quanto mais se sonda da natureza, menos se conhece a respeito das constituintes finais da realidade. Para Lange, a ciência pode viver com esse agnosticismo, mas uma cultura ou uma civilização não conseguem sobreviver por muito tempo sem uma religião ou uma natureza religiosa.

Lange estabelece, assim, um diagnóstico bastante preciso quanto às consequências e perigos oriundos de uma visão de mundo totalmente pautada no científico e que pudesse alcançar o domínio cultural. A previsão de intensos conflitos entre ciência e religião ou das tensões em torno das questões sociais é algo presente em Lange, e que mais tarde fará parte também do repertório de Nietzsche. A solução de Lange passa por um ideal cultural pós-cristão que não apenas congregue e unifique cultura ocidental, mas que também consiga dar significado à vida para além da frieza das probabilidades científicas. Nisso talvez esteja a grandeza de Lange, cujo reconhecimento por parte de Nietzsche é notório. Mesmo simpatizando-se com o materialismo, mesmo tendo-o examinado cuidadosamente, Lange não se deixa levar pela via do mero dogmatismo materialista. Antes, ainda que partam de um ponto de vista do materialismo, suas soluções buscam transcender o próprio materialismo. Ou seja, Lange se manteria numa espécie de terceira via entre o materialismo e o idealismo que Stack denomina de fenomenalismo universal⁸. Por reconhecer que a objetividade do real é importante à

⁷ Exemplo de um trabalho dessa natureza é, sem dúvidas, a obra de G. J. Stack, *Lange and Nietzsche*, na qual são investigadas as singulares temáticas do pensamento de Nietzsche em relação a Lange dentre elas questões relativas ao conhecimento e à verdade, à teoria do eterno retorno do mesmo, à vontade de potência. A partir delas e sem desmerecer a originalidade do filósofo, o autor evidencia a maneira pela qual a profunda conexão entre a obra de Lange e os escritos de Nietzsche se conectam entre si e de como, em alguns casos, aparenta que o filósofo tenha desenvolvido tais teorias a partir de conteúdos ainda embrionários presentes na *História do materialismo*.

⁸ Salaquarda (1979, p. 142) defende que Nietzsche foi influenciado por esse fenomenalismo de Lange, porém somente com a publicação de *Humano Demasiado Humano I* ele se tornaria público. Segundo ele, Nietzsche chegou a dar sinais dessa influência em outros de seus escritos como, por exemplo, *Verdade e mentira no sentido extra-moral* e *Sobre o Pathos da Verdade* (um dos “Cinco prefácios para

ciência assim como ao homem é necessária uma cultura ideal de valores, Lange procuraria uma espécie de harmonia entre o *Wissenschaften* e o *Geisteswissenschaft* numa atitude que anteciparia muitas tendências do final do século XIX e início do XX (cf. STACK, 1983, p. 18).

Isso certamente permitiu o jovem filólogo expandir seu pensamento sob um vasto terreno sobre o qual pode desenvolver muitos aspectos de sua filosofia ainda em fase experimental. Talvez seja sob essa perspectiva que Nietzsche se refira à *História do materialismo* como um “verdadeiro tesouro” (*Epistolario*, I, 562), uma vez que o fenomenalismo, o ceticismo, a ideia de que a ciência não nos oferece uma “verdade”, bem como a crítica das verdades “em si”, com as quais Nietzsche se confronta, podem ser encontradas, ainda que de forma embrionária, no pensamento de Lange. Ao estabelecer sua crítica do empreendimento científico pela via filosófica, Lange tornou visível à Nietzsche que a reflexão filosófica pode alcançar um profundo valor ao compreender tanto os aspectos materiais quanto os espirituais. Desse modo, todo e qualquer empreendimento filosófico que pretenda dar conta da realidade não pode eximir-se de considerar o longo e vasto acúmulo de conhecimento advindo das ciências. Provavelmente Nietzsche tenha compreendido tal propósito, uma vez que desde o período de sua formação, quando descobriu Lange, dedicou-se assiduamente à filosofia confrontando-se constantemente com a problemática científica, sem esquecer os aspectos mais ideais da vida humana, como por exemplo, a arte, a religião e a metafísica. Sob esse aspecto, parece-nos que o viés argumentativo de *Humano, demasiado humano* (sobretudo o §251) seja o exemplo mais palpável de tais influências.

88

Nesse sentido, assim como Brobjer (2016, p. 26) podemos afirmar que a descoberta de Schopenhauer em 1865 juntamente com a descoberta de Lange em 1866, mais do que despertar e Nietzsche para a filosofia revelou-se determinante para o seu crescente interesse acerca das ciências naturais. Desse modo, Lange foi tão crucial para o debate de Nietzsche com o pensamento científico quanto Schopenhauer o foi no campo da filosofia. Foi também através de Lange e Schopenhauer que Nietzsche aprofundou-se, num primeiro momento, na filosofia de Kant, sua terceira grande influência desse período. Não é à toa que tenha escrito “Kant, Schopenhauer e este livro de Lange – de nada mais preciso” (*Epistolario*, I, 526) na carta à Mushacke.

A influência de Kant em Nietzsche, especialmente nesses anos de Leipzig é grande, mesmo que o jovem estudante não o tenha lido em primeira mão, pois, ao contrário de Schopenhauer e Lange de quem leu as próprias obras, o conhecimento sobre o filósofo de Königsberg, se deu, na maior parte, a partir de fontes

cinco livros não escritos”), o qual foi entregue a Cosima Wagner como presente de natal e aniversário em 1872, porém diante da reserva e da frieza com que os Wagners receberam tal escrito é bastante provável que ele tivesse decidido manter-se em silêncio tanto quanto possível sobre isso.

secundárias. Kant é também um dos filósofos a quem Nietzsche mais faz referências, seja porque é a partir dele que se desenvolve quase toda a filosofia alemã posterior, da qual Schopenhauer e Lange fazem parte, seja porque grande parte da sua crítica à filosofia moderna, incluída aqui a alemã, é dirigida a Kant ou levada a termo a partir de Kant. Imediatamente após tomar conhecimento sobre Kant, Nietzsche demonstrou um profundo interesse pelo filósofo, e, como procuramos evidenciar acima, chegou inclusive a planejar uma dissertação filosófica “metade científica e metade filosófica” relacionada ao filósofo (cf. *Epistolario*, I, 568). Anos mais tarde, já em sua filosofia tardia, Kant viria a tornar-se um de seus principais antípodas, denominado de “o grande chinês de Königsberg”⁹ (BM, §210), a quem dirige muitas das suas críticas.

Para compreender essa mudança de perspectiva, é imprescindível que se leve em conta as leituras feitas sobre Kant. Provavelmente o primeiro contato com a filosofia de Kant tenha se dado através de Schopenhauer que, além da grande influência kantiana, também discutiu vários argumentos de Kant em seus escritos. Por outro lado, é bastante provável que o entusiasmo de Nietzsche para com Kant tenha sido motivado também pela leitura da obra de Lange. A *História do materialismo* divide-se em dois volumes cuja argumentação sobre o materialismo divide-se em “antes de Kant” (vol. I) e “depois de Kant” (vol. II). Lange era assumidamente kantiano e além da centena de páginas dedicadas ao filósofo, ainda manteve um profundo diálogo com o autor ao longo de toda a obra, especialmente no segundo volume.

Uma terceira e talvez bastante decisiva fonte que Nietzsche se utilizou sobre Kant é a *Geschichte der neuern Philosophie* de Kuno Fischer, que dedica os volumes III e IV a *Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie* (Mannheim, 1860), provavelmente lida entre outubro de 1867 e abril de 1868. Muitas das citações de Kant são advindas da obra de Fischer que também é citado por Nietzsche repetidas vezes¹⁰. Há ainda uma outra fonte secundária que possivelmente também tenha contribuído para com Nietzsche no conhecimento sobre Kant. Trata-se da obra *Über die Natur der Cometen: Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis* (1872) de Johann K. Zöllner, na qual encontram-se algumas dezenas de páginas acerca de Kant.

⁹ “O grande chinês de Königsberg” (BM, §210) e “Chinesismo Königsberniano” (CI, §11), “Königsberniana” (CI, Como o “mundo verdadeiro” se tornou finalmente em fábula) são evidentemente referências a Kant. Para melhor compreender a designação recorde-se a crítica de Nietzsche à Kant enquanto moralista, evidenciada, por exemplo, no §11 do *Anticristo*, levando-se em conta ainda que a China é, para Nietzsche, “um país onde a insatisfação em grande escala e a capacidade de mudança se extinguíram séculos atrás” (GC, §24).

¹⁰ Nietzsche também faz referências a Friedrich Überweg especialmente a *Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums* e *Grundriss der Geschichte der neueren Philosophie*. Na Biblioteca de Nietzsche, além dessa obra de Überweg, encontra-se também *Kant und die Epigonen* de Otto Liebmann (Stuttgart, 1865) (cf. *Nietzsches persönliche Bibliothek*, p. 627-28 e 356 respectivamente).

Na Biblioteca de Nietzsche, não encontramos nenhum volume de Kant e provavelmente ele nunca possuiu algum. No entanto, é possível que o filósofo tenha lido a *Kritik der Urtheilskraft* (*Crítica da faculdade do Juízo*) em 1868. Embora não temos provas robustas dessas leituras, diante do entusiasmo bastante expressivo presente em seus escritos juntamente com os registros de suas inúmeras leituras de obras sobre Kant, que aliados à sua intenção de produzir uma dissertação filosófica cuja temática girava em torno de Kant e a teleologia e que resultaram em inúmeras citações acerca do filósofo, parece-nos aceitável semelhante hipótese. Na carta que escreveu a Wilhelm Vischer (-Bilfinger), provavelmente em janeiro de 1871, justificando sua candidatura à cátedra de filosofia na Universidade da Basileia, Nietzsche também afirma que “dentre os filósofos recentes estudei com predileção particular Kant e Schopenhauer” (*Epistolario*, II, 118).

Seja como for, é inegável que as influências de Kant, Schopenhauer e de Lange determinaram os estudos de Nietzsche. Obviamente que junto deles se podem citar inúmeros outros, como, por exemplo, Überweg e Fischer, porém a importância de Kant, Schopenhauer e Lange será bastante decisiva ao longo desse percurso que compreende os anos da Basileia (1869-1879) e em especial no triênio 1875-78, quando Nietzsche elabora e traz à luz *Humano, demasiado humano*. Isso porque, a partir de Lange, Nietzsche toma conhecimento de muitos autores do campo científico que, de um modo outro de outro, acabam se inserindo num contexto filosófico profundamente determinado pela discussão acerca de Kant e Schopenhauer.

Um outro fator determinante para a compreensão da importância que a ciência e, quem sabe até o naturalismo, tem para Nietzsche é, mais uma vez, a figura de Demócrito. Foi através do filósofo grego que o atomismo, o materialismo e a questão da teleologia se tornaram importantes para Nietzsche. É bastante provável que Nietzsche tenha conhecido Demócrito antes de Lange, mas foi através da *História do materialismo* que ele passa a se dedicar ao filósofo grego com interesses filológicos e filosóficos. Recorde-se a já citada carta à Gerdorff (*Epistolario*, I, 562), na qual pretendia enviar seu tratado sobre Demócrito a Lange em sinal de gratidão. Os cadernos de Nietzsche, escritos depois da leitura de Lange, contemplam uma série de anotações que provavelmente seriam utilizadas no ensaio¹¹.

A análise desses cadernos evidencia que, além de Demócrito, encontram-se presentes ainda os demais temas com os quais Nietzsche se ocupou neste triênio de

¹¹ Veja-se, por exemplo, o caderno *PI 4 a* do outono de 1867 – primavera de 1868 que contém os apontamentos específicos para este ensaio. No caderno *PI 6 a*, por exemplo, Nietzsche continua a tematizar sobre Demócrito, além de fazer uma série de referências a outros autores como La Mettrie, Gassendi, Locke, Epicuro, Lucrecio entre outros, os quais são seguidos por uma série de citações advindas da *História do Materialismo* de Lange. Aliás, esses autores são os mesmos que Lange tematiza ao longo de sua obra, o que mais uma vez reforça a importância deste autor para o desenvolvimento da filosofia de Nietzsche, sobretudo à temática científica (cf. NIETZSCHE, 1993 p. 66-106).

1865-68. Esses assuntos, além de concomitantes, possuem como elemento aglutinador um modelo argumentativo muito próximo de Lange com os quais se mesclam os argumentos de Schopenhauer, Kant e Demócrito¹². Nesse sentido, parece-nos bastante claro que a proeminência do modelo proveniente da *História do materialismo* deve-se, sobretudo, pela atualidade e pertinência com que seu autor discute e interpõe suas questões, as quais se tornaram fundamentais a Nietzsche, que, por sua vez, as tematiza a partir dos mesmos autores e assuntos que foram citados exclusivamente por Lange frente aos demais autores que o filósofo leu e consultou nesse período¹³.

Segundo Gori (2007, p. 45), a influência que o texto de Lange teve sobre Nietzsche advém da abordagem filosófica feita pelo autor da *História do Materialismo* no confronto com a interpretação materialista da natureza. Partindo de Demócrito enquanto expressão primeira desse pensamento, Lange não se ateuve às temáticas científicas de maneira rigorosa, mas antes as reelaborou desenvolvendo suas consequências tanto no âmbito gnosiológico quanto ético. Segundo o mesmo autor, essa abordagem de Lange é o resultado do contexto no qual vivia, associado à profunda influência de Kant¹⁴. Nesse sentido, essa seria também a razão pela qual o estudo sobre o aprofundamento da realidade natural torna-se o ponto de partida para uma reflexão que deseja ser profundamente filosófica, mantendo-se à parte da especulação científica sem, contudo, contrapor-se a ela.

No entanto, esse modo de proceder, até então característico de Lange, reaparece agora também nos escritos de Nietzsche, e não apenas nesses da juventude, mas também nos posteriores, como por exemplo, nos seus primeiros escritos e lições da Basileia, mantendo-se inclusive até mesmo nos escritos da maturidade, o que prova mais uma vez que a influência de Lange é algo de profundo e duradouro. Nessa direção, podemos afirmar, tal qual Salaquarda (1992, p. 28), que

¹² Note-se que os de cadernos do outono de 1867 - da primavera de 1868 trazem uma sequência de temas e de autores. Por exemplo, o caderno *PI 4 a*, como evidenciamos acima, trata de Demócrito, da mesma forma que o *PI 6 a* que mescla desde Demócrito, La Mettrie, Gassendi, Locke, Epicuro, Lucrecio e Lange. Nesse mesmo caderno ele escreve o *Sobre Schopenhauer* com críticas ao autor. No caderno *PI 7 a* torna a falar de Demócrito e inclui discussões sobre a ciência, e aqui temos referências à química, medicina, até chegar à temática da teleologia que será aprofundada no caderno seguinte, o *PI 8 a* que traz o projeto de dissertação *A teleologia de Kant em diante*. Em todos esses escritos não é difícil perceber o quanto as obras de Schopenhauer, Fischer e Lange, com a proeminência deste último, se mesclam num único agregado (cf. NIETZSCHE, 1993, p. 66-162).

¹³ Referimo-nos a temáticas que comportam desde o radicalismo materialista, Darwin, as questões sobre a teleologia e a explicação mecanicista de mundo cuja problematização de Lange gira em torno do materialismo e, por vezes, relacionando Darwin a Demócrito. Nesse sentido, recomenda-se a leitura da introdução feita por Giuliano Campioni e Federico Gerratana ao volume *Appunti Filosofici 1867-1869 - Omero e la Filologia Clássica*, Adelphi, 1993, p. 9-54. Nesse volume, também se encontram os cadernos de Nietzsche aqui citados.

¹⁴ Nesse caso vale lembrar que Lange divide sua obra em dois volumes, sendo que no segundo toda a abordagem gira em torno do “Materialismo de Kant”, que inclusive é o subtítulo desse volume. Para Gori (2007, p. 45), Lange dividiria assim a história da ciência em “antes de Kant” e “depois de Kant” o que evidencia ainda mais a importância que Lange atribui a Kant.

é a partir das indicações de Lange que Nietzsche conhece aquela diversidade de autores e obras aos quais foi endereçado e lhe proporcionaram o conhecimento de linhas inteiras de pesquisa. É certo também que, em alguns casos e sobre determinados autores, lhe bastaram as exposições e interpretações de Lange, porém, em outros, Nietzsche tratou de ler e estudar as próprias obras desses autores confrontando-se com elas sem intermediações¹⁵.

Sob as influências da *História do materialismo*, Nietzsche sentiu-se compelido a debruçar-se sobre um dos argumentos mais debatidos naquele momento, as ciências naturais¹⁶. Frente às numerosas descobertas científicas daquele período, as quais garantiram um rápido progresso à pesquisa científica, era natural que surgissem intensos debates. Diante das novas possibilidades e perspectivas, tornavam-se urgentes as explicações que pudessem resolver as questões que agora se impunham diante do homem em sua relação com o mundo natural. Foi então que a obra de Lange possibilitou a Nietzsche, sempre muito atento aos debates culturais que o cercavam, confrontar-se com os novos problemas humanos e científicos de seu tempo, os quais irrompiam trazendo consigo as consequências e as influências de uma nova era para a história, a sociedade e a vida como um todo (cf. ZIMMERLI, 1999, p. 255)¹⁷.

À medida que descobre novas exigências, novas discussões e problemas cada vez mais aprofundados a partir dos temas que vinha se debruçando, Nietzsche sente a necessidade de expandir seus estudos a novas obras e autores. Alwin Mittasch, em seu estudo intitulado *Friedrich Nietzsches als Naturphilosoph* (1952, p. 13-23), foi quem pela primeira vez evidenciou que o interesse de Nietzsche pelas temáticas científicas se desenvolveu nesses anos de estudos em Leipzig. É também durante esse período que o filósofo conquista uma certa independência em relação à mãe e a irmã, se aproxima de Ritschl que, além da influência exercida, foi também determinante para o seu ingresso, como professor, na universidade da Basileia. Nietzsche ainda permanece bastante apegado a Schopenhauer, quem, além do despertar à filosofia, também representou uma profunda experiência espiritual que se revelou duradoura. É a partir desse contexto, portanto, que Nietzsche projeta

¹⁵ Sobre esse argumento, é fundamental a leitura de J. Salaquarda, *Nietzsche und Lange* publicado no *Nietzsche-Studien*, vol. 7, 1978, p. 236-253. O mesmo texto pode ser lido também em versão italiana *Nietzsche e Lange*, in *La 'Biblioteca ideale' di Nietzsche*, a cura di Giuliano Campioni e Aldo Venturelli, Napoli, Guida editori, 1992, p. 19-43.

¹⁶ Para Mittasch (1952, p. 13-14), Nietzsche conhecia a ideia de desenvolvimento natural (*natürlicher Entwicklung*) desde Pforta, mas teria sido apenas em Leipzig, depois da leitura da obra de Lange, que ele viera a ocupar-se verdadeiramente com o assunto que agora dominava o cenário das ciências naturais. O autor destaca ainda, como já citamos, que a obra de Lange foi crucial para seu conhecimento sobre o Darwinismo.

¹⁷ Para Zimmerli (1999, p. 255), Nietzsche pode ser denominado como um “filósofo da ciência”, uma vez que, segundo ele, a análise dos escritos do filósofo evidencia que a maior preocupação de sua filosofia gira em torno dos problemas mais decisivos do século XIX, o da ciência e das humanidades, os quais, além de intimamente coligados, também poderiam ser caracterizados a partir do termo alemão *Wissenschaft*.

uma série de leituras cujas obras refletem, em certa medida, seus interesses no período. Conforme a reconstrução de Mittasch (1952, p. 21-22), feita a partir das anotações do jovem estudante, o quadro de leituras divide-se em tratados de medicina, fisiologia, lógica e ciências da natureza, conforme o elenco abaixo:

- Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*.
 Treviranus, *Über die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens* 1832.
 Czolbe, *Neue Darstellung des Sensualismus* Leipz. 1855.
 Czolbe, *Die Grenzen und der Ursprung der menschlichen Erkenntniß*.1865.
 Moleschott, *Kreislauf des Lebens* 1862.
 Moleschott, *Die Einheit des Lebens* 1864.
 Virchow, *Vier Reden über Leben und Kranksein* 1862.
 Virchow, *Gesam. Abhandl. zur wissenschaft. Med.* 1856.
 Trendelenburg, *Logische Untersuchungen* 1862.
 Überweg, *System der Logik*.
 Helmholtz, *Über die Erhaltung der Kraft* Berlin 1847.
 Helmholtz, *Über die Wechselwirkung der Naturkräfte* 1854.
 Wundt, *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele*
 Lotze, *Streitschriften*
 Lotze, *Medicin. Psychologie*
 Trendelenburg, *Monatsber. Berl. Akad., Nov 1854, Feb 1856*.
 Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie* 1855
 Herbart, *Analyt. Beleuchtung des Naturechtes und der moral*.
 Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur*
 Herder, *Ideen zur Philos. der Gesch. der Menschheit*.
 Bichat, *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*.
 Joh. Müller, *Über das organische Leben*
 Joh. Müller, *Über die Physiologie der Sinne*.
 Kant, *Kritik der Urtheilskraft* 1790.
 Fries, *Mathematische Naturphilosophie* 1822.
 Schleiden, *Über den Materialismus in der neueren Naturwissenschaft* 1863. (*Mechan. Erklärbarkeit der Organismen*).
 C. Rosenkranz, *Schelling Vorles* 1843.
 Sal. Maimon, 1790. (*Berliner Journal für Aufklärung von A. Riem Bd. VIII S. 2-9*).
 Schelling, *System des transcendent. Idealismus*.
 Oken, *Die Zeugung* 1805.

- Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie 1809 II Aufl.*
1843.
- Carus, *Grundzüge der vergl. Anatomie und
Physiologie 1825.*

Importante assinalar aqui que praticamente todos esses autores, e inclusive muitas dessas mesmas obras, cuja leitura Nietzsche planeja efetuar, são autores e obras que Lange tematizou na *História do Materialismo*. De certo modo, mais do que evidenciar a importância da obra de Lange para o pensamento nietzschiano, essa seleção de obras e autores representa também a preocupação de Nietzsche para com a temática científica. Ao nosso modo de ver, essa preocupação para com as questões relativas à ciência natural dá vida àquele embrião que, mais tarde, de um modo profundo e original, será capaz de desenvolver noções tão determinantes para o pensamento nietzschiano em profunda conexão com as ciências, sobretudo a física, biologia, psicologia e fisiologia, como é caso do pensamento do eterno retorno e da vontade de potência. Mais do que uma busca por obras que tratem da relação entre filosofia e ciência natural, o planejamento de Nietzsche inclui também obras quase que exclusivamente científicas.

Isso demonstra, uma vez mais que, mesmo entranhado na metafísica de Schopenhauer, mesmo diante de toda a dedicação à filologia, o jovem Nietzsche já se encontra profundamente marcado por aquele pensamento crítico que o levou a distanciar-se do cristianismo e que, gradualmente, o levará a adquirir sua independência também da metafísica e, com ela, de Wagner e Schopenhauer. Desse plano de leituras supracitado, Nietzsche não leu praticamente nenhuma dessas obras durante os anos em Leipzig, tampouco logrou dedicar-se apenas à filosofia. Entretanto, uma vez na Basileia, mesmo exercendo a profissão de filólogo, seu interesse pelas ciências naturais tornou-se ainda mais vivo, e aqui sim ele levará a cabo uma série de leituras cujas consequências marcarão até mesmo os anos da maturidade. É, portanto, a partir dessas leituras e impostações, em grande medida influenciadas pelos anos de Leipzig com especial destaque para a figura de Lange, que se desenvolvem as principais noções e argumentações que posteriormente virão à luz no *Humano demasiado humano*. Mas este é um outro assunto acerca do qual nos ocuparemos em um outro momento.

Referências

- BROBJER, T H. *Nietzsche's philosophical context: an intellectual biography*. USA: University of Illinois Press: 2008.
- CAMPIONI, G. et alii. *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Supplementa Nietzscheana Volume 6. Berlim, Walter de Gruyter, 2003.
- CRESCENZI, L. *Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entliehenen Bücher*. (1868-1879), Nietzsche-Studien, 23 (1994), p. 388-442.

- FREZZATTI JR, W. A. "Haeckel e Nietzsche: aspectos da crítica ao mecanicismo no século XIX", in: *Scientiae Studia*, Vol 1, nº 4, 2003, p. 435-461.
- GORI, P. *Il meccanicismo metafisico: scienza, filosofia e storia in Nietzsche e Mach*. Società Editrice il Mulino – Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli: 2009.
- _____. "Nietzsche and mechanism". In: H. Heit, L. Heller (eds.), *Handbuch Nietzsche und die Wissenschaften*, De Gruyter. 2013, p. 119-137.
- _____. *La visione dinàmica del mondo: Nietzsche e la filosofia naturale di Boscovich*, La città del Sole, Napoli, 2007.
- JANZ, C. P. *Friedrich Nietzsche: uma biografia, volume I: infância, juventude, os anos da Basiléia*. Tradução de Markus A. Hediger. Petrópolis, RJ: Vozes, 2016.
- LANGE, F. A. *Historia del materialismo*. Vol. I e II. Traducción de Vicente Colorado. Daniel Jorro Editor, Madrid, 1903.
- MITTASCH, A. *Friedrich Nietzsches Naturbeflissenheit*. Springer-Verlag: Heidelberg, 1950.
- _____. *Friedrich Nietzsches als Naturphilosoph*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1952.
- NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. G. Colli e M. Montinari (Hg.). Berlin: Walter de Gruyter, 1999. 15 Bn.
- _____. *Digitale Kritische Gesamtausgabe (eKGWB)* – Digital version of the German critical edition of the complete works of Nietzsche edited by Giorgio Colli andazzino Montinari. The eKGWB is edited by Paolo D'Iorio and published by Nietzsche Source. Disponível em: <http://www.nietzschesource.org/>
- SALAGUARDA, J. *Nietzsche und Lange*. *Nietzsche Studien* 7, 1978, p. 236-253.
- _____. *Der Standpunkt des Ideals bei Lange und Nietzsche*, *Studi Tedeschi*, XXII, 1 (1979), p. 133-160.
- SCHLECHTA, Karl – ANDERS, Anni. *Friedrich Nietzsche. Von den verborgenen Anfängen seines Philosophierens*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1962.
- _____. *Epistolario*. Vol I, 1850-1869. Edizione italiana condotta sul testo critico stabilito da Giorgio Colli eazzino Montinari: Milano, 1976.
- STACK, G. J. *Lange and Nietzsche*. Berlin – New York, 1983.
- ZIMMERLI, W. C. *Nietzsche's critique of truth and science*, in B. Babich e R. Cohen. *Nietzsche, Epistemology and Philosophy of Science; Nietzsche and the Science II*, Dordrecht 1999, pp. 253-277.

Nietzsche e a ética do esquecimento

Nietzsche and the ethics of oblivion

ABRAAO LINCOLN COSTA¹

Resumo: Nietzsche nos diz que assim como toda vida orgânica não apenas necessita de luz, mas também da escuridão, esquecer torna-se uma ação precisa para o fortalecimento da vida. A partir dessa reflexão, o presente trabalho propõe analisar a tese nietzschiana do “esquecimento” enquanto força plástica [*Plastische kraft*], capaz de libertar o homem dos sofrimentos decorrentes do excesso de memória. Dessa forma, veremos parte da crítica do filósofo feita ao sentido histórico da modernidade, denunciando-o então como uma doença histórica [*Die historiche*], em razão da incapacidade durante tal época de reconhecer suas falsas aplicações. Tempo ainda que mostrou-se incapaz de promover as devidas críticas ao mundo e a sociedade em geral, consagrando de forma restrita as conquistas do passado, além de expandi-las de maneira desmedida e universalizante.

Palavras-chave: Nietzsche. Ética. Esquecimento histórico. Modernidade.

Abstract: Nietzsche tells us that just as all organic life not only requires light, but also darkness, forgetting becomes an action needed to strengthen life. Based on this reflection, this study aims to analyze the Nietzschean thesis of "oblivion" as a plastic force [*Plastische kraft*] able to free man from the suffering caused by excessive memory. Thus, here we see part of the philosopher's critique of the historical meaning of modernity, denouncing it as a historical disease [*Die Historiche*], due to the inability, at the time, to recognize its false applications. A time that also proved unable to promote the necessary critique of the world and society in general, narrowly consecrating past achievements, and expanding them in a disproportionate and universalizing way.

Keywords: Nietzsche. Ethics. Oblivion historical. Modernity.

No prefácio da *II Consideração Extemporânea: Sobre a utilidade e da desvantagem da História para a vida* (*Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*), vemos, tal como em obras anteriores, Nietzsche retomar as críticas aos filisteus da cultura², pois para o filósofo, esses costumeiramente se contrapunham ao desenvolvimento de uma cultura

¹ Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: abraaofilosofia@gmail.com.

² Para Nietzsche, o filisteu da cultura representa todo aquele que esteja à mercê da cultura decadente, de forma que esse filisteu deva então ser entendido como um homem destituído de conhecimento de si mesmo e que, dessa maneira, acolhe a crença de estar ciente de que a sua cultura seria a expressão máxima do verdadeiro espírito [*Geist*] alemão. De acordo com Marton (cf. 1993, p. 18), Nietzsche vê o filisteu como expoente oposto aquilo que de fato tem a ver com a cultura superior [*Kultur*], pois diante da sua incapacidade de criação, acaba por se restringir à mera imitação e ao consumismo. O problema é que o filisteu costuma denominar-se como alto representante da cultura, influenciando suas ideias nos diferentes segmentos políticos e culturais, que, por isso acabou assumindo suas fortes influências. Desse modo, vê-se então o embrutecimento do ser humano, dispersado e enaltecido por uma falsa cultura, que entende o Estado como uma espécie de fim último da humanidade, e na propriedade, o reflexo de uma vida feliz.

superior [*Kultur*]. Homens cujo tratamento histórico resumiram-se ao simples saudosismo do passado, incapazes de promover qualquer articulação com os fatos da vida presente. Diante disso, adverte o filósofo, qualquer estudo histórico jamais deveria concentrar-se na efêmera tarefa de produzir conhecimentos à serviço de uma cultura decadente. Ao contrário, é preciso impulsionar as ações daqueles que buscam no passado a referência necessária para construir o futuro, promovendo assim um saber histórico de estreita relação com a vida [*das Leben*]. Entretanto, todo aquele que explora em demasia o passado, desprezando por conta disso as ações do presente e do futuro, fará então com que o historicismo de caráter moderno torne-se danoso para a saúde e para a vida. Porém, ao tratarmos o passado histórico com a visão concomitantemente posta no presente e no futuro, nos permitiremos enxergar a verdadeira utilidade do sentido histórico à vida dos homens e da cultura.

Mas afinal, o que seria o sentido histórico? Podemos responder essa pergunta afirmando de início tratar-se do retorno ao passado de nossas principais lembranças. Além disso, também refere-se a uma retrospectiva obtida pelas recordações de sentimentos e das representações provenientes da cultura: dessa maneira, o sentido histórico tem a função de levar para a consciência as coisas que já se passaram, esgotadas no fluxo do tempo, ainda pertinentes de serem analisadas ao creditarmos a essas memórias a capacidade de compreendermos melhor o presente, bem como traçar com maior lucidez os planos para o futuro. Nietzsche, entretanto, chama atenção sobre o equívoco do excesso de sentido histórico, ou seja, a demasiada crença dos filisteus ao debruçarem-se amplamente nessa investigação do passado a fim de obterem melhores condições para responderem sobre o presente e o futuro. Trata-se para o filósofo alemão de grave equívoco pensar assim, uma vez que a obsessão em investigar todas as minúcias do passado na intenção de decifrar os mistérios do mundo faria com que esse historiador comprometesse as forças vivas da atualidade, impedindo a criação do futuro que não fosse mera repetição ou sofrimento.

Do ponto de vista histórico que inaugura o que existiria de original na modernidade, o homem, por conta da sua presunção científica, acreditava ter se livrado da metafísica; entretanto, o desmedido desejo da ciência pela busca de uma verdade absoluta sobre os acontecimentos do passado era a prova de que ainda mantivesse-se presa à velha tradição filosófica e religiosa da qual acreditava estar liberto. Assim como na *II Consideração Extemporânea (II Unzeitgemässe Betrachtungen)*, Nietzsche retoma a problemática da natureza metafísica do sentido histórico dos modernos na tragicidade da sua parábola da “Redenção” encontrada no *Assim Falou Zaratustra*. O homem moderno é tratado na obra como o “assassino de Deus”, o “homem mais hediondo”. Adjetivos que representavam o homem da tradição judaico-cristã, que embora esforçoso em livrar-se das amarras do

transcendente, submetia-se a ciência aos mesmos dogmas universalizantes que o cristianismo sempre utilizou.

Os avanços da cultura moderna despertaram não apenas o orgulho no povo alemão como também o interesse de registrar seus principais momentos somente pela atenção à cultura histórica [*Historische Bildung*]. Essa febre histórica [*Historische Fieber*] que atendia os desígnios da corrente hegeliana, entretanto, passou a se defrontar com as duras críticas de Nietzsche, que entendeu sua época, conforme dissemos no parágrafo anterior, tratar-se do movimento responsável pelo desencadeamento do declínio da cultura alemã.

Isso significou que diferente da simples satisfação com as memórias do passado, a cultura alemão a influência da cultura hegeliana desejava uma consciência histórica capaz de se revelar como uma vontade de futuro.³ Desse modo, é preciso entender que o Estado alemão fora o responsável pelo enaltecimento das grandes realizações históricas, incluindo-as em seus constantes discursos nacionalistas de perspectiva aos novos tempos, para então justificar que apenas no futuro poderia ser reconhecido aquilo que estivesse sendo feito no presente. As expectativas sobre o futuro conferiam os acontecimentos da atualidade como um direito histórico, acreditando, dessa maneira, que a história [*Historie*] seria o tribunal a julgar em última instância. Em contraposição a isso, Nietzsche em sua *II Consideração Extemporânea*, reiterou-se dos mesmos parâmetros da cultura grega, incluindo juntamente ao começo desta obra um componente, segundo ele, capaz de realçar a vida, distanciando-a em certa medida da “tristeza e do sofrimento”, isto é, a tese do esquecimento.

Os diversos acontecimentos históricos lançados no passado só poderiam ser suportados mediante a economia de certas lembranças e do esquecimento. Para Nietzsche, a consciência da memória seria uma espécie de arranjo irreparável que constitui a cada um de nós seres humanos. Algo bem diferente dos animais, que vivem constantemente no presente, por isso sem qualquer condição das lembranças do passado ou terem que realizar projeções do futuro, motivo esse pelo qual podem viver felizes e sinceros, despertando a inveja dos homens. Por meio dessa relação entre a história com a existência que o filósofo desenvolve suas considerações sobre a lembrança e o esquecimento. Ora, se o homem almeja a felicidade e a memória dos erros, apenas acentuam-se os infortúnios que passou, logo, a vida feliz consiste exatamente na capacidade de esquecer. Muitas lembranças podem significar a dor à medida que o esquecimento torna-se o conforto que produz um efeito psíquico de estar por algum tempo fora da história.

Diferentemente da doutrina do esquecimento, chamamos novamente atenção para as considerações de Hegel acerca da história. Para o autor da *Fenomenologia do*

³ MOURA, Carlos A.R. Nietzsche: *Civilização e Cultura*, p. 161.

Espírito [Phänomenologie des Geistes], os fatos históricos devem estar de acordo com tudo aquilo que seja rico em acontecimentos e, por conseguinte, em profundas lembranças. Com isso, o hegelianismo entende que os grandes feitos do passado só podem ser lembrados devido à notoriedade conquistada pelo sucesso de suas ações. A exemplo disso, teríamos a vitória do cristianismo sobre o mundo antigo, além dos avanços da ciência nos últimos séculos, o que para os olhos da cultura moderna tornaram-se provas incontestáveis da superioridade do espírito [*Geist*] alcançada no decorrer da história.

Nietzsche, entretanto, reconhecia nas considerações hegelianas acerca da cultura histórica uma idolatria de imensurável equívoco, pois se para os hegelianos tudo aquilo que escapa da memória histórica é também considerado infrutífero ou injustificável, nosso filósofo⁴, ao contrário, entendia o esquecimento como uma força plástica [*Plastische Kraft*] capaz de reavivar o homem de forma física e espiritual, transformando e assimilando as coisas do passado, curando as feridas e reparando as inúmeras perdas causadas pelo tempo. Nesse sentido, mesmo do alto das grandes conquistas, para Nietzsche, o homem possui inveja dos animais, por serem mais capazes dessa habilidade do esquecimento [*Vergessenheit*]. Seres que diferentes de nós, encontram-se notavelmente destituídos da consciência perturbadora, por isso incapazes de sofrerem qualquer aflição concernente à busca pelo ideal de uma vida próspera e feliz. Seres ainda incapazes de sentirem culpa ou de contraírem mágoas, pois não estariam presos assim como nós no passado. Dessa forma, o homem seria então o único ser vivo vítima das próprias lembranças. As lembranças dos erros que ao longo da vida cometeu e dos males que o fizeram vítima, além, é claro, da consciência da sua finitude, o que deduzimos tratar-se da principal inveja em relação a qualquer outra espécie animal, indiferentes a essas perturbações.

Essa inveja da qual alguns homens destilam aos animais, contudo, poderia ser dispensada, caso contraíssemos para o espírito a nobre força plástica do esquecimento. Por conta disso, Nietzsche atribui o surgimento de um estilo de vida a-histórico [*Unhistorich*], isto é, uma postura de vida em que fossemos completamente absorvidos pelos acontecimentos do presente, logo incapazes de dissimular e, tampouco, de reprimir qualquer amargura, por sabermos empenhar nossas ações com a firmeza do caráter, conduzindo-nos então a uma posição de autêntica sinceridade frente às intempéries do mundo.

É desse modo que Nietzsche então estabelece relação do histórico, entendido como algo que serve à vida com o a-histórico [*Unhistorich*], ou seja, a um novo tipo de história, vinculada ao poder no qual pensa a vida como força criadora para além da racionalidade comumente expressada na História [*Historie*] de caráter puramente científico. Assim, é improvável aproximarmos um tipo histórico de

⁴ HL/Co. Ext. II, p. 73.

caráter puramente científico, conforme defendido por Hegel e toda a cultura moderna com o sentido a-histórico, cuja intenção é promover a vida mediante a possibilidade de cultuar o passado sem perder de vista sua articulação com o presente. Com base nessa afirmativa, entendemos a crítica de Nietzsche sobre a ideia hegeliana de um tipo de História [*Historie*] predominantemente científica e racional, que acredita num espírito universal, capaz de realizar-se nela própria alcançando a autoconsciência de si na consciência do homem como espírito divino e absoluto.

A história compreendida à maneira hegeliana foi chamada ironicamente de a marcha de Deus pela terra, mas sendo este próprio Deus somente uma criação da história. Foi nas cabeças hegelianas que ele se tornou transparente e compreensível para si mesmo, tendo já transposto todos os graus dialeticamente possíveis do seu futuro até esta última auto-revelação: de maneira que, para Hegel, a culminância e o acabamento do processo universal coincidem com a sua própria existência berlinense.⁵

É preciso haver certa economia das lembranças ou até mesmo esquecê-las, considerando a disposição inevitável e característica da nossa condição humana. A capacidade de viver no momento atual é aquilo que Nietzsche qualifica como sentido a-histórico de viver. Capacidade da qual o ser humano dificilmente possui meios de adicionar, por conta da sua natural incapacidade, por isso simplesmente tende a tornar-se num ser mentiroso e infeliz. Contudo, podem existir maneiras de o homem manter-se no presente, desfrutando de uma felicidade momentânea, como a exemplo do homem tomado por uma forte paixão, fazendo então esquecer do tempo. Tratar-se-ia do modo de vivência a-histórica, pois estaria impulsionada por uma poderosa força plástica, que também possibilitaria o indivíduo de lançar um olhar com generosidade e indiferença ao passado à proporção de que ainda determinaria seu próprio futuro.

A tese nietzschiana acerca do esquecimento exige de nós a devida atenção, pois do contrário, cairíamos no equívoco de nos prendermos dentro do seguinte questionamento: haveria espaço para pensarmos o sentido a-histórico uma vez que as lembranças do passado fossem totalmente esquecidas? A fim de nos afastarmos dos falsos riscos desse entendimento, primeiramente, respondemos que Nietzsche jamais propôs radicalmente o esquecimento do passado, o que nos levaria a um sentido anti-histórico, porém, o mesmo nos adverte que assim como todo organismo vivo necessita da luz, também é necessário a escuridão, ou seja, do esquecimento⁶. Daí o interesse do filósofo em coadunar o modo de vida a-histórico [*Unhistorich*] com o histórico [*Historich*] no propósito de realizar o projeto de revitalização da cultura alemã. Em suma, é preciso aprender a lembrar daquilo que

⁵ HL/Co. Ext. VIII, p. 145.

⁶ HL/Co. Ext. II, p. 73.

de fato seja útil à vida, e, desse modo, auxiliar na construção de um sentido verdadeiramente histórico capaz de esquecer aquilo que venha a nos debilitar e enfraquecer.

A serenidade, a boa consciência, a atividade alegre, a confiança no futuro – tudo isso depende, num indivíduo, assim como num povo, da existência de uma linha de demarcação entre o que é claro e bem visível e o que é obscuro e impenetrável, da faculdade tanto de esquecer quanto de lembrar no momento oportuno, da faculdade de sentir com um poderoso instinto quando é necessário ver as coisas sob o ângulo histórico, e quando não. Este é exatamente o princípio sobre o qual o leitor é convocado a refletir: o elemento histórico e o elemento a-histórico são igualmente necessários à saúde de um indivíduo, de um povo, de uma cultura.⁷

O esquecimento tornou-se um estudo comprovadamente caro ao pensamento nietzschiano, uma vez que o mesmo perpassa as diferentes fases da sua filosofia. A exemplo disso, quando comparamos⁸ a *II Extemporânea* de 1874 com a *Genealogia da Moral* de 1887 (*Zur Genealogie der Moral*) constatamos que Nietzsche preserva⁹ o mesmo interesse pelo tema da juventude, ampliando suas considerações quando afirma na força [*Kraft*] do esquecimento um tipo de ação afirmativa, pois:

[...] esquecer não é uma simples *vis inertiae* [força inercial], como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar de assimilação psíquica), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou assimilação física.¹⁰

101

Quando o uso da consciência opera mediante a habilidade psíquica do esquecimento, temos a possibilidade da abertura de um novo tipo de conhecimento

⁷ HL/Co. Ext. II, p. 74.

⁸ Sobre a história da publicação da *II Consideração Extemporânea*, ocorrida em fevereiro de 1874, é importante destacar a contribuição de Carl von Gersdorff, responsável por redigi-la, assim como Erwin Rhode, que na mesma época fez as correções. No ano de 1886, Nietzsche, entretanto, chegou a rever esta obra, corrigindo-a novamente e acrescentando as novas alterações ao texto original, motivo pelo qual notamos no ressurgimento do tema do “esquecimento” [*Vergessenheit*] na *Genealogia da Moral*, de 1887 preservada a mesma linha de argumentação.

⁹ Vania Dutra considera que o retorno do tema do “esquecimento” em *GM* tem como novidade o ato de assumir a tarefa de “guardião da ordem psíquica enquanto se liga o ato de esquecer ao poder agir, criar, organizar, enfim, dominar” (*Das vantages e desvantages da História da Filosofia para o ensino da Filosofia*, p. 68). Ora, diante dessa definição não percebemos qualquer alternância da linha argumentativa já apresentada na *Segunda extemporânea*. Certamente, a obra *GM* demonstra sua inovação metodológica se comparada aos escritos anteriores, a exemplo de seu método genealógico em substituição ao método histórico, conforme visto na juventude. De toda forma, reitero não haver qualquer tipo de revisão da definição dada ao esquecimento em 1886, que não seja apenas a articulação dessa tese com as ideias sobre a moral, que vinham em processo de maturação desde *Aurora e Para Além de Bem e Mal*.

¹⁰ *GM*, II, 1.

de caráter indeterminado. Esquecer, portanto, torna-se um benefício à saúde física e mental, pois preserva a placidez fundamental que leva o homem à superioridade do espírito. “Como o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento.”¹¹ No entanto, todo aquele o qual tenha danificado esse precioso aparelho inibidor do esquecimento, acaba se comparando a uma pessoa doente, por conta da sua incapacidade para engendrar grandes feitos na vida. Fatalmente, esse mesmo indivíduo que tanto precisaria da força [*Kraft*] inibidora para conquistar uma saúde forte, ao oposto, acabou contraindo dentro de si a faculdade da memória, com cuja ajuda o esquecimento é ignorado em diversos casos.

Reiteramos que Nietzsche denuncia apenas o excesso de História da Filosofia, que pela incapacidade de interagir com o presente acabou inibindo a produção filosófica relativa às oportunidades de pensar sobre as situações concretas pertencentes ao momento atual. Era então preciso pensar numa forma de estudo em que o homem pudesse visitar o passado sem correr nenhum risco de paralisia, ou seja, desenvolver uma forma de culto a esse passado permitindo ao mesmo instante potencializar o presente. É inegável o valor contido na tradição, tornando-se fundamental enquanto possível parâmetro para o presente ao transmitir como herança suas crenças e valores. Portanto, a intenção é reforçar que o aprisionamento a esse passado paralisa as chances de criação de novas crenças e valores atuais, caso a história não se atente que o presente, em condições reflexivas seja capaz de ressignificar o passado. Por isso, depreendemos que o sentido histórico pensado por Nietzsche permitiria as condições de achar a justa medida entre a falta e o excesso de História da Filosofia, conseguindo, dessa forma, apoiar-se na tradição sem deixar-se estagnar pelo passado.

Referências

MARTON, S. *Nietzsche: A Transvaloração de todos os valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

MOURA, C. A. R. de. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

NIETZSCHE, F. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. e prefácio de Pedro Sussekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.

_____. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Escritos sobre história*. Trad.: Noéli Correia de Melo Sobrinho. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Sobre a utilidade e a desvantagem da história para a vida*. Trad. André Itaparica. São Paulo: Hedra, 2017.

¹¹ GM, II, 1.

Submissão: 26.05.2019 / Aceite: 20.06.2019.

Nietzsche e a superação do sentimento de culpa em *Humano demasiado humano I*

Nietzsche and overcoming the feeling of guilt in *Human too human I*

GRACY KELLY BOURSCHIED PEREIRA¹

Resumo: O presente texto busca investigar os aspectos do pensamento de Nietzsche sobre a moralidade. Diferente da abordagem de muitos moralistas, o filósofo alemão não buscou analisar a moral a partir de conceitos absolutos. Nesse artigo, observaremos que a investigação histórica dos sentimentos morais e da obediência à tradição abordada nos primeiros escritos constitui uma etapa importante para o projeto nietzschiano de superação do sentimento de culpa.

Palavras-chave: Nietzsche. Sentimentos morais. Sentimento de culpa.

Abstract: This paper seeks to investigate the aspects of Nietzsche's thinking about morality. Unlike the approach of many moralists, the German philosopher did not seek to analyze morality from absolute concepts. In this article, we will observe that the historical investigation of the moral feelings and the obedience to the tradition addressed in the first writings constitutes an important step for the Nietzschean project of overcoming the feeling of guilt.

Keywords: Nietzsche. Moral feelings. Guilt Feeling.

Introdução

Este trabalho investiga aspectos do pensamento de Nietzsche sobre a moralidade. Observamos que a análise acerca do surgimento histórico dos sentimentos morais se destaca no pensamento filosófico sobre o tema. Diferente da abordagem de muitos moralistas, o filósofo alemão não buscou analisar a moral a partir de conceitos absolutos. Sua abordagem crítica intenta evidenciar que os sentimentos morais surgiram em comunidades remotas, desenvolveram-se historicamente e podem ser transformados. Analisaremos a investigação sobre a origem dos sentimentos morais em *Humano, demasiado humano I* (1878) observando em que medida os primeiros escritos de Nietzsche sobre a moralidade influenciaram as suas perspectivas morais presentes nas obras posteriores. No elo entre os períodos do seu pensamento sobre a moral, veremos uma campanha vigorosa contra o sentimento de culpa. O filósofo considera o resgate da história dos sentimentos morais como importante instrumento para que o homem compreenda que o sentimento de culpa é um erro moral que o prejudica. Em 1878, o filósofo se ocupa em analisar a história dos sentimentos em oposição às convicções metafísicas que tornaram o homem culpado. Considerando as ações humanas como completamente necessárias, enfatiza que o homem precisa conhecer a sua

¹ Graduada em História pela UNIPAR e em Filosofia pela UNIOESTE. Mestre em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: gkbourscheid@hotmail.com.

irresponsabilidade sobre as ações para se livrar da culpa moral. Nietzsche nos indica que, assim como a moralidade fez surgir o homem culpado, consciente de sua culpa, o conhecimento dos aspectos históricos da moralidade permitirá o surgimento de um novo homem, um homem sábio e inocente. Essa inversão no modo de ver as ações permite que o homem recuse todos os mecanismos que limitam a expansão de suas forças. Observamos que a investigação histórica dos sentimentos morais e da obediência à tradição abordada nos primeiros escritos constitui uma etapa importante para o projeto nietzschiano de superação do sentimento de culpa.

Humano, demasiadamente Humano I

A crítica de Nietzsche acerca da moral² em *Humano, demasiado humano I* é marcada pela investigação sobre a história dos sentimentos morais. Em oposição às certezas metafísicas, o filósofo considera que a maioria dos erros cometidos pelos teóricos da moral decorre da falta de análise sobre os aspectos históricos da moralidade, “falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (MAI/HHI §2). Contrário ao método investigativo dos moralistas, Nietzsche considera que os conceitos morais devem ser analisadas a partir de seu surgimento histórico. “Todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo” (MAI/HHI §2). Ao observar o homem de nosso tempo, percebemos as características morais, culturais, religiosas, políticas que se manifestam socialmente. Sabemos, entretanto, que tais particularidades não nos servem como chave de compreensão sobre a humanidade. O ponto de divergência de Nietzsche em relação à interpretação de alguns filósofos decorre do modo como estes cristalizaram características morais históricas em verdades eternas. O filósofo observa que as manifestações do homem são históricas, ocorrem dentro de um espaço de tempo limitado, emanam de interesses específicos e não devem, portanto, ser consideradas como medida para a análise de todos os homens³. “Tudo veio a ser; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário” (MAI/HHI §2). A história é vista, desse modo, como importante instrumento para que o método de investigação sobre o homem ocorra a partir de suas manifestações

² Nos escritos de Nietzsche, o termo moral compreende todas as coisas humanas, desde o âmbito fisiológico até as relações sociais. Sentimentos, avaliações, pensamentos, atos, relações hierárquicas entre homens e impulsos, regulamentações vigentes, todas essas coisas humanas estão no âmbito da moral.

³ Em sua análise sobre o *Humano, demasiado humano I*, Itaparica pontua que Nietzsche não aceita as explicações das ações humanas sem o devido respaldo de elementos históricos, afirma que “fica explícito assim que o ponto de partida do empreendimento teórico inaugurado por Nietzsche em *Humano, demasiado Humano* é a eliminação de qualquer componente transcendente na explicação das ações morais. vivendo na ‘época da comparação’, o filósofo não pode mais acatar explicações que tomam como critério uma concepção tardia e limitada do homem e da moral. Tendo conhecimento de outras civilizações e comparando-as com a sua própria, pode-se perceber que, além de possuírem uma origem anterior à própria humanidade, as concepções morais variam no tempo e no espaço” (ITAPARICA, 2002, p. 29).

efetivas. Para que seja possível uma análise sobre o surgimento e desenvolvimento da moralidade, Nietzsche recorre aos aspectos históricos que determinam como os sentimentos morais surgiram e de que modo foram transmitidos.

O filósofo considera os sentimentos morais a partir das inclinações e aversões do homem⁴ “um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, [...] não existe no homem” (MAI/HHI §32). Esclarece que nossas ações são motivadas, mas não possuem característica boa ou má em si, “todas as ‘más’ ações são motivadas pelo impulso de conservação ou, mais exatamente, pelo propósito individual de buscar o prazer e evitar o desprazer; são, assim, motivadas, mas não são más” (MAI/HHI §99). Investigando o mecanismo desta cadeia de motivações, Nietzsche pontua que as ações humanas são motivadas pela sensação de prazer, “sem prazer não há vida; a luta pelo prazer é a luta pela vida” (MAI/HHI §104). Na vida comunitária o homem sente prazer ao fazer aquilo que é habitual. O filósofo observa que a crença de que os costumes são comprovada sabedoria de vida faz com que o homem se adeque às coerções morais e limite seus impulsos naturais.

O sentimento de prazer ao realizar alguma ação comprovadamente útil à comunidade torna o homem obediente. Em *Humano, demasiado humano I*, o filósofo afirma que bom “é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral”. E, sobre a concepção tradicional do homem moral esclarece “ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida” (MAI/HHI §96). A obediência aos costumes morais é apontada pelo filósofo como central para a compreensão deste sentimento de dever moral herdado e perpetuado historicamente.

Percebendo a força da tradição moral, o filósofo nos indica que a libertação do homem da obediência moral e do sentimento de culpa será possível a partir do avanço das investigações das ciências naturais. Nietzsche considera que o filosofar sobre a moralidade requer análises cuidadosas sobre as origens dos sentimentos. Diante dessa perspectiva seria possível evidenciar que toda a tradição moral é formada a partir de fatos históricos, de criações humanas e não de verdades

⁴ No verbete “Sentimentos” do *Dicionário de ética e filosofia moral*, Wotling nos indica que Nietzsche compreende os sentimentos morais como uma herança que nos foi transmitida por meio da educação da nossa afetividade. Esse sentimento se manifesta sob a forma de inclinação ou repugnância em obedecer ou se afastar dos hábitos morais. O pesquisador observa que os conceitos morais não têm efetivamente uma autoridade reguladora das ações “com efeito, só se transmitem os sentimentos, ou seja, as reações afetivas manifestando-se sob a forma de inclinação ou repugnância. Os conceitos morais não possuem, no que se refere a eles, nenhuma autoridade reguladora fundamental: eles só aparecem e interpretam um certo papel num período tardio da história da moral, e a transmissão da moralidade própria a uma comunidade efetua-se, essencialmente, por meio da educação da afetividade por intermédio do hábito, quer dizer, pela criação de regularidades infraconscientes, o que Nietzsche denomina instintos” (Wotling, 2013, p. 946).

absolutas. Tal despreendimento dependeria da constatação de que as coisas da vida humana não podem ser vistas através de sentenças fixas, de convicções metafísicas. Como a vida está num processo dinâmico de transformação, nossas ações devem ser observadas a partir desse desenvolvimento, “aquilo que para nós, homens, se chama vida e experiência – gradualmente veio a ser, está em pleno vir a ser, e por isso não deve ser considerada uma grandeza fixa” (MAI/HHI §16, “Fenômeno e coisa em si”). O filósofo nos indica que a vida humana deve ser considerada a partir de seu processo dinâmico, mutável, de eterno vir a ser. Assim, é possível perceber que os preceitos morais foram criados pelo homem e que, caberá ao próprio homem transformar suas avaliações, significados e hábitos. O costume de seguir as formulações religiosas, morais, estéticas, como se fossem algo já nos dado e certo, nos afastou da evidência de que não passam de conceitos e pensamentos produzidos por nós mesmos. Considerando que não existe coisa em si, mas apenas criações humanas historicamente construídas, o filósofo aponta para a necessidade de recriarmos nossos hábitos.

À medida que as especulações sobre o homem estiverem pautadas em seu fazer histórico, dentro de um espaço de tempo específico, as certezas absolutas que caracterizam e moldam o homem começam a ser passíveis de questionamentos. Nietzsche considera, portanto, a filosofia histórica como um método necessário de investigação sobre as especificidades dos sentimentos morais, religiosos, estéticos e culturais do homem em suas relações sociais históricas.

107

Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível atual de cada ciência, é uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade (MAI/HHI §1).

Em oposição às crenças metafísicas sobre a moralidade, o filósofo propõe uma análise química dos sentimentos morais⁵. Química no sentido de analisar cuidadosamente as características específicas dos sentimentos, suas propriedades, seu aparecimento histórico e, sobretudo as suas transformações culturais ao longo do tempo. Método que também deve ser adotado para analisar as transformações gerais da moral, da religião, da arte, “com a religião, a arte e a moral não tocamos a

⁵ Frezzatti observa que, em oposição à crença de que há algo de miraculoso e transcendente nas coisas morais, Nietzsche considera importante analisar a química dos sentimentos morais, religiosos e estéticos a partir de mecanismos fisiológicos, “o pensamento tradicional vê processos espirituais ou transcendentais, ou ainda suprassensíveis (gasosos), onde há somente processos corporais ou fisiológicos, ou ainda humanos, demasiado humanos (sólidos). Esses processos só se revelariam sob uma observação mais aguçada. O filósofo alemão clama por uma « química das representações e dos sentimentos morais, religiosos e estéticos [*eine Chemie der moralischen, religiösen, ästhetischen Vorstellungen und Empfindungen*], a qual se antagoniza com a filosofia metafísica. Esta nega a origem humana da moral e propõe uma « origem miraculosa das coisas de alto valor »5. Em termos menos metafóricos, Nietzsche requer uma filosofia histórica, atenta aos movimentos das ciências naturais do século XIX” (FREZZATTI, 2017, p. 1).

‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação” (MAI/HHI §10). Ao observar os fenômenos morais como representações e sentimentos, o que se manifesta são as superfícies das coisas que nos aparecem em detrimento da crença de que pudéssemos tocar a essência das coisas. A desmistificação de sentimentos considerados socialmente como virtudes demanda a percepção de que tais ações não passam de manifestações humanas, demasiado humanas. Certo de que a dinâmica efetiva da história permite uma nova disposição de vida, o filósofo recorre à investigação sobre a proveniência dos sentimentos morais para demonstrar que as nossas convicções são frutos do costume, do hábito de admitir como boas as ações já reconhecidas tradicionalmente como virtudes. Ocorre que justamente esse hábito carece de questionamentos para que, assim, possamos pintar a nossa história com novas cores, “os estudos históricos cultivam a qualificação para essa pintura” (MAI/HHI §274). Uma característica importante da filosofia histórica é a perspectiva de reformulação dos costumes.

Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche indica que a vida de um povo pode ser vista a partir de ciclos, de fases da cultura que se manifestam numa dinâmica entre religião, arte e ciência⁶. O filósofo observa que essas fases são habituais na cultura de um povo e estão num processo contínuo de transformação. Neste sentido, a moralidade pode ser vista como uma fase da cultura do homem que poderá ser transformada diante do surgimento de novos hábitos, “compreendemos nossos semelhantes como tais sistemas e representantes bem definidos de culturas diversas, isto é, como necessários, mas alteráveis” (MAI/HHI §274). Desse modo, o homem moral pode ser transformado, poderá recriar seus costumes e, assim, ver surgir uma nova cultura, “por algum tempo a metafísica só persiste e sobrevive em arte, ou como disposição artisticamente transfiguradora. Mas o sentido científico torna-se cada vez mais imperioso e leva o homem adulto à ciência natural e à história” (MAI/HHI § 272). Esse ciclo dinâmico da cultura aponta para uma perspectiva de desenvolvimento em que, uma fase abre caminho para a sua superação e para o surgimento de uma nova fase da cultura. O olhar voltado para a história dos sentimentos morais tem um papel, portanto, que vai além da crítica às

⁶ Na observação de Frezzatti, um dos papéis da filosofia histórica em *Humano, demasiado humano I* é indicar que a vida deve ser observada a partir desse processo histórico dinâmico que nos permite visualizar uma nova fase de cultura humana. “Em *Humano, demasiado humano I*, esboça-se o que temos chamado de “ciclo vital da cultura”. Ao considerar as fases culturais, o fisiopsicólogo nietzschiano pode recorrer a uma tipologia das culturas, pois o movimento cíclico, embora apresente expressões diferentes em cada cultura, tem como possibilidade a mesma sequência de fases. [...] Nietzsche entende, portanto, o processo histórico em *Humano, demasiado humano I* como um movimento cíclico e repartido em fases. Seu sentido histórico permite que possamos conhecer, experimentando-as, fases anteriores do desenvolvimento” (FREZZATTI, 2018, p. 27). O sentido histórico como um movimento cíclico e repartido em fases nos indica que o conhecimento detalhado das manifestações morais, religiosas, artísticas possibilitará o surgimento de uma nova fase histórica da humanidade.

convicções metafísicas. Aponta também para a possibilidade de elevação da cultura do homem.

Mas o caminho para essa transformação passa pela história do sentimento de obediência à tradição moral. O filósofo pondera que o bem estar sentido ao realizar ações habituais e super valorizadas pela comunidade dificulta a busca pela superação do dever moral. Avalia que o sentimento de responsabilidade produzido pela crença moral e religiosa na liberdade individual tolhe as ações. Para evitar o desprazer do sentimento de culpa por qualquer infração às regras morais, o homem comunitário simplesmente obedece. Nesse sentido, considera necessária a superação da crença na responsabilidade individual. Avalia que as explicações históricas podem produzir o sentimento de irresponsabilidade do homem sobre as suas ações, “as explicações físicas e históricas produzem ao menos no mesmo grau aquele sentimento de irresponsabilidade” (MAI/HHI §17). À medida que o homem se despertar para as evidências efetivas acerca do mecanismo moral de responsabilização poderá refutá-lo e deixar surgir novos sentimentos, “o mesmo grau de bem-estar pode existir com outros costumes” (MAI/HHI §97). Buscando a superação do sentimento de culpa individual, Nietzsche pontua que o homem não pode ser considerado moral ou imoral por sua obediência ou negligência ao costume moral. Isso porque, na visão do filósofo, não somos responsáveis por nossas ações. Afirmando a inocência das ações humanas considera que “a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (MAI/HHI §39). No pensamento do filósofo, a história dos sentimentos morais é a história pela qual tornamos o homem responsável por todas as suas ações. Analisando a história desses, constata que a tradição moral e religiosa obteve êxito em tornar o homem culpado. A partir da crença moral e religiosa de que o homem possui liberdade ao agir surge a sensação nos espectadores e no próprio agente, de que a ação considerada imoral poderia ter sido evitada.

O sentimento de culpa por desobedecer ao costume moral é um forte instrumento repressor. Na concepção de Nietzsche, esse sentimento é fruto do erro em acreditar na liberdade da vontade, “porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso” (MAI/HHI §39). Esse sentimento poderá ser superado, segundo o filósofo, à medida que o homem reconhecer a sua inocência, “ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo” (MAI/HHI §39). O filósofo propõe um novo modo de olhar para as ações humanas. Em sua análise, o homem não pode ser responsabilizado por suas ações porque age por necessidade.

A total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se

estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade (MAI/HHI §107).

Se considerarmos, como propõe o filósofo, as ações como totalmente necessárias, o homem não poderá ser responsabilizado por elas. Assim, como ao homem considerado bom não caberá honras e méritos, àquele que parecer mau à comunidade não poderá ser penalizado. A concepção nietzschiana sobre a irresponsabilidade das ações se choca com um importante aparato de repressão moral. Um dos pilares da tradição moral e religiosa é a noção de recompensa e castigo vinculada às ações, “se desaparecessem o castigo e o prêmio, acabariam os motivos mais fortes que nos afastam de certas ações e nos impelem a outras” (MAI/HHI §105,). Segundo o filósofo, mérito ou castigo não cabem ao homem porque as nossas ações são tão necessárias quanto às ações da natureza, “é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade” (MAI/HHI §107). Desse modo, somos tão responsáveis pelos impulsos que movem nosso corpo, quanto à natureza é responsável pelos seus movimentos.

Não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade. Mas tal diferenciação é um erro. (MAI/HHI §102).

110

Segundo o filósofo, homem e natureza agem por necessidade. Se as ações humanas são totalmente necessárias, a responsabilidade individual pelas ações não passa de um erro da tradição moral. Diante disso, Nietzsche propõe um novo sentimento, a adoção do sentimento de inocência em detrimento do sentimento de culpa “se, por fim, a pessoa conquistar e incorporar totalmente a convicção filosófica da necessidade incondicional de todas as ações e de sua completa irresponsabilidade desaparecerá também esse resíduo de remorso” (MAI/HHI §133). Se o homem incorporar a inocência de suas ações, não aceitará mais ser premiado ou castigado, tampouco punirá ou aplaudirá ações alheias, afinal, nenhuma ação poderia ter ocorrido de outra maneira. Essa concepção sobre o homem abala toda a estrutura da moralidade. Todo louvor diante das ações vistas como virtuosas se tornaria dispensável. Toda nossa reprovação diante de supostas infrações morais se tornaria ridícula. Afinal, como reprovar ou aplaudir ações que não poderiam ocorrer de outro modo.

Nietzsche vislumbra a possibilidade da superação do sentimento de culpa e o surgimento do sentimento de inocência. Trata-se de um novo conhecimento, “tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade. Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (MAI/HHI §107). O filósofo pontua que, assim como a moralidade gerou sentimentos e

mecanismos coercitivos através da transmissão dos costumes, esse novo conhecimento poderá criar um novo homem.

Tudo no âmbito da moral veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: - mas tudo se acha também numa corrente: em direção a uma meta [...] daqui a milhares de anos talvez seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele. (MAI/HHI §107).

Conclusão

Para concluir, o filósofo considera o resgate da história dos sentimentos morais como importante mecanismo para que o homem compreenda que o sentimento de culpa é um erro moral histórico que o torna fraco. Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche ainda não indica, objetivamente, de que modo considera as ações humanas como totalmente necessárias. Essa noção ficará mais clara, a partir da análise da concepção do filósofo sobre a vida, ou seja, da vida enquanto vontade de potência. Tal definição permite compreender que os impulsos responsáveis pelas ações seguem sua constituição natural de luta por expansão. Nessa dinâmica, portanto, não há escolha moral. De qualquer forma, o apontamento acerca da irresponsabilidade sobre as ações em *Humano, demasiado humano I* nos indica que, assim como a moralidade fez surgir o homem culpado, o conhecimento acerca da irresponsabilidade do homem sobre as suas ações permitirá o surgimento de um novo homem, um homem sábio e inocente. O surgimento desse novo homem desponta, na perspectiva analisada em *Humano, demasiado humano I*, como uma meta.

111

Referências

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*: um livro para espíritos livres. Volume 1. 12ª ed. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso, 2017.

FREZZATTI, W. A. JR. “As noções de história na *II Consideração Extemporânea* e em *Humano, demasiado humano*”. In: Cadernos Nietzsche. vol. 39. n. 1. São Paulo, jan/abr 2018.

_____. “Le développement de la culture dans *Humain, trop humain*”, in DENAT, Céline; WOTLING, Patrick. *Humain, trop humain et les débuts de la réforme de la philosophie*. Reims: Épure, 2017.

ITAPARICA, A. L. M. *Nietzsche: estilo e moral*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2002.

WOTLING, P. “Sentimentos”, in: *Dicionário de ética e filosofia moral*. Tradução de Maria Vitoria Kessler. São Leopoldo, RS: Editora UNISINOS, 2013.

Submissão: 01.10.2018 / Aceite: 01.12.2018.

Influências do *Capital* no agir político

Influences of Capital on Political Action

RAFAEL LEITE FERREIRA CABRAL¹

Resumo: O *Capital* de Karl Marx tem como principais legados a desmistificação da legitimidade pressuposta do sistema capitalista e a explicitação de sua lógica exploratória. Como a lógica do império capitalista impregnou quase todas as potencialidades humanas, dificultando a dissociação do “homem” forjado pelo sistema capitalista do ser humano, busca-se verificar quais influências e condicionamentos do modo de produção e da ideologia capitalista podem ser identificadas no agir político e nas tomadas de decisões coletivas. Com efeito, neste ensaio é explorada a analogia entre a alienação do trabalhador de si mesmo e dos demais humanos no processo de trabalho e a alienação do cidadão no processo político forjado apenas na eleição e representação. Ela tem como efeitos afastar o cidadão dos demais, das questões políticas e comunitárias, bem como impedir que se discuta essa estrutura pressuposta de legitimação simbólica corporificada no voto.

Palavras-chave: Capitalismo. Política. Alienação. Trabalhador. Cidadão.

Abstract: Karl Marx's *Capital* has as its main legacies the demystification of the presupposed legitimacy of the capitalist system and the explication of its exploratory logic. As the logic of the capitalist empire impregnated almost all human potentialities, making it difficult to dissociate the "man" forged by the capitalist system of the human being, it seeks to verify which influences and conditionings of the mode of production and capitalist ideology can be identified in political action and in collective decision-making. Indeed, in this essay the analogy between the alienation of the worker from himself and other humans in the labor process and the alienation of the citizen in the political process forged only in election and representation. It has the effect of alienating the citizen from others, from political and community issues, and from preventing the discussion of this presupposed structure of symbolic legitimation embodied in the vote.

Keywords: Capitalism. Politics. Alienation. Worker. Citizen.

1. Introdução

Karl Marx em sua obra *O Capital*, a partir de sua análise materialista-histórica, faz exposição desmistificadora da origem violenta do capital demonstrando a “*acumulação primitiva*”, consistente no “*processo histórico de separação entre produtor e meio de produção*” perpetrada em quase todos os países, com suas peculiaridades inerentes, mediante o deslocamento súbito e violento de grandes massas de humanos “[...] *de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres. A expropriação da terra que antes*

¹ Possui graduação em Direito pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná-PUCPR (2004). Pós-graduado em Direito aplicado pela Escola do Ministério Público do Estado do Paraná (2005) e pela Escola da Magistratura do Estado do Paraná (2006). Atualmente é advogado sócio do escritório Wypych, Broetto & Advogados Associados e está cursando (2015) pós-graduação em Direito Processual Civil. Mestre em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: rafaellfcabral@hotmail.com.

pertencia ao produtor rural, ao camponês, constitui a base de todo o processo” (MARX, 2011, p. 631/632).

Marx expõe, pormenorizadamente, a lógica de cada um dos pilares do capital, como a mercadoria, a propriedade privada, o trabalhador, o dinheiro, o mercado, a mais-valia, a produção, a exploração da força de trabalho, etc., cuja atuação orquestrada tem como consequência a exploração e alienação do trabalhador, bem como a concentração de riquezas.

A desmistificação da origem do capital e a descrição pormenorizada da sua lógica consubstancia o grande legado deixado por Marx nessa obra, pois permite, de um lado, inquirir a legitimidade pressuposta do sistema capitalista como desdobramento natural e irreversível da evolução social². Por outro lado, ao escancarar como atuam cada uma das premissas do processo capitalista e suas consequências deletérias, Marx fornece instrumentos fundamentais para o desenvolvimento de novas críticas, de soluções ou até mesmo de superação do sistema capitalista.

Apesar da grande influência marxista que sustentou teórica e ideologicamente o advento de Estados Nacionais que se proclamavam socialistas, mas implementavam o totalitarismo; é inegável que hoje a expansão mundial da ideologia e do modo de produção capitalista, cujo domínio, em quase todas as facetas e potencialidades do homem, dificulta/impossibilita a distinção do ‘homem’ do ‘homem capitalista’ (condicionado e forjado pelo sistema capitalista).

Diante do império do sistema capitalista qualquer análise de questões políticas, sociais, comportamentais e etc. tem como premissa conhecer a essência do sistema, sua lógica imanente, sua estrutura ideológica e legitimadora, bem como considerar suas inexoráveis influências e condicionamentos.

O agir político do homem, desde a atuação nas *polis* gregas até o advento das sociedades capitalistas modernas, se transformou radicalmente, especialmente sua cooptação/instrumentalização pela ideologia capitalista, de modo que cada vez mais a tomada de decisões políticas é monopólio de poucos.

Nesse passo, a partir do recorte teórico que se propõe e observando os limites do presente trabalho, serão apontados, sumariamente, quais características do modo de produção e da ideologia capitalista é possível identificar no agir e nas tomadas de decisões políticas.

² É oportuno lembrar a perspicaz observação do Professor Rosalvo Schütz “... poder questionar algo a partir de sua gênese constituidora, é preciso entender suas condições de possibilidade, ou, em outras palavras, a processualidade social e humana pressuposta. O mérito da reflexão de Marx em relação ao tema, no escrito em questão, é que, em vez de afirmar que a propriedade privada é a causa da alienação, como faziam os socialistas utópicos, afirma o contrário: que o trabalho alienado é a causa (condição de possibilidade) da propriedade privada” (SCHÜTZ, 2008).

2. O animal social, o ser genérico e o trabalhador alienado

Os animais agem precipuamente por instinto e experiências individualizadas, e o homem se deles se diferencia principalmente pela linguagem, pela transmissão de conhecimento e experiências, produzindo, assim, o conhecimento humano intersubjetivo, histórico, relacional e cultural.

Essa característica relacional, de convívio, entre homens amparou a expressão de Aristóteles segundo a qual o homem é um animal político, que Marx transmuda para ser social³. Desde Aristóteles, portanto, é inegável que a intersubjetividade, o convívio entre diferentes, consubstancia a principal característica do agir político.

Marx desenvolve seu conceito de ser genérico como ‘essencialmente social e autoconsciente em sua atividade produtiva (objetivadora, intersubjetiva e carecedora de um meio externo-objetivo para se realizar), (WARTENBERG, 1982). De modo que ‘a universalidade definidora da espécie (Gattung) humana é uma universalidade concreta, vivida efetivamente nas relações sociais estabelecidas entre os indivíduos e entre estes e o meio natural.’ (TAVARES, 2014, p. 5).

Como ainda demonstra Tavares (2014, p. 6):

O problema maior da sociedade dos produtores de mercadorias é, precisamente, a degeneração do humano em mercadoria [...]. A crítica desta degeneração não está suspensa no ar, mas atada aos conceitos de estranhamento e de alienação. Estes, tampouco, flutuam no éter conceitual, mas remetem precisamente ao ser genérico.

A perspectiva intersubjetiva, de convivência própria do agir político, contudo, é sufocada no processo de produção capitalista, pois como bem demonstra Marx a alienação do trabalhador ocorre, precipuamente, sob ao menos dois aspectos inter-relacionados:

1) a relação do trabalhador com o *produto do trabalho* como um objeto estranho e poderoso sobre ele. Esta relação é, ao mesmo tempo, a relação com o mundo exterior sensível, com os objetos da natureza, como um mundo alheio que se lhe defronta e hostilmente; 2) a relação do trabalho com *ato de produção* no interior do trabalho. Essa relação é a relação do trabalhador com sua própria atividade [atividade] estranha não pertencente a ele, atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. A energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal - pois o que é a vida senão atividade - como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. O *estranhamento-de-si* [auto-alienação], tal qual acima o estranhamento da *coisa*. (MARX, 2008, p. 83).

³ Marx faz expressa citação de Aristóteles, vide, MARX, 1996, p. 443.

A consequência direta da alienação do homem

[...] de o homem estar estranhado do produto do seu trabalho, de sua atividade vital e de seu ser genérico, é o *estranhamento do homem* pelo [próprio] homem. Quando o homem está frente a si mesmo, defronta-se com ele o *outro* homem. consigo [...]. Em geral, a questão de que o homem está estanhado [alienado] do seu ser genérico quer dizer que um homem está estranhado [alienado] do outro, assim como cada um deles [está estranhado] da essência humana (MARX, 2008, p. 85-86).

Como bem pontua o Professor Rosalvo Schütz “O estranhamento e a indiferença dos homens na relação uns com os outros se mostra, portanto, como sendo o fundamento social mais profundo da alienação” (SCHÜTZ, 2008).

Desse modo, no sistema capitalista ‘*A relação entre as pessoas se esconde atrás da relação entre as coisas*’, como bem sintetizou Marx (1996, p. 31). Em razão de o homem alienar a si mesmo e, por conseguinte, dos outros, no sistema de produção capitalista fica obstada a troca de ideias, a convivência fértil, o reconhecimento do outro, o que constitui premissas do agir político.

O trabalho, no modelo de produção capitalista, é externo ao trabalhador, não integra sua natureza, de modo que dificulta o desenvolvimento das potencialidades humanas⁴ (questão da precarização dos empregos e o desenvolvimento das ideias). O processo de trabalho exaure o trabalhador, o afasta da reflexão sobre as questões da comunidade.

O liberalismo individualista e, por conseguinte, as democracias liberais próprio do sistema capitalista se vincula à fins exclusivamente individualistas e privados, contrastando com o agir político essencialmente coletivo e intersubjetivo, com o bem comum e virtudes cívicas que são pressupostos para uma democracia sólida e substancial.

Tal questão é ainda mais sensível quando se analisa os efeitos do capital sobre os procedimentos Estatais de tomada de decisões coletivas.

O procedimento democrático forjado pelos Estados a partir da eleição e representação consubstancia franco processo de alienação do cidadão das questões políticas e de si mesmo. Isso porque política é contato, a persuasão, o convívio entre diferentes, e o homem quando simplesmente deposita o seu voto na urna se aliena dos demais e de suas concepções políticas.

⁴ Karl Marx bem demonstra o círculo vicioso decorrente da alienação do trabalhador em seu objeto que “*se expressa pelas nacional-econômicas, em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; quanto mais valores cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quanto mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente o trabalhador se torna; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador*” (MARX, 2008, p. 82).

A alienação do cidadão, eleitor alienado de si mesmo e das relações humanas faz com que ele não mais discuta a legitimidade dessa forma de construção das decisões políticas, em face dessa estrutura pressuposta de legitimação decorrente da sua suposta participação na tomada de decisões coletivas.

Com efeito, é possível fazer uma analogia entre a alienação do trabalhador de si mesmo e dos demais humanos no processo de trabalho e a alienação do cidadão no processo político circunscrito à eleição e à representação, pois o processo político inteiro passa a ser visto apenas com uma parte (o voto) distanciando, assim, o cidadão da política.

3. A formação do capital e do político. Trabalhador e eleitor livre.

Marx afirma que o capitalista só passa a existir quando “o possuidor de meios de produção e de subsistência encontra o trabalhador livre como vendedor de sua força de trabalho no mercado”, transformando a força de trabalho em uma mercadoria que o trabalhador, por ser livre, pode dispor (MARX, 1996, p. 288).

A origem do capital, portanto, exigiu uma massa de trabalhadores ‘livres’ desvinculados dos meios de produção (terra), dispostos a alienarem suas forças de trabalho como mercadoria (MARX, 2011, p. 631-632). Do mesmo modo, a ascensão da burguesia ao poder político, em especial pós Revolução Francesa, precisava de uma massa de cidadãos livres do jugo do déspota, livres para votar em seu representante a fim de assim legitimar a tomada e assegurar a perpetuação do poder da classe revolucionária.

A legitimidade do poder político forjado pelos Estados Nacionais tem origem na outorga ao cidadão do direito de sufrágio, no direito de votar e ser votado. Contudo, ao mesmo tempo que foi concedido esse direito ao cidadão para garantir suposta legitimidade do processo político (todo poder emana do povo), tal processo amparado exclusivamente na eleição e na representação afastou o cidadão das questões políticas.

Isso porque, de um lado, ao reduzir o processo de decisões políticas à um único momento (eleição), afastou o cidadão do debate, da vivência política, cotidiana. Por outro lado, para que o cidadão se insira na política ele tem que superar uma série de obstáculos impostos pela lógica previamente estabelecida.

Com efeito, podemos apresentar a seguinte analogia: o cidadão de agente político direto (como produtor direto de mercadoria) foi transformado em um mero repassador de força/legitimidade política (é a força de trabalho do que cria valor), por meio do voto (mercadoria), ao governante (capitalista), que passa a decidir as questões políticas de modo a perpetuar a classe dominante a que pertence (fluxo ininterrupto) no poder.

Assim, como faz o capitalista, quem detêm a mais-valia política, produzida pelo povo, nas suas mãos instrumentalizando-a para seus fins específicos.

4. Político como mercadoria

Outra questão com forte inspiração na ideológica capitalista que podemos analisar nas democracias contemporâneas é a forma como são selecionados os políticos.

O crescimento político, desde sua raiz político-partidária, de quem pretenda participar do sistema exige uma boa dose de dinheiro, de aceitação dos “caciques” políticos e alcance nos meios de comunicação. Esses obstáculos criados para ascensão ao mundo político estatal são, a rigor, filtros de corrupção do sistema político que só admite a projeção política dos seus. Com efeito, a disputa eleitoral exige a submissão, o comprometimento, ao capital, ao apadrinhamento, e/ou à mídia.

Nesse sentido, fica evidente, que a eleição e, por conseguinte, a representação, a despeito de constituírem pressupostos fundamentais para a democracia, afastam o cidadão do exercício do seu poder, tendo em vista o custo de o cidadão membro de uma sociedade capitalista e individualista participar do sistema político.

Com efeito, os candidatos se transformaram em mercadorias, produtos talhados a partir de muito dinheiro e propaganda. Ganha a eleição, em regra, quem mais investiu e se comprometeu com os agentes corruptores, de modo a perpetuar o monopólio das decisões políticas.

A eleição não tem qualquer vínculo com a tomada de decisão política, significa apenas quem vai tomar a decisão, por outro lado possui pouco vínculo com qual decisão este alguém vai tomar. No único momento que é dado ao cidadão se manifestar politicamente pelo voto ele não encontra qualquer vínculo entre o que fez apoiar seu candidato e as decisões políticas realizadas por seus representantes.

Assim como o trabalhador, não se reconhece na mercadoria que criou (exterioridade), o cidadão eleitor não se reconhece nas decisões tomadas pelo governante em que votou (alienação política).

Esse descompasso entre o motivo que fez o eleitor votar no seu candidato e as tomadas de decisão do candidato eleito, tem como efeito pernicioso o preconceito para com a política que passa a ser, com muita razão, desacreditada pelo cidadão.

O descrédito do cidadão com a política facilita a cooptação do voto (mercadoria) mediante o engodo das propagandas e promessas, pela compra direta do voto⁵ ou pela em razão de vínculos servis e religiosas.

⁵ No Brasil, tal problemática se evidencia de forma contundente ao se observar que pesquisa estatística informa que 13% da população nacional admite já ter trocado o voto por emprego,

5. A mais-valia política

A mais valia, segundo Marx, é igual à soma de dinheiro originalmente adiantado mais um incremento, consiste em um valor novo (mais valor), que só surge no trabalho humano orgânico, as horas trabalhadas (compra de trabalho).

O dinheiro adiantado ao candidato, nas custosas campanhas eleitorais retorna ao Capitalista que investiu, dinheiro, apoio político ou financiou a campanha política.

Isso porque quando o candidato criado for eleito, o capitalista vai obter a mais valia por meio de contratos com o poder público, cargos e principalmente mediante tomada de decisões e promulgação de leis destinadas a satisfazer interesses individuais em detrimento da coletividade que o efetivamente elegeu. Ou seja, é um investimento que precisa “dar retorno” (D.M.D’).

É um sistema perverso que sufoca qualquer tentativa de uma vertente política diferenciada expor suas ideias, atingir o público em geral e, por conseguinte, ascender ao poder político.

5. Conclusão

Tais breves analogias entre a ideologia e o processo de produção capitalista, esmiuçada por Marx, e o ambiente político, em especial, o processo político estatal bem demonstra, a relevância da obra de Marx para estudo da política.

A obra de Marx exige acurada reflexão principalmente a respeito de como resgatar as potencialidades do homem alienado de si mesmo e dos demais seres humanos e, por conseguinte, fomentar a relação humana, a troca de experiências, pontos de vista, discursos, imprescindíveis para o agir político, de modo que, como bem conclui Schütz (2008, p. 87) “se o processo de alienação é, ao mesmo tempo, um processo de perda do ser humano de si, dos outros e da natureza, o processo inverso só pode ser um processo de re-apropriação e de potencialização destas propriedades perdidas”.

Do mesmo modo, fica claro a necessidade de superar a eleição e a representação como exclusivos meios de manifestação política no âmbito estatal, pois, a par de tais instrumentos serem instrumentos políticos legitimadores inerentes à democracia, a redução do processo político a tais momentos tem os efeitos nefastos de afastar o cidadão das questões políticas e ao mesmo tempo

dinheiro ou presente. Esta informação vinculada pelo instituto de pesquisa Datafolha mostra que 13% dos ouvidos admitem já ter trocado voto por emprego, dinheiro ou presente - cerca de 17 milhões de pessoas maiores de 16 anos no universo de 132 milhões de eleitores. Alguns declararam ter cometido essas práticas de forma concomitante. Separados por benefício, 10% mudaram o voto em troca de emprego ou favor; 6% em troca de dinheiro; 5% em troca de presente. Notícia veiculada no site Folha Online 04/10/2009: <http://www1.folha.uol.com.br/poder/2009/10/633061-dezessete-milhoes-de-brasileiros-admitem-ter-vendido-voto.shtml>.

impedir a discussão de formas alternativas do exercício político, visando reacender o comportamento essencialmente político do homem.

Referências

DUSSEL, E. *Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. Mexico: Siglo XXI, 1988.

MARX, K. *Os economistas, O Capital Crítica da Economia Política*, Volume I, Livro Primeiro, O Processo de Produção do Capital”. Tradução Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2008.

_____. *O Capital. Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*”. Tradução: Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

SCHÜTZ, R. “Propriedade privada e trabalho alienado: desvendando imbricações ocultas”, in: *Revista Espaço Acadêmico*, n° 87, ano VIII; ago/2008, p. 82-87.

TAVARES, F. M. M. “A democracia Realizada do Materialismo Histórico: sobre a ditadura do proletariado e sua injustificada omissão nos estudos de teoria democrática contemporânea”, in *2º Simpósio Nacional sobre Democracia e Desigualdade*, Brasília 7 a 9 de maio de 2014.

O desenvolvimento e o fracasso do método sintático carnapiano

The development and failure of the syntactic carnapian method

PEDRO HENRIQUE NOGUEIRA PIZZUTTI¹

Resumo: Este trabalho tem por objetivo apresentar o método sintático de Carnap, para análise da linguagem científica, no *The logical syntax of language* e o seu possível fracasso. O método consiste na elaboração de uma teoria lógico-linguística, a sintaxe lógica, para lidar com estruturas linguísticas no nível sintático. A sintaxe lógica é a proposta de Carnap e a formulação desta é feita por meio da sintaxe de duas linguagens artificialmente construídas, as Linguagens I e II, e a tentativa de uma Sintaxe Geral aplicável a qualquer linguagem. Com a construção de L.I, Carnap mostrou ser possível formular a sintaxe lógica de uma linguagem valendo-se da própria linguagem objeto. Em L.II, introduziu regras indefinidas de transformação para elaboração de um critério completo de validade para as sentenças da Matemática. Na discussão da Sintaxe Geral, considerou regras físicas de transformação para uma linguagem sintática. Contudo, ao tentar formular a definição de analiticidade na Linguagem II, Carnap teve que admitir a impossibilidade de construir a definição de “analítico” com base nos recursos de L.II. Contrariando os resultados obtidos com L.I, não é possível formular completamente a sintaxe de uma linguagem mais rica com base apenas nos recursos linguísticos de si mesma. Além deste problema, a construção de “analítico em II”, em uma metalinguagem mais rica, utilizou um método semântico. Tanto o apelo a uma metalinguagem mais rica, quanto o recurso a um método semântico, minam o projeto puramente sintático de Carnap.

Palavras-chave: Método sintático. Analítico. Logical syntax. Rudolf Carnap. Fracasso.

Abstract: This paper aims to present the syntactic method of Carnap, for analysis of scientific language, in *The logical syntax of language* and its possible failure. The method consists in the elaboration of a logic-linguistic theory, the logical syntax, to deal with linguistic structures at the syntactic level. The logical syntax is the proposal of Carnap and the formulation of this is made through the syntax of two languages artificially constructed, Languages I and II, and the attempt of a General Syntax applicable to any language. With the construction of L.I Carnap showed that it is possible to formulate the logical syntax of a language using the object language itself. In L.II, he introduced indefinite rules of transformation to elaborate a complete criterion of validity for the sentences of Mathematics. In the discussion of General Syntax, he considered physical rules of transformation for a syntactic language. However, in attempting to formulate the definition of analyticity in Language II, Carnap had to admit the impossibility of constructing the definition of "analytic" on the basis of L.II's resources. Contrary to the results obtained with LI, it is not possible to formulate the syntax of a richer language based only on the linguistic resources of itself. In addition to this problem, the construction of "analytic in II", in a richer metalanguage, used a semantic method. Both the appeal to richer metalanguage and the use of a semantic method undermine the purely syntactic design of Carnap.

Keywords: Syntactic method. Analytical. Logical syntax. Rudolf Carnap. Failure.

Introdução

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina, graduado em Licenciatura em Filosofia pela mesma universidade (2018). E-mail: pedropizzutti@gmail.com.

No presente trabalho apresentaremos o método sintático de análise lógica da linguagem científica, elaborado por Carnap, em *The logical syntax of language*² (2017), e seu possível fracasso. Para esta análise, reconstruiremos as linhas gerais do projeto, especialmente no que tange ao conceito de analiticidade, e mostraremos os problemas e os limites do método puramente sintático de Carnap em 1934.

O movimento do Empirismo Lógico defendeu a ideia de que a Filosofia não tem um ponto privilegiado que a permite se colocar acima, ou mesmo lado a lado, com as ciências. A Filosofia é concebida antes como aquela que deve se reorientar conforme os resultados e avanços estabelecidos pelas ciências especiais. Diante disto, a pergunta que fica é: Qual é a tarefa da Filosofia e qual relação ela mantém com o empreendimento científico?

Os empiristas lógicos, em sua maioria, rejeitaram uma concepção naturalista em que a Filosofia era vista simplesmente como uma ciência empírica entre as outras, tal como um ramo da Psicologia ou da Sociologia do Conhecimento, por exemplo. De modo geral, e pelo contrário, eles concebiam a Filosofia como um braço da Lógica e defendiam que a tarefa especificamente filosófica era a de análise lógica das ciências especiais (FRIEDMAN, 1991, p. 515).

Contudo, Michael Friedman, em *The re-evaluation of logical positivism* (1991), afirma que a perspectiva e o modo como tal análise deveria ocorrer se manteve nebulosa até a aparição do *Logical syntax* de Carnap, originalmente publicado em 1934. É justamente neste texto que Carnap desenvolve seu método sintático. Em sua *Intellectual autobiography* (1963, p. 55), o autor narra que as discussões no Círculo de Viena, conforme tentavam formular mais precisamente os problemas filosóficos que estavam interessados, acabavam sempre por discutir problemas de análise lógica da linguagem científica. Carnap nos conta que foi o desejo de construir um *framework* para executar e mostrar os resultados desta análise a grande motivação para o desenvolvimento do método sintático. Não obstante, tendo isto posto, nosso objetivo consiste em: considerar a elaboração do método sintático como uma ferramenta para análise metateórica da Ciência e o seu possível fracasso.

O método sintático e as dificuldades impostas pelo conceito de analiticidade

Em *Logical syntax*, Carnap defende que a única parte científica de qualquer trabalho filosófico é a de análise lógica. Buscando a expressão e formulação de forma rigorosa desta análise, Carnap propõe o método sintático. Seu método é o da sintaxe lógica que, por sua vez, tem por objetivo a constituição de uma linguagem, um *framework*, que permita justamente a expressão e formulação das análises da linguagem científica. Por conseguinte, o que cabe à Filosofia é a análise lógica das sentenças e conceitos das ciências, o que Carnap chamou de Lógica da Ciência.

² Doravante, *Logical syntax*.

Identificando Lógica da Ciência com sintaxe lógica, essa é quem substitui a Filosofia em seu sentido tradicional (CARNAP, 2017, p. xiii).

Carnap considera a sintaxe lógica como uma teoria formal acerca das formas linguísticas de uma linguagem. A teoria procura formular regras formais que regem uma linguagem e as consequências que derivam destas regras. A formalidade das regras, definições e da própria teoria, decorre delas não fazerem nenhuma referência ao significado dos símbolos, aos sentidos das expressões ou aos falantes. Portanto, a teoria é formal porque faz referência única e exclusivamente aos tipos, estrutura e ordenação dos símbolos (CARNAP, 2017, p.1). Em resumo, pode-se dizer que a função da sintaxe lógica é dar regras de construção e dedução de sentenças, tendo uma linguagem qualquer de referência, através de arranjos simbólicos sem nenhuma atribuição extralinguística (PEREIRA, 2013, p. 36).

Para a construção de uma sintaxe lógica, são necessárias, ao menos em princípio, duas linguagens, a saber, a linguagem objeto e a metalinguagem³. A primeira é a linguagem que é o objeto de investigação, é para ela que se propõe a formulação de sua sintaxe; a segunda é a linguagem que utilizamos para falar das formas sintáticas da linguagem objeto escolhida (CARNAP, 2017, p. 4). Na construção feita por Carnap, há a utilização de duas linguagens simbólicas, as chamadas Linguagem I e II [L.I e L.II], como linguagens objeto e, como metalinguagem, em um primeiro momento, a língua inglesa com a adição de símbolos góticos.

De modo geral, considerado do ponto de vista sintático, isto é, quando o interesse é apenas a estrutura formal da linguagem, toda linguagem é interpretada como um cálculo. As regras de um cálculo determinam apenas em que circunstâncias uma sequência de símbolos forma uma expressão e sob quais condições é possível transformar uma expressão em outra. Deste modo, um cálculo contém apenas um vocabulário (os símbolos) e uma sintaxe (as regras de formação e transformação)⁴ (PEREIRA, 2013, p. 37-38).

De modo específico, há uma distinção entre sintaxe pura e descritiva. A pura tem por referência padrões simbólicos de uma linguagem, sem levar em conta se de fato existe uma linguagem para qual aquela seria sua sintaxe. Por sua vez, a descritiva diz respeito às estruturas, propriedades e relações de expressões, sentenças e linguagens, que são empiricamente dadas, isto é, com as expressões de um livro de literatura em língua portuguesa ou as de uma teoria científica como a da Relatividade Geral de Einstein, por exemplo (CARNAP, 2017, p. 6-7).

³ Embora Carnap tenha se referido a esta como linguagem sintática, seu termo não ficou consagrado para a literatura. Por conta disso, adotamos o termo metalinguagem, que não só é o correspondente para a ideia carnapiana, mas é amplamente reconhecido.

⁴ É importante ressaltar que Carnap atribui o *status* de cálculo apenas à parte sintática de uma linguagem, ou seja, não há a defesa da ideia de que linguagens são meramente cálculos. Cf. Carnap, 2017, p. 5.

Assim, a construção da sintaxe lógica é a formulação de um *framework* lógico que permite uma correlação com a linguagem científica; onde a análise lógica se torna, além de possível, formalmente rigorosa. Não obstante, esta construção é livre e nunca absoluta, sendo sempre relativa a uma linguagem. A posição de Carnap quanto a isso é bem clara no princípio de tolerância linguístico:

Não é nosso trabalho estabelecer proibições, mas chegar a convenções [...]. Em lógica, não há moral. Cada um é livre para construir sua própria lógica, isto é, sua própria forma de linguagem, como quiser. Tudo que é requerido deste é que, se desejar discutir esta, deve expor seus métodos claramente e dar regras sintáticas ao invés de argumentos filosóficos. (CARNAP, 1937, p. 51-52, itálico do autor).

No texto do *Logical syntax*, o método sintático é elaborado junto a construção de duas linguagens artificiais, as já referidas L.I e L.II, e, por fim, há um esboço de uma Sintaxe Geral. A construção de L.I não é muito diferente do que um estudante vê em um curso de Lógica Simbólica. Primeiro se fixam os símbolos, depois regras de formação para constituição de fórmulas e, por último, a parte dedutiva do cálculo, isto é, as regras de transformação. Construída por meio de regras definidas de transformação, L.I contém uma linguagem formal básica, capaz de elaborar apenas uma aritmética elementar dos números naturais até o limite das suas regras definidas de transformação (CARNAP, 2017, p. 11; PEREIRA, 2013, p. 40). Se considerar o objetivo de análise lógica da linguagem científica, L.I tem a seu favor o fato de ser definida, mas pesa contra si o fato de ser muito simples e fraca.

Já L.II é muito mais rica linguisticamente, possui a própria L.I como uma sublinguagem, contém conceitos indefinidos, a aritmética dos números reais e a análise matemática construída com base na Aritmética Clássica. Não obstante, L.II compreende toda a Matemática Clássica, desde funções com argumentos reais até o cálculo infinitesimal, além da teoria dos conjuntos (CARNAP, 2017, p. 83; PEREIRA, 2013, p. 40). A grande vantagem de L.II, é que nela é possível uma sintaxe descritiva, assim, para além das expressões da Lógica e da Matemática, ela permite a construção de sentenças empíricas de qualquer domínio de objetos, sejam sentenças da Física Clássica, sejam da Relatividade Geral (CARNAP, 2017, p. 11).

Posterior às discussões envoltas nas Linguagens I e II, Carnap direcionou a pesquisa para a construção de uma Sintaxe Geral. A ideia era elaborar um sistema de definições de termos e conceitos sintáticos tão amplos e compreensíveis que estes seriam aplicáveis a toda e qualquer linguagem (CARNAP, 2007, p. 167). Com esta sintaxe, haveria uma teoria geral acerca da manipulação simbólica. Por meio desta teoria, seria possível estabelecer as regras de articulação simbólica quanto à construção de sentenças e, conseqüentemente, o *framework* necessário para análise

das relações lógico-linguísticas entre estas sentenças estaria construído (PEREIRA, 2013, p. 40-41).

A principal preocupação de Carnap, ao discutir a sintaxe lógica com a elaboração da Linguagem I, foi mostrar como seria possível estabelecer a metalinguagem, de uma linguagem objeto, se valendo apenas do recurso expressivo da própria linguagem objeto. O problema que Carnap tinha em vistas era a suspeita de que, com a necessidade de sempre se recorrer a uma metalinguagem outra, haveria um recorrer *ad infinitum* a metalinguagens. O recurso que Carnap utiliza para a construção da metalinguagem de L.I, com os recursos da própria L.I, é o método de aritmetização de sintaxes desenvolvido por Gödel. Sem entrar em detalhes, Gödel demonstrou que qualquer sistema linguístico que consiga elaborar a aritmética dos números naturais possui também os recursos para expressar, ao menos em partes, sua própria sintaxe (TRANJAN, 2010, p. 196).

Já com a construção de L.II, Carnap introduziu a possibilidade de regras indefinidas de transformação, o intento dessa mudança era dar ao método sintático a possibilidade de formulação de um critério completo de validade para as sentenças da Matemática. Para Tranjan, Carnap tinha, como pano de fundo, a tentativa de dar uma possível resposta ao problema posto pelo teorema de incompletude de Gödel. Este, de modo geral, havia provado que qualquer sistema formal baseado em regras definidas de transformação era incapaz de demonstrar a verdade do conjunto das sentenças da Aritmética (TRANJAN, 2010, p. 204). Com o *método-c*, ou método baseado no conceito de consequência lógica, Carnap introduziu regras indefinidas para sistemas formais e, com isso, elaborou uma forma de estabelecer com completude quais sentenças são logicamente determinadas e quais são sintéticas (CARNAP, 2017, p. 100-101).

Por fim, com a discussão da Sintaxe Geral, Carnap propôs, para além das regras lógicas indefinidas de transformação, regras físicas. Estas regras permitiriam adicionar aos axiomas da sintaxe lógica da linguagem objeto leis da natureza, por exemplo. A admissão deste tipo de regra possibilita a construção e análise de teoria científicas de acordo com a *received view*. A progressividade que há na construção do método sintático no texto do *Logical syntax*, torna este amplo e robusto o suficiente para lidar com uma análise lógica da linguagem científica das ciências empíricas. Contudo, apesar das inovações e do aparente sucesso, há alguns problemas graves no método. Uma inspeção acerca do conceito de analiticidade mostra os candidatos a Calcanhar de Aquiles da teoria sintática carnapiana.

Diante da tese ousada, defendida por Carnap, de que as únicas sentenças significativas são analíticas ou sintéticas, Cirera (1994, p. 246) sustenta que um dos pontos altos do *Logical syntax* é a caracterização exata da noção de “analítico”. Porém, apesar do fato das definições carnapianas serem, de fato, bastante precisas, existem algumas possíveis dificuldades que as circundam: a primeira é que não há

uma definição absoluta do termo analítico; a segunda é a necessidade de recorrer a uma metalinguagem mais rica para estabelecer a definição; a terceira é que o método utilizado para construir a definição não é sintático, mas semântico.

O fato de Carnap nunca dar uma definição absoluta do conceito “analítico” pode pesar contra ele, afinal, ao relativizar o conceito sempre a uma linguagem, pode-se pensar que nossa noção intuitiva não é contemplada. Entretanto, antes de pesar contra Carnap, a relativização permite uma defesa deste frente a crítica feita por Quine em “Dois dogmas do empirismo” (2011). Neste texto, Quine defende uma rejeição da distinção analítico-sintético como o fundamento para epistemologia, ou quiçá, como uma distinção absoluta em epistemologia.

Para Tranjan, a interpretação quineana está completamente equivocada quanto a ideia carnapiana. A distinção feita em *Logical syntax* entre os termos “analítico” e “sintético” não é de cunho epistemológico, mas sintático. As razões apresentadas por Tranjan são duas: (i) o fundamento da caracterização não é epistemológico, as definições elaboradas se baseiam apenas em condições combinatórias de símbolos e não em alguma condição epistemológica; (ii) o próprio significado das definições não é epistemológico, o que Carnap pretende não é apresentar as condições epistemológicas onde sentenças devem ser vistas como empíricas ou não, mas apenas certas características entre tipos diferentes de sentenças em uma linguagem formalizada (TRANJAN, 2010, p. 233).

A referência para a construção dos conceitos sintáticos são certas noções intuitivas, e as razões podem ser epistemológicas, mas o esforço é para tornar estas distinções e definições mais exatas conforme elas são elaboradas dentro de um *framework* formalmente rigoroso como o da análise sintática. As construções dessas noções, por parte do Carnap, nunca são dogmatizadas, mas sempre relativizadas a uma linguagem. O referencial é uma linguagem entre muitas possíveis. O conceito de analiticidade é elaborado de forma que uma sentença é verdadeira apenas em virtude das regras de formação e transformação. Devido ao fato dessas regras serem convencionais, em princípio, não é sequer possível dar uma definição absoluta do que precisamente significaria uma sentença ser analítica em uma linguagem (CIRERA, 1994, p. 248). Antes de representar um defeito, a relativização feita por Carnap apresenta um progresso nas investigações acerca da distinção analítico-sintético. Porém, outros problemas se colocam.

Duas questões movem Carnap ao discutir a definição do conceito “analítico em L.II”, sendo elas: (i) é possível traduzir a definição de “analítico em II” em uma metalinguagem estritamente formal?; (ii) a própria Linguagem II pode ser usada como esta metalinguagem? A primeira recebe uma resposta afirmativa, enquanto a segunda uma negativa. Carnap assevera que para qualquer linguagem S, se ela não for contraditória, a definição de “analítico em S” não pode ser formulada com base em uma metalinguagem construída a partir de S (CARNAP, 2017, p. 113).

Na seção 6o do *Logical syntax*, Carnap pretende demonstrar a verdade da afirmação anterior e, para isso, constrói uma versão da Antinomia do Mentiroso com base apenas em termos sintáticos. Por conta da capacidade sintática de autoreferência, advinda da construção da metalinguagem a partir da linguagem objeto, o teorema 6oc. I. afirma que: “Se S é consistente, ou, ao menos, não contraditória, então ‘analítico (em S)’ é indefinível em S” (CARNAP, 2017, p. 219, *italico do autor*). A conclusão é de que só é possível definir o termo “analítico em S” em uma metalinguagem mais rica que a própria linguagem S.

Pereira (2013, p. 70) considera a necessidade de uma metalinguagem distinta da linguagem objeto, um ponto que suplanta o projeto puramente sintático de Carnap. Seu argumento é que devido a uma hierarquia entre linguagens, decorrente da necessidade de uma metalinguagem mais rica, há referências extralinguísticas à linguagem objeto, o que arruína o projeto puramente sintático. Além disso, Carnap afirmou que, tomando a linguagem científica como linguagem objeto, a construção da sintaxe desta, com recursos apenas de si mesma, mostraria que a sintaxe lógica forma um único sistema com a Ciência, isto por meio de uma única linguagem (CARNAP, 2017, p. 286). Deste modo, a inevitabilidade de uma metalinguagem mais rica acaba por dificultar o projeto de uma unidade científica entre linguagem da Ciência e sintaxe lógica.

Há ainda mais um fator que mina o projeto puramente sintático de Carnap. Quando definiu as regras de consequência para a L.I, Carnap primeiro estipulou uma definição para o termo “consequência”, através de regras de inferência, e só então, com base nestas, deu definições para os termos “analítico” e “contraditório”. Mas, quando formulou regras de consequência para L.II, Carnap inverte e primeiro dá definições dos termos “analítico” e “contraditório” para que, com eles, formule a definição de consequência.

Tranjan nota que esta inversão faz Carnap elaborar a definição com uma estrutura teórica muito semelhante a que Tarski apresenta ao dar uma definição de verdade em “O conceito de verdade em linguagens formalizadas” (2007). Sem entrar nos detalhes técnicos, a definição de Carnap pretende fazer o mesmo, e pelos mesmos métodos, que faria uma definição de Tarski para o termo “verdade em L.II”. Embora haja um grande mérito técnico e teórico em sua elaboração de analiticidade para a Linguagem II, Carnap “trapaceou”, deu uma definição de “analítico em II” e trabalhou retrocedendo. O fim desse processo é a definição de “consequência” que, para Carnap (2017, p. 168), deveria ser o começo de toda sintaxe, mas que, pelo modo construído, nada tem de sintática (TRANJAN, 2010, p. 246-247). O conceito de analiticidade, tão fundamental e crucial para o método sintático, se torna seu Calcanhar de Aquiles:

A situação, então, pode ser sumariada assim: *Para realizar uma das tarefas lógicas mais importantes de seu livro (a circunscrição da*

matemática clássica por meio de um sistema lógico-formal), justamente aquela tarefa que o motivara a introduzir um novo método sintático indefinido como base da lógica formal, Carnap utiliza um procedimento que perde qualquer conteúdo sintático, e que hoje é descrito unanimemente como um procedimento semântico. (TRANJAN, 2010, p. 247-248, itálico do autor).

Considerações finais

A discussão em torno do termo “analítico” mostra o fracasso do método sintático. Este não apresenta a capacidade que Carnap colocava sobre ele. Não foi possível construir a analiticidade em uma metalinguagem com os recursos linguísticos da própria linguagem objeto e não foi viável a elaboração de uma circunscrição puramente sintática da Matemática Clássica. Assim, pode-se sumarizar os fracassos do método sintático em: (i) impossibilidade de dar uma definição para o conceito “analítico” em uma metalinguagem baseada nos recursos de sua linguagem objeto; (ii) definição de “analítico em II”, valendo-se de uma metalinguagem mais rica, utiliza um método semântico.

Embora, de modo evidente, o método sintático de Carnap não atinja seus objetivos, cabe ressaltar que o seu fracasso é imposto pelos critérios e demandas colocadas pelo próprio Carnap. Pode-se dizer que o autor esperava demais de seu constructo. É preciso notar, por exemplo, que a definição do termo “analítico em II” é feita de um modo formal bastante preciso, o único problema é que este método é semântico e não sintático. Não há um fracasso em fornecer uma definição formal da analiticidade, mas “apenas” uma definição sintática.

Por estes fatores, e outros, como o sucesso do método semântico nas mãos de Tarski, que em sua *Intellectual autobiography*, Carnap admitiu que uma das principais teses do *Logical syntax* foi elaborada de maneira equivocada. A tese que o autor se refere é a de que todos os problemas da Filosofia da Ciência seriam problemas sintáticos. Em detrimento dessa visão muito restritiva, Carnap argumenta que deveria ter formulado a tese de que tais problemas são metateóricos. Por conseguinte, a metateórica científica deveria incluir a semântica e até mesmo a pragmática (CARNAP, 1963, p. 56). Este é um dos fatores que explica o abandono rápido do método sintático em direção a uma complementação semântica para análise lógica da linguagem científica na obra de Rudolf Carnap.

Referências

- AYER, A. J. *Logical positivism*. USA, New York: The Free Press, 1959.
- AWODEY, S. *Carnap's quest for analyticity: the studies in semantics*. In: (Friedman & Creath, 2007), 2007.
- BRANQUINHO, J.; MURCHO, D.; GOMES, N. G. *Enciclopédia de termos lógico-filosóficos*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- CARNAP, R. "Intellectual Autobiography". In: Schilpp, P.A. (ed.). *The philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle: Open Court, 1963.
- CIRERA, R. *Carnap and the Vienna circle*. Translated by Dick Edelstein. Amsterdam: Editions Rodopi B.V, 1994.
- _____. *The logical syntax of language*. London: Routledge & Kegan Paul. Reprinted in India: Facsimile Publisher, 2017.
- FAJARDO, R. A. S. *Lógica matemática*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.
- FEIGL, H. A visão "ortodoxa" de teorias: comentários para defesa assim como para crítica. Tradução de Osvaldo Pessoa Júnior. *Scientiae studia*. São Paulo, Vol. 2, 2004, p. 265-277.
- FRIEDMAN, M. *Introduction: Carnap's revolution in philosophy*. In: (Friedman & Creath, 2007), 2007.
- _____. *Reconsidering logical positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- _____. "The re-evaluation of logical positivism", in *The journal of philosophy*. Vol. 88, 1991, p. 505-519.
- FRIEDMAN, M. & CREATH, R. (eds.). *The Cambridge companion to Carnap*. Cambridge: Cambridge Press, 2007.
- PEREIRA, R. *A análise sintática e semântica da linguagem segundo Rudolf Carnap e Alfred Tarski*. Tese (doutorado em Filosofia). Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 161p., 2013.
- QUINE, W. V. O. *De um ponto de vista lógico: nove ensaios lógico-filosóficos*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. São Paulo: Editora Unesp, 2011.
- _____. *Dois dogmas do empirismo*. Tradução de Antonio Ianni Segatto. In: (Quine, 2011), 2011a.
- RICKETTS, T. *Tolerance and logicism: logical syntax and the philosophy of mathematics*. In: (Friedman & Creath, 2007), 2007.
- STEGMÜLLER, W. *A filosofia contemporânea: introdução crítica*. Tradução de Adaury Fiorotti e Edwino A. Royer. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2ª Edição, 2012.
- _____. *Mains currents in contemporary german, british, and American philosophy*. Translated by Albert E. Blumberg. Holland, Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1969.
- TARSKI, A. *A concepção semântica da verdade: textos clássicos de Tarski*. Cezar Augusto Mortari e Luiz Henrique de Araújo Dutra (orgs.). São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- _____. *O conceito de verdade nas linguagens formalizadas*. Tradução de Cezar A. Mortari. In: (Tarski, 2007), 2007a.
- TRANJAN, T. *Carnap e a natureza da lógica*. Tese (doutorado em filosofia). Universidade de São Paulo. São Paulo, 264p, 2010.

Submissão: 30.10.2018 / Aceite: 15.12.2018.

Befindlichkeit e Stimmung: Os afetos na analítica existencial de Martin Heidegger

Befindlichkeit and Stimmung: The affections in the existential analytic of Martin Heidegger

GIOVANI AUGUSTO DOS SANTOS¹

Resumo: A questão sobre o ser sempre acompanhou Heidegger em todos seus caminhos filosóficos. À luz desse projeto principal, outros temas ganharam a atenção do filósofo à medida que servem a pensar o ser. Um desses temas é o afeto, tema do presente trabalho. Ao falar sobre afetos, Heidegger utiliza dois termos, a saber *Befindlichkeit* e *Stimmung*. Nesse sentido, o objetivo deste trabalho é analisar esses fenômenos, especificamente na analítica existencial do ser-aí. Encontra-se no início do §29 de *Ser e tempo* a seguinte indicação: “O que indicamos ontologicamente com o termo disposição [*Befindlichkeit*] é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor [*die Stimmung*], o estar afinado num humor [*das Gestimmtsein*]”. Nesse sentido pode-se questionar: o que o autor quer indicar com os termos *Befindlichkeit* e *Stimmung*? Os termos disposição e humor traduzem precisamente esses fenômenos? Existem outras palavras que melhor traduzam? Para além da tradução, como compreender a *Befindlichkeit* e a *Stimmung*? São eles dois fenômenos ou um único? Tentando pensar essas questões, será utilizada uma revisão narrativa de literatura, especificamente de *Ser e tempo* e de tradutores e comentadores da obra heideggeriana, indicando que, embora sejam fenômenos de difícil tradução é possível pensar de maneira mais afinada com Heidegger dependendo do termo utilizado para traduzir alguns de seus termos ao português. Também será possível compreender que, embora dois fenômenos, *Befindlichkeit* e *Stimmung* são fenômenos correlatos ôntico-ontológico. E, ainda que de maneira provisória, ter-se-á uma visão do papel que os afetos assumem na economia, não só da ontologia fundamental, mas do próprio exercício do pensamento na obra heideggeriana.

Palavras-chave: *Befindlichkeit*; *Stimmung*. Afetos. Analítica existencial. Heidegger.

Abstract: The question of being has always accompanied Heidegger in all his philosophical ways. In the light of this main project, other themes have gained the attention of the philosopher as they serve to think the being. One of these themes is affection, the theme of this work. When speaking about affections, Heidegger uses two terms, namely *Befindlichkeit* and *Stimmung*. In this sense, the objective of this work is to analyze these phenomena, specifically in the existential analytic of being-there. It is found at the beginning of §29 of *Being and Time* the following statement: "What we indicate ontologically with the term disposition [*Befindlichkeit*] is, on the one hand, the best known and the most everyday, namely humor [*die Stimmung*] to be tuned in [*Gestimmtsein*] mood." In this sense one can question: what does the author mean by the terms *Befindlichkeit* and *Stimmung*? Do the terms mood and mood translate precisely these phenomena? Are there other words that translate better? Beyond Translation, how to understand *Befindlichkeit* and *Stimmung*? Are they two phenomena or a single one? Trying to think about these questions, we will use a narrative revision of literature, specifically of *Being and time* and of translators and commentators of the Heideggerian work, indicating that, although they are difficult to translate phenomena, it is possible to think more closely with Heidegger depending on the term used for translate some of its terms into Portuguese. It will also be

¹ Graduado em Psicologia, pelo Centro Universitário FAAT. Mestrando em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: santos.gio@live.com.

possible to understand that although two phenomena, *Befindlichkeit* and *Stimmung* are ontological-ontological correlated phenomena. And, although in a provisional way, one will have a vision of the role that the affections assume in the economy, not only of the fundamental ontology, but of the own exercise of the thought in the Heideggerian work.

Keywords: *Befindlichkeit*; *Stimmung*. Affections. Existential analytical. Heidegger.

Considerações iniciais

O projeto filosófico que perpassa toda a obra de Heidegger é o resgate da questão do sentido do ser que estava presente na aurora do pensamento ocidental, mas é esquecida e negligenciada por toda a história da filosofia a partir de Platão e Aristóteles (CASANOVA, 2015). É nesse caminho que surge a obra *Ser e tempo*, que teve por tarefa construir uma ontologia fundamental que, tendo como ponto de partida a analítica existencial, resgatasse a questão do ser. Nesse sentido, podemos nos questionar: qual o interesse de Heidegger, filósofo do ser, em relação aos afetos?

Os afetos se fazem presentes em todo o percurso filosófico heideggeriano, e aparecem em textos do início da década de 1920, como por exemplo no curso do semestre de verão de 1921, intitulado *Agostinho e o neoplatonismo*², e continuam em obras posteriores a *Ser e tempo*, como por exemplo nas *Contribuições à filosofia*³, obra escrita entre os anos de 1936 à 1938 e é tematizado, em 1966, em um dos *Seminários de Zollikon*⁴, além de diversas outras obras, aulas, cursos, preleções e seminário.

Neste trabalho, nos deteremos especificamente a análise feita por Heidegger no §29 de *Ser e tempo*, intitulado *O ser-aí como disposição (Das Da-sein als Befindlichkeit)*, no qual Heidegger apresenta o afeto como uma estrutura constitutiva do ser-aí, ou seja, como um existencial. Para além de uma simples síntese do parágrafo e para além de estancar toda a riqueza da questão dos afetos presentes no projeto da ontologia fundamental, este trabalho tem por tarefa compreender dois termos utilizados por Heidegger, a saber, *Befindlichkeit* e *Stimmung*. Isso se deve ao fato de que não é possível falar de afeto na analítica existencial do ser-aí sem recair, primeiramente, nesses dois fenômenos.

Befindlichkeit, *Stimmung* e *Gestimmtsein*

² Cf. HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da vida religiosa*. Tradução de Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchner. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010.

³ Cf. HEIDEGGER, M. *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

⁴ Cf. HEIDEGGER, M. BOSS, M. (ed.). *Seminários de Zollikon*. Tradução de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: EDUC; Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

Observa Heidegger (2015, p. 193) que, “O que indicamos ontologicamente com o termo disposição [*Befindlichkeit*] é, onticamente, o mais conhecido e o mais cotidiano, a saber, o humor [*die Stimmung*], o estar afinado num humor [*das Gestimmtsein*]”, logo na primeira frase do parágrafo em que apresenta a afetividade em *Ser e tempo*, como dito anteriormente, §29.

As palavras *Befindlichkeit* e *Stimmung* são de difícil tradução para o português, pois não se encontram palavras que guardem os mesmos sentidos empregados por Heidegger. As dificuldades encontradas na tradução desses termos para nossa língua também são encontradas para traduções em outras línguas, mesmo de origem germânica, conforme apontam Elpidorou e Freeman (2015) não existe na língua inglesa, que possui sua origem muito próxima à língua alemã, palavras que sustentem, semanticamente e filosoficamente, o sentido proposto por Heidegger com os termos acima mencionados.

Macquarrie e Robinson⁵, na tradução de *Ser e tempo* para o inglês, traduzem *Befindlichkeit e Stimmung*, respectivamente por: “*state-of-mind*” e *mood*. Em nota, os tradutores apontam que as escolhas feitas implicam a perda de alguns sentidos das palavras em alemão, mas optam por essas por não haver palavras que melhor descrevam tais fenômenos.

Greisch (1994) também destaca a dificuldade da tradução destes termos para o francês, apontando que não existe correspondente literal para *Stimmung* nessa língua, sendo comumente traduzido por *humeur*, citando Michael Haar ele nos diz que: “para traduzir verdadeiramente *Stimmung*... dever-se-ia poder de algum modo adicionar, em uma só palavra, ressonância, tom, ambiente, tonalidade afetiva subjetiva e objetiva – o que é evidentemente impossível.” (GREISCH, 1994, p. 176⁶). Já *Befindlichkeit*, que foi traduzido ao francês por Vezin como *disposibilité*, poderia ser melhor traduzido, ainda segundo Greisch (1994), por *affection*.

A tradutora Márcia Sá Cavalcante, primeira a traduzir por completo *Ser e tempo* no Brasil, utiliza a palavra “disposição” para traduzir *Befindlichkeit* e “humor” para traduzir *Stimmung*. Já Fausto Castilho, em sua edição bilíngue da mesma obra, traduz *Befindlichkeit* por “encontrar-se” e *Stimmung* por “estado-de-ânimo”. Ambos os tradutores brasileiros optam por manter a tradição das traduções das línguas neolatinas, como visto em francês *disposibilité* e *humeur* e em espanhol, na tradução de José Gaos, *encontrarse e temple*.

O que o autor, porém, quer indicar com os termos *Befindlichkeit* e *Stimmung*? Os termos disposição ou encontrar-se e humor ou estado-de-ânimo traduzem precisamente esses fenômenos? Existem outras palavras que melhor traduzam? Para

⁵ Cf. Heidegger (1962), p. 172, notas dos tradutores 2 e 3.

⁶ “[...] pour traduire véritablement *Stimmung*... il faudrait pouvoir em quelque sorte additionner en un seul mot: vocation, résonance, ton, ambiance, accord affectif subjectif et objectif – ce qui est évidemment impossible”.

além da tradução, como compreender a *Befindlichkeit* e a *Stimmung*? São eles dois fenômenos ou um único?

Com o termo *Befindlichkeit*, Heidegger indica, ontologicamente, o “como” o ser-aí se encontra ou está em seu aí. A própria palavra utilizada pelo filósofo em alemão deixa isso muito claro, pois, *finden* remete-se a como alguém está, acha-se ou encontra-se, como por exemplo à um estado de saúde, ou quando diz sentir-se “bem”, “mal”, “feliz” ou “triste”; por sua vez, *befindlich*, tem o sentido de estar situado, de onde ou como alguém se encontra em algum lugar, nesse sentido se trata de uma afecção que perpassa a existência, não se restringindo unicamente a um estar locativo ou subjetivo (INWOOD, 2002).

Irene Borges-Duarte (2015), professora, tradutora e comentadora portuguesa de Heidegger, diz que o filósofo alemão encontra em Agostinho de Hipona o significado do conceito de abertura afetiva da experiência da vida fática marcada pelas *affectiones*. Esse contato com a filosofia agostiniana já se faz presente no pensamento heideggeriano em 1921, nas lições do semestre de verão daquele ano, anteriormente citada, *Agostinho e o neoplatonismo*.

A experiência fática da vida está marcada pelas *affectiones*, em ambas as suas modalidades de doação (actual ou memória). Heidegger, lendo Agostinho em 1921, traduz: *Affektion*, se se trata duma afecção corporal, por ex., uma dor física; *Affekt*, se não se trata meramente da impressão sensorial, mas da repercussão íntima das impressões num «estado de alma» [seelisches Zustand], implicando consciência e memória – por ex., o estar alegre ou o estar triste ou o recear (BORGES-DUARTE, 2015, p. 4).

Ainda a autora aponta que é em 1924, na conferência *O conceito de tempo*⁷, novamente para traduzir as *affectiones* de Agostinho, que Heidegger utiliza pela primeira vez o termo *Befindlichkeit*, para designar, daí em diante, a abertura afetiva, estrutura fundamental do ser-aí. Por ser utilizado para traduzir para o alemão as *affectiones* de Agostinho e por guardar em sua origem um estar situado que é passional e ao mesmo tempo locativo, acreditamos, que *Befindlichkeit* pode ser traduzido, adequadamente, para o português por disposição afetiva, afeto ou afetividade.

Já *Stimmung* vem da palavra *Stimme*, que significa voz e quer dizer muito mais que apenas humor ou estado-de-ânimo. *Stimmung* quer dizer afinação, entonação. Apoiados na tradução de diversas obras feitas pelo professor Marco Casanova, como por exemplo *Conceitos fundamentais da metafísica: mundo finitude e solidão, Nietzsche I e II e Contribuições à filosofia*, destacamos que:

⁷ Cf. HEIDEGGER, M. *O conceito de tempo*. Tradução de Irene Borges-Duarte. 2. ed. Lisboa: Fim do Século, 2008. (Edição bilingue português-alemão).

Algumas são as possibilidades correntes de tradução de *Stimmung* para o português: disposição, afeto, *páthos*, disposição de humor etc. Todas estas possibilidades carregam consigo um inevitável peso psicologizante e tendem a inserir no texto um conjunto de significados, do qual justamente Heidegger pretende escapar. Por isto, nós optamos neste contexto de tradução por tonalidade afetiva. *Stimmung* possui uma relação direta com o vocábulo *Stimme*, que pode ser traduzido sem mais por “voz”, e com o verbo *stimmen*, que é utilizado corriqueiramente em linguagem musical para descrever o processo de afinação de um instrumento (CASANOVA, 2011 p. 6 N.T. 2).

Justamente pela indicação de que humor e estado de alma podem causar confusão com termos psicológicos, além de carregarem consigo grande carga metafísica remetendo a interioridade de um sujeito, optamos por tonalidade ou afinação afetiva. Dizer isso é dizer que o ser-aí existe sempre afinado ou em sintonia com um tom, como aponta Koecher (2013), assim como a música é tocada sempre em um tom – mesmo que existam diversos tons não existe música sem tom – a tonalidade afetiva é o que dá tom a existência, como uma sintonia, por vezes desarmônica, que envolve o ser-aí, contrapondo-se a ideia de subjetividade e de estados psíquicos.

Nesse sentido, Xolocotzi (2015) diz que ao se falar de afetividade em Heidegger não é possível separar a *Befindlichkeit* da *Stimmung*, uma vez que, fundamentados na diferença ontológica, são correlatos ôntico-ontológico, existencial-existenciário:

Da mesma forma que existe uma diferença ontológica entre compreensão e possibilidade, também a disposição afetiva [*Befindlichkeit*] é ontologicamente diferente da afinação [*Stimmung*]. Embora a afinação seja algo diferente de disposição, seu caráter de ser é disposicional. Assim como o ente é, a afinação dispõe. A disposição afetiva não é outra coisa senão o caráter ontológico da afinação. E vice-versa, a afinação não é outra coisa senão o caráter ôntico da disposição afetiva. Desse modo, a afinação é sempre afetivamente disposicional e a disposição é sempre afinada. Assim como não há ser sem ente ou ente sem ser, também não há afinação sem disposição ou disposição sem afinação. Contudo, a diferença é mantida e, como o ser não se esgota no ente, a disposição não se extingue na afinação (XOLOCOTZI, 2015, p. 13)⁸.

⁸ “De la misma forma en que hay una diferencia ontológica entre comprensión y posibilidad, así la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] es pues ontológicamente diferente al temple [*Stimmung*]. A pesar de que el temple es algo diferente a la disposición, su carácter de ser es disposicional. Así como el ente es, así el templo dispone. Lo afectivamente disposicional no es otra cosa que el carácter ontológico del temple. Y vice-versa, el temple no es otra cosa que el carácter ôntico de la disposición afectiva. De esta forma, el temple es siempre afectivamente disposicional y la disposición es siempre templata. Así como no hay ser sin ente ni ente sin ser, así no hay temple sin disposición

Elpidorou e Freeman (2015, p.663-664⁹) dizem, de maneira mais simples que:

Os termos "*Befindlichkeit*" e "*Stimmung*", portanto, designam um e o mesmo fenômeno, cada um, no entanto, significando isso de uma maneira diferente. Como uma estrutura ontológica da existência do ser-aí, *Befindlichkeit* é um modo básico de existência e abertura para o mundo. Como a manifestação ôntica de *Befindlichkeit*, *Stimmungen* são as várias e específicas maneiras pelas quais o ser-aí pode se relacionar e descerrar o mundo, todas as quais ocorrem contra o pano de fundo da estrutura de *Befindlichkeit*. Na medida em que *Befindlichkeit* pertence à estrutura da existência do ser-aí e na medida em que sempre se manifesta através da tonalidade afetiva.

Casanova (2017, p. 158) corrobora também para essa interpretação ao dizer que:

[...] nós já sempre nos encontramos de um modo específico no mundo, e, com isto, a disposição (*Befindlichkeit*) não é um traço contingente de nosso ser, mas um existencial, uma das estruturas transcendentais que determinam o modo do dar-se do fenômeno ser-aí; é esse modo específico de estar no mundo, que sempre assume onticamente o caráter de uma afinação, de uma atmosfera ou de uma tonalidade afetiva específica (*Stimmung*), que caracteriza como nós somos quem somos sendo concomitantemente o aí que é o nosso.

É nesse sentido que Heidegger compreende o afeto de uma maneira diferente a como a tradição compreende. Para o filósofo da floresta negra, o afeto não está mais condicionado a uma subjetividade de um sujeito em contraposição a objetividade do objeto. Ele supera a dualidade cartesiana até então fundamento da filosofia e ciência moderna e passa a compreender o afeto como existencial fundamental, antes de qualquer tipo de psicologia:

O âmbito dos afectos alcança, assim, no pensamento de Heidegger, uma dimensão central. Não só se ultrapassa e vence o paradigma moderno da racionalidade, que só permitia ver o emotivo e passional como o que se lhe escapava e se lhe opunha, como, além disso, a afectividade, em íntima e originária articulação com o compreender, se converte numa das estruturas do ser na sua fenomenologia no mundo e linguagem humanos e, nessa medida,

ni disposición sin temple. Sin embargo, la diferencia se mantiene y, así como el ser no se agota em el ente, la disposición no se extingue em el temple”.

⁹ “The terms ‘*Befindlichkeit*’ and ‘*Stimmung*’ hence designate one and the same phenomenon, each, however, signifying it in a different way. As an ontological structure of Dasein’s existence, *Befindlichkeit* is a basic mode of existence in, and openness to, the world. As the ontic manifestation of *Befindlichkeit*, *Stimmungen* are the various and specific ways in which Dasein can relate to and disclose the world, all of which occur against the backdrop of the structure of *Befindlichkeit*. Insofar as *Befindlichkeit* belongs to the structure of Dasein’s existence and insofar as it is always manifested through mood [...]”.

numa das características ontológicas do próprio ente, que como Dasein, “leva o ser no seu ser” (BORGES-DUARTE, 2015, p. 6).

O afeto, portanto, é uma estrutura ontológica que constitui abertura de mundo, ou seja, diz respeito ao ser, mas se manifesta de forma mais cotidiana através das tonalidades afetivas específicas, que são concretizações ônticas do afeto que perpassa o ser-aí, assim explicita-se como a abertura ontológica dos afetos não é, de forma alguma, um estado psíquico ou de alma, pois, o pensar, o agir e o não agir só podem acontecer em meio a afinação afetiva. É por meio da disposição afetiva que, para Heidegger (2015), se dá a abertura original ao mundo, em outras palavras, o ser-aí não pode acessar ou conhecer o mundo primeiramente por uma faculdade intelectual, mas “está”, desde seu fundamento, em meio à totalidade do ente. E este “estar” é, justamente, o afinar-se afetivamente.

Considerações finais

Antes de terminarmos algumas coisas são dignas de notas: a primeira é que nesta breve apresentação analisamos apenas uma frase do §29 de *Ser e tempo*, parágrafo este central para a compreensão de toda a obra, por isso não pudemos dar conta dos desdobramentos feitos por Heidegger, como, por exemplo, a abertura original dos afetos, a facticidade, a responsabilidade, a liberdade, o estar-lançado, entre outras. Portanto, para uma melhor compreensão sobre o papel fundamental dos afetos na analítica existencial, faz-se necessário uma leitura completa do parágrafo, bem como sua leitura no contexto geral de *Ser e tempo*.

A segunda coisa a ser ressaltada pode ser colocada através de um famoso jogo de palavras italiano que diz: traduttore, traditore, que significa literalmente tradutor, traidor. Não queremos com esse trocadilho denegrir a imagem do tradutor, muito pelo contrário, queremos marcar o grande fardo que carrega a pessoa que se empreende por esse caminho, pois, ao traduzir obras que carregam consigo sentidos muitas vezes específicos, como são as grandes obras filosóficas, literárias e poéticas, já sempre se faz uma interpretação destas para se decidir pelo uso de uma ou outra expressão. Por esse motivo, mais importante que se ater a terminologias e traduções, é necessário compreender o pensamento que tais termos querem transmitir.

Para finalizar, acreditamos que é de fundamental importância pensar a obra heideggeriana em português, uma vez que é possível e necessário se fazer filosofia em nossa língua e pensar as traduções, como indicamos diversas vezes ao decorrer do trabalho, é, antes de tudo, pensar o sentido filosófico.

Referências

HEIDEGGER, M. *El ser y el tempo*. Tradução de José Gaos. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1951.

- _____. *Being and time*. Tradução de John Macquarrie e Edward Robinson. Oxford, UK: Blackwell Publishers, 1962.
- _____. *Sein und Zeit*. In: *Gesamtausgabe* Band 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- _____. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Tradução de Marco Antônio Casanova. 2. ed. – Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Edição bilingue português-alemão).
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- BORGES-DUARTE, I. *O afecto na Análise Existencial heideggeriana*. In: CASANOVA, M. A.; ESTRADA, P. C. D. *Fenomenologia Hoje V. Fenomenologia e Filosofia Prática. Atas do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*. Rio de Janeiro, Via Verita, 2015. p. 3-19. Disponível em: <http://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/18116> Acesso em: 28 de jun. de 2018.
- CASANOVA, M. A. *Compreender Heidegger*. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- _____. *Mundo e historicidade: leituras fenomenológicas de Ser e tempo – Volume 1 – Existência e mundaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- _____. *Notas do tradutor*. In: HEIDEGGER, M. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Tradução de Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- ELPIDOROU, A; FREEMAN, L. *Affectivity in Heidegger I: moods and emotions in Being and time*. In: *Philosophy Compass*. v. 10. 2015. p. 661-671. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/280134255_Affectivity_in_Heidegger_I_Moods_and_Emotions_in_Being_and_Time Acesso em: 17 de set. de 2018.
- GREISCH, J. *Ontologie et temporalité: Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.
- INWOOD, M. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- KOECHER, J. *Heidegger's concept of Stimmung and its relevance to the practice of psychotherapy*. In: *Existential Analysis*. v. 24. n. 2. 2013. p. 263-267. Disponível em: <http://go.galegroup.com/ps/anonymous?id=GALE%7CA346627557&sid=googleScholar&v=2.1&it=r&linkaccess=abs&issn=17525616&p=AONE&sw=w> Acesso em: 17 de set. de 2018.
- XOLOCOTZI, Á. *Introducción*. In: *Studia Heideggeriana*. v. 4. 2015. p. 9-20.

O estatuto epistemológico da agroecologia

The epistemological statute of agroecology

PATRÍCIA DE OLIVEIRA DOS SANTOS¹

Resumo: Este trabalho consiste em uma explicitação sobre o estatuto epistemológico da agroecologia tendo por base as contribuições de Hugh Lacey em *A controvérsia sobre os transgênicos: questões científicas e éticas* de 2006. Para isso, entendendo que a base para essa discussão se dá no embate entre os chamados proponentes, que defendem o uso dos transgênicos, e os críticos, que defendem o uso de formas alternativas de cultivo como, por exemplo, a agroecologia. Serão abordados os tipos de estratégias que precisam ser adotadas para investigar empiricamente proposições como “Não existem formas alternativas de agricultura que poderiam ser desenvolvidas no lugar dos modos propostos de orientação transgênica, sem ocasionar riscos inaceitáveis” (P4) e “Não existem formas alternativas de agricultura – no interior da trajetória do sistema sócio-econômico baseado no capital e no mercado” (P4a). A partir disso, será ressaltado a importância dos movimentos que constituem o Fórum Social Mundial (FSM), bem como dos movimentos emancipatórios, buscando ressaltar o papel dos movimentos sociais para a epistemologia da agroecologia.

Palavras-chave: Agroecologia. Proponentes. Neoliberalismo. Conhecimento. Fórum Social Mundial.

Abstract: Abstract: This work consists of an explanation of the epistemological status of agroecology based on the contributions of Hugh Lacey in *The controversy on transgenics: scientific and ethical issues* of 2006. To this end, understanding that the basis for this discussion occurs in the clash among so-called proponents, who advocate the use of transgenics, and critics, who advocate the use of alternative forms of cultivation, such as agroecology. The types of strategies that need to be adopted to empirically investigate such proposals as "There are no alternative forms of agriculture that could be developed in place of the proposed modes of transgenic guidance without causing unacceptable risks" (P4). In addition, "There are no alternative forms of agriculture - within the trajectory of the socio-economic system based on capital and the market" (P4a). From this, it will be emphasized the importance of the movements that make up the World Social Forum (WSF), as well as the emancipatory movements, seeking to emphasize the role of social movements in the epistemology of agroecology.

Keywords: Agroecology. Proponents. Neoliberalism. Knowledge. World Social Forum.

Este trabalho busca fazer uma explicitação sobre o estatuto epistemológico da agroecologia. Para isso, será tomado por base as contribuições de Hugh Lacey em *A controvérsia sobre o uso dos transgênicos: questões científicas e éticas* de 2006. Como o próprio título sugere, nessa obra Lacey tem por objetivo discutir questões científicas e éticas relacionadas a controvérsia sobre o uso e a implementação imediata dos alimentos transgênicos. A base para essa discussão se dá no embate entre os chamados proponentes, que defendem o uso dos transgênicos, e os críticos,

¹ Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná – UNICENTRO. E-mail: patyyoliveirasant@hotmail.com.

que defendem o uso de formas alternativas de cultivo tal como a agroecologia. Se por um lado encontramos os proponentes, dispostos a defender a todo custo o uso de alimentos transgênicos com a justificativa de que eles são necessários para acabar com a fome no mundo, por outro lado encontramos aqueles que defendem que é necessário mais pesquisa antes de se tomar uma decisão definitiva e que existem formas alternativas de agricultura.

Deve-se depreender que este trabalho leva em consideração o fato de que há valores e interesses opostos nesta discussão, mas como o objetivo principal é demonstrar o estatuto epistemológico da agroecologia, ainda que mencionando alguns valores pertinentes, parte-se das seguintes questões: por que a agroecologia é considerada por muitos como mera ideologia? Quais fatores podem sustentar essa alternativa aos transgênicos? Com base nessa questão, serão analisados esses fatores necessários e a relação com os argumentos P4 – “Não existem formas alternativas de agricultura” – e P4a – “Não existem formas alternativas de agricultura – *no interior da trajetória do sistema sócio-econômico baseado no capital e no mercado [...]*.” (LACEY, 2006, p. 174). A partir disso, se fará indispensável demonstrar a importância do Fórum Social Mundial (FSM) e dos movimentos emancipatórios, pois estes movimentos, contribuem de forma direta para o teste empírico das formas alternativas de agricultura e, de modo especial, da agroecologia e de sua epistemologia.

Inicialmente, em seu argumento P4, os proponentes afirmam categoricamente não haver formas alternativas de agricultura e que os transgênicos são necessários para alimentar o mundo (LACEY, 2006, p. 149). Entretanto, os críticos contra-argumentam que existem formas alternativas de agricultura que estão sendo desenvolvidas e que podem ser consideradas mais sustentáveis, que protegem a biodiversidade e que possuem o potencial de produzir em larga escala. O que mais chama atenção é o fato de que o lado proponente parece ser um tanto quanto dogmático em relação ao lado crítico, simplesmente por não utilizarem as mesmas estratégias na condução da pesquisa científica. Precisamente, conforme Wolfe:

Por que essa abordagem não é amplamente adotada? É simples demais, não faz uso o bastante de alta tecnologia? [...]. Misturas de variedades podem não fornecer todas as respostas aos problemas de controle de doenças e produção estável da agricultura moderna. Mas seu desempenho até aqui em situações experimentais merece que sejam mais amplamente empregadas (WOLFE, 2000, p. 681-682).

Basicamente, têm-se uma enorme diferença quando o assunto são estratégias, a saber, o lado proponente é compreendido como a “agricultura do futuro” e, por isso, não é novidade que as pesquisas científicas sejam conduzidas de acordo com estratégias da pesquisa científica moderna (quase que exclusivamente de acordo

com estratégias materialistas), bem como a valorização moderna do controle; por outro lado, para os críticos, as pesquisas científicas precisam ser conduzidas de acordo com uma pluralidade de estratégias e, a rigor, estratégias que incluam valores da participação popular e que levem em conta o contexto sociocultural de cada ambiente. O fato é que, a agroecologia é tomada por vezes como mera ideologia ou estilo de vida, e quando se trata de analisar sua viabilidade ou legitimidade parece ser até mesmo ignorada. Ao contrário disso, a agroecologia pode ser entendida como uma das principais formas de alternativas de agricultura e analisando sua viabilidade ou legitimidade, trata-se de uma proposta consolidada. Mas, se é uma proposta consolidada por que não é vista como tal?

Ora, apesar de ser uma proposta consolidada, a agroecologia vai muito além da simples adoção de estratégias materialistas na condução da pesquisa científica. Segundo Altieri, a agroecologia “utiliza os agroecossistemas como unidade de estudo, ultrapassando a visão unidimensional – genética, agronomia, edafologia – incluindo dimensões ecológicas, sociais e culturais” (ALTIERI, 2004, p. 23). Com isso, o conhecimento obtido através dessa forma alternativa, é o conhecimento no qual pesquisadores e agricultores interagem entre si, a troca de saberes é, nesse âmbito, um dos requisitos básicos para a discussão e elaboração (e portanto, assegura-se como democrática) de teorias e hipóteses que fundamentem ainda mais a viabilidade dessa forma alternativa de agricultura. Entretanto, embora a troca de conhecimento entre pesquisadores e agricultores, bem como a pluralidade de estratégias sejam os objetivos principais da agroecologia, o lado proponente parece não compreender o que realmente está em jogo. Segundo Santilli, “os saberes agrícolas passaram a ser produzidos fora do campo, longe dos agricultores, pelas instituições de pesquisa” e por isso, “os agricultores foram convertidos em “meros usuários finais do trabalho desenvolvido pelos técnicos do melhoramento vegetal”” (SANTILLI apud BARROS; ARAÚJO, 2016, p.88). Ademais, o comprometimento com o *éthos* científico pelos proponentes, acaba por obscurecer a visão sobre os críticos.

É importante ressaltar que os críticos não estão rejeitando o conhecimento obtido por meio de pesquisas conduzidas sob estratégias materialistas, nem mesmo de pesquisas feitas em laboratórios. Para os críticos, o que está em jogo é a adoção de uma pluralidade de estratégias e, por isso mesmo, adotar apenas uma perspectiva é limitar-se a um campo de conhecimento fechado. Por causa desse posicionamento, os críticos são acusados de ir contra o “progresso da ciência” e da própria tecnologia; são acusados de adotar, a rigor, uma posição “anticiência”. O grande problema dessa visão pessimista, que os proponentes possuem em relação à agroecologia, deve-se ao papel que se atribui a ciência, as pesquisas científicas e ao próprio conhecimento científico moderno. Dado que a ciência e as pesquisas científicas são baseadas na valorização moderna do controle e em estratégias materialistas, o próprio conhecimento científico fica restrito a dados quantitativos, deixando de lado outras

formas de conhecimento que também podem contribuir para o avanço das investigações. Nesse sentido, segundo Lacey, “embora não se negue que os Tgs são produto de um conhecimento científico seguro, questiona-se o lado-P de que esse tipo de conhecimento é geralmente exemplar” (LACEY, 2006, p. 161). Não obstante, mesmo sendo notável o avanço da tecnociência e a rápida difusão de alimentos transgênicos, as controvérsias subjacentes a questão da implementação desses alimentos, demonstram que para se legitimar os transgênicos de forma definitiva não basta apenas requerer a “autoridade da ciência”; antes, é preciso que o próprio argumento central dos proponentes seja submetido ao teste empírico.

Nessa perspectiva, se considerado o argumento P₄, que defende não haver formas alternativas de agricultura, para que esse argumento seja endossado, é preciso antes investigar C₄ (“Existem formas alternativas de agricultura”), somente se C₄ falhar em provar a viabilidade ou legitimidade de outras formas de agricultura é que P₄ poderia requerer o *input* científico e consolidar-se como a “agricultura do futuro”. Entretanto, segundo Lacey: “As práticas que expressam os valores de “sustentabilidade” penetram no cerne do projeto neoliberal e, nestes dias de triunfalismo do mercado, possibilidades alternativas são facilmente descartadas” (Ibidem). Por isso, devido a primazia das estratégias materialistas baseadas no capital e no mercado, a agroecologia enquanto uma das principais formas alternativas de agricultura, não consegue investimento ou financiamento adequado de suas pesquisas justamente por ir contra o neoliberalismo dominante da modernidade, permanecendo assim em segundo plano ou sendo simplesmente rejeitadas.

A partir disso, é possível compreender a inserção do argumento P_{4a} – “Não existem formas alternativas de agricultura – *no interior da trajetória do sistema sócio-econômico baseado no capital e no mercado [...] e fora dessa trajetória não há possibilidades genuinamente realizáveis*” (LACEY, 2006, p. 174). Tal argumento releva que o que está em jogo são condições socioeconômicas, e diante disso, como os países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento podem defender formas alternativas de agricultura? Está claro que as inovações científicas-tecnológicas estão presentes predominantemente nos países desenvolvidos, e justamente por isso, possuem grande adesão de corporações que passam a financiar pesquisas de alimentos transgênicos em prol do velho jargão “em time que está ganhando não se mexe”. Os transgênicos são, pois, o exemplo mais bem-sucedido do resultado das pesquisas científicas conduzidas por estratégias materialistas. Com base nisso, para que a viabilidade ou legitimidade da agroecologia possa ser sustentada, “não é suficiente produzir evidências do potencial produtivo da agroecologia: é necessário torná-la socialmente viável em ampla escala” (LACEY, 2007, p. 39). Essa viabilidade pode ser confirmada pelos movimentos emancipatórios e os movimentos que compõem o Fórum Social Mundial (FSM).

Nesse âmbito, Lacey traz a luz os três fatores que sustentam ou podem sustentar a agroecologia e o conhecimento obtido por meio da pluralidade de estratégias na pesquisa científica. Segundo ele, os três fatores se sustentam e por esse motivo, se algum deles “falha” “não se desenvolve” adequadamente, os outros dois fatores são afetados diretamente, ocasionando obstáculos até mesmo insuperáveis. Esses fatores podem ser assim enunciados:

O êxito da condução da pesquisa segundo as estratégias agroecológicas, a expansão e o aperfeiçoamento da agricultura agroecológica e as atividades e o crescimento dos movimentos que incorporam os valores da participação popular estão inseparavelmente interligados (LACEY, 2006, p. 181).

A análise destes fatores demonstra que a combinação de ambos garante uma força tal a agroecologia, que essa forma alternativa passa a caminhar lado a lado com às inovações dos transgênicos, sendo possível comparar ou até mesmo competir com elas. Ademais, é possível considerar que os movimentos sociais são de grande importância para o êxito da condução de pesquisas agroecológicas. Dado que a agroecologia inclui valores como os da participação popular e da localização sociocultural, na medida em que ocorre a expansão dos movimentos sociais, há também um desenvolvimento significativo de teorias, hipóteses, testes, troca de saberes entre cientistas e agricultores, concentração de pesquisas locais, garantia de direitos sociais, etc; logo, tem-se a incorporação de valores que não remetem meramente a termos mercadológicos e/ou lucrativos, mas se pretendem ser (e são) o oposto à isso.

Ademais, segundo Lacey, os transgênicos são conduzidos segundo estratégias materialistas, mas não se pode negar que a eficácia da tecnologia transgênica tem sido confirmada (LACEY, 2006, p. 181). No entanto, mesmo que sua eficácia venha se confirmando, ainda não se tem garantias dos riscos a curto e longo prazo dos mesmos e o interesse maior sempre seria baseado na lucratividade, tal como pressupõe a variação P4a. O grande problema em abandonar a investigação de C4, por exemplo, estaria em endossar um argumento (o P4a) que admitiria que a legitimidade do uso dos transgênicos em larga escala dependeria somente de um fator mercadológico, e não mais de pesquisa científica. Caso isso fosse considerado um fato consumado e indiscutível, o lado P poderia, de fato, reivindicar a autoridade da ciência, passando esta a ser conduzida em termos de capital e mercado (LACEY, 2006, p. 182). Mas, e o conhecimento científico reivindicado pelos proponentes como requisito mínimo para o lado-C? Se os proponentes acusam os críticos de serem “anticientíficos” por não se restringirem a estratégias materialistas e darem ênfase a um tipo de pesquisa que engloba vários tipos de conhecimentos (local, social, cultural, etc.), o que dizer dessa posição dogmática adotada pelos defensores dos transgênicos? Há perspectivas que não contenham valores de capital e de

mercado e que carreguem um conjunto de conhecimentos e investigações empíricas suficientes para confirmar sua legitimidade ou viabilidade?

No que se refere a esta última questão, pode-se encontrar movimentos que contenham valores da participação popular, e que são contrários a valores como os mercadológicos. Um dos principais movimentos que merece uma atenção especial é o chamado Fórum Social Mundial (FSM), o qual tem por lema “outro mundo é possível” e que busca demonstrar que há outra alternativa à trajetória do capital e do mercado. No que diz respeito ao FSM, este movimento iniciou-se em Porto Alegre em Janeiro de 2001 com intuito de contrapor-se ao Fórum Econômico Mundial de Davos, mais tarde com a Carta de Princípios, o movimento acabou sendo garantido como um espaço e processo permanente de busca de construção de alternativas em âmbito mundial (FSM, 2001). Conforme Boaventura de Sousa Santos (2004, p. 9):

O FSM é o conjunto de iniciativas de intercâmbio transnacional entre movimentos sociais, organizações não-governamentais (ONGs), e os seus conhecimentos e práticas das lutas sociais locais, nacionais e globais, levadas a cabo em conformidade com a Carta de Princípios de Porto Alegre contra as formas de exclusão e de inclusão, de discriminação e igualdade, de universalismo e particularismo, de imposição cultural e relativismo, produzidas ou permitidas pela fase actual do capitalismo conhecida como globalização neoliberal.

143

Nesse sentido, o FSM ao ter como lema “Outro mundo é possível” não quer apenas demonstrar que há uma alternativa, mas, a rigor, que há uma alternativa científica que se opõe fortemente ao neoliberalismo. Segundo seus integrantes, o neoliberalismo é um tipo de opressão e é preciso se libertar desta opressão, pois em suas estruturas e sob o manto da “globalização”, estão cada vez mais absorvendo mais e mais espaço econômico, social e cultural (LACEY, 2006, p. 193). Com isso, o FSM surge como um movimento que busca a emancipação. Também objetiva fazer uma crítica ética do atual mundo social, ou seja, para seus defensores, só se pensa no capital e no mercado (visando exclusivamente o lucro) e se esquece do ser humano, de seus valores éticos, morais e das riquezas culturais. Dessa forma, os integrantes do FSM trazem consigo um imperativo para que esse mundo que almejam ou desejam, se torne realidade.

Por conseguinte, para compreender o que significa esse imperativo é preciso antes compreender a importância dos movimentos emancipatórios. Isso porque os movimentos que incorporam o FSM se caracterizam como emancipatórios. Esses movimentos são, por sua vez, a chave para o desenvolvimento de mais e mais movimentos parecidos ou semelhantes com o FSM. Com base nisso, a primeira coisa a ser considerada é a capacidade de ação do indivíduo. Segundo Lacey (2006, p. 186), “a dimensão fundamental do bem-estar humano é o exercício da capacidade de ação cultivada e eficaz que é exercida quando as pessoas agem em aspectos importantes

de suas vidas informadas por suas crenças”. Nesse sentido, quando uma pessoa possui uma crença tal como um valor ético que considera como uma característica fundamental para considerar sua vida “bem vivida”, esse valor (e outros) é incorporado e passa a ser condição necessária para uma vida digna. A grande questão é que a capacidade de ação contém uma variedade de condições, tais como, que crenças derivadas da ação de um indivíduo são verdadeiras e que um indivíduo tenha acesso e controle sobre objetos tecnológicos, etc. Entretanto, o próprio Lacey afirma que “quando essas condições para a capacidade de ação não são satisfeitas, ela é enfraquecida” (Ibidem). Com isso, a capacidade de ação acaba se tornando um fenômeno social relevante pelo fato de que ela gera “sofrimentos”.

Esses sofrimentos por sua vez, são a frustração, a depressão, entre outros problemas que podem gerar um mal-estar. Essa combinação da capacidade de ação enfraquecida e os sofrimentos decorrentes dela, geram a opressão. Sendo que, aqueles indivíduos que se encontram nessa opressão desejam ser livres e desamarrar as cordas da opressão, ou seja, desejam chegar a uma emancipação. Contudo, para que a emancipação ocorra é necessário a transformação estrutural, que serve somente se ela produz estruturas que envolvem valores que sejam livremente sustentados por aqueles que a querem. Sendo assim, a opressão enquanto fenômeno social relevante, é derivada de estruturas sociais que não fornecem condições para a capacidade de ação efetiva para todos os seus participantes; em outros termos, a estrutura social favorece somente alguns de seus participantes, e não todos. Dessa forma, o problema é: como a emancipação é possível onde a estrutura social é o maior causador da opressão? (LACEY, 2006, p. 188). A resposta para esta questão pode ser encontrada nela mesma pois, emancipação e opressão são coisas distintas, mas só há desejo de emancipação quanto há opressão. Mesmo assim, ainda é preciso compreender o que significa uma estrutura social.

Segundo Lacey, uma estrutura social é um conjunto de relações mais ou menos duradouras entre seus participantes que definem os papéis ou lugares para a atividade de seus participantes (Ibidem). A estrutura social reflete as ações dos chamados agentes, que são os participantes dessa estrutura sendo que, os papéis dos agentes são o resultado da ação intencional dos mesmos, que podem ou não estar conscientes. Além disso, a estrutura social manifesta valores populares ou sociais que têm profunda relação com a distribuição da riqueza, do conhecimento científico, etc. Dado que há uma mútua relação entre esse tipo de estrutura e os participantes, é preciso um respeito mútuo entre os próprios participantes, assim como valores sociais, pessoais e éticos mais ou menos parecidos. Porém, isso não significa que não pode haver manifestação de valores concorrentes em uma estrutura social. Aqui, é possível perceber uma certa relação com Thomas Kuhn e suas noções de comunidade científica e paradigma. Tal fato parece se assemelhar com essas noções, por haver uma mudança na própria estrutura e haver a abertura

para que as crenças que um indivíduo possui para sustentar certos valores sejam alimentadas; logo, há uma abertura para se convencer os demais participantes a compartilharem dos mesmos valores e, quanto a essa colaboração dos que se solidarizam, é justamente nesse momento que emerge ou ressurge a capacidade de ação efetiva como uma grande força. Diante disso, será necessária uma nova estrutura social, baseada em novos valores que consideram necessários, tais como a participação democrática.

Contudo, ainda permanece a questão de como investigar empiricamente “outro mundo é possível”. Primeiramente, o FSM como forte contraposição ao neoliberalismo, mantém todos os anos seus encontros internacionais. Nesse evento, há a troca de conhecimento entre seus participantes, novas estratégias são apresentadas, novos estudos relacionados, novas teorias fundamentadas enfim, há uma espécie de entendimento científico (sistemático, empírico, prático) que procura, por exemplo, fortalecer cada vez mais os movimentos, incentivar mais pesquisas voltadas as práticas sustentáveis, favorecer a participação democrática e, principalmente, sustenta-se como alternativa. Em 2018, a Carta das Convergências Agroecológicas do Fórum Social Mundial relatou sobre sua evolução:

O Movimento Agroecológico evoluiu das iniciativas da agricultura alternativa e desde o início, as organizações sociais e instituições de pesquisa, ensino e extensão envolvidas com sua construção, primaram por reconhecer, resgatar, sistematizar e disseminar suas propostas sempre cooperativamente com as famílias, organizações e movimentos da agricultura familiar camponesa, dos povos indígenas e das comunidades tradicionais e agroextrativistas, baseando-se nos conhecimentos e práticas centenárias e milenares em extrativismo, cultivos, criatórios, beneficiamentos e consumos saudáveis e solidários, de alimentos e para usos medicinais, artesanais, ornamentais e ritualísticos (FSM, 2018, p. 3).

Nessa perspectiva, o FSM enquanto um exemplo de movimento da agroecologia e enquanto prática científica, está disseminada em alguns tipos de contexto, tais como o ensino, a inovação, a avaliação e a aplicabilidade. No que tange ao ensino, é possível compreender que a formação do indivíduo perpassa por uma espécie de resgate da própria história da ciência, dos métodos empregados na agricultura, por exemplo, pelos antepassados, pela tradição. Com relação a inovação, há a produção do conhecimento teórico, empírico e técnico, no qual a valorização se dá por critérios como a generalidade, a coerência, a consistência e a validade (CAPORAL; AZEVEDO, 2011, p. 26). Já a avaliação, diz respeito aos testes e aplicações dos métodos científicos, bem como a participação democrática dos membros. Por fim, com relação ao contexto da aplicabilidade, o que se tem é o resultado da relevância social e econômica da própria agroecologia.

Não obstante, os movimentos que incorporam o FSM questionam o “senso comum” do neoliberalismo justamente porque esse “senso comum” limita a compreensão da diversidade ou da pluralidade, limitando não só o fenômeno social como também o próprio conhecimento científico, que não ocorre sem a aceitação dialógica e dialética do outro e da diferença (CAPORAL; AZEVEDO, 2011, p. 27). Nesse sentido, o “senso comum” do neoliberalismo revela uma espécie de “certeza ideológica” pautada pelas pressuposições da valorização moderna do controle, visões individualistas, contínua expansão das produções em larga escala, etc. O resultado disso é, pois, um sistema “incapaz de responder à função primária da economia: prover a base da vida física e cultural de todos os humanos do planeta” (FSM, 2002 apud LACEY, 2006, p.196). Por isso, em conformidade com a visão de Boaventura de Sousa Santos (1995, p. 33-49), o conhecimento natural é também o conhecimento social o que implica em incorporar estratégias contextualizadas em pesquisa científica, levar em consideração o conhecimento local, compreender o conhecimento como “autoconhecimento” e promover o diálogo entre os vários tipos ou formas de saber (teórico e prático).

Nesse âmbito, segundo Caporal, Norgaard (1989) conseguiu resumir as bases epistemológicas da agroecologia da seguinte forma:

a) os sistemas biológicos e sociais têm potencial agrícola; b) este potencial foi captado pelos agricultores tradicionais através de um processo de tentativa, erro, aprendizado seletivo e cultural; c) os sistemas sociais e biológicos coevoluíram de tal maneira que a sustentação de cada um depende estruturalmente do outro; d) a natureza do potencial dos sistemas social e biológico pode ser melhor compreendida dado o nosso presente estado do conhecimento formal, social e biológico, estudando-se como as culturas tradicionais captaram este potencial; e) o conhecimento formal, social e biológico, o conhecimento obtido do estudo dos sistemas agrários convencionais, o conhecimento de alguns insumos desenvolvidos pelas ciências agrárias convencionais e a experiência com instituições e tecnologias agrícolas ocidentais podem se unir para melhorar tanto os agroecossistemas tradicionais como os modernos; f) o desenvolvimento agrícola, através da Agroecologia, manterá mais opções culturais e biológicas para o futuro e produzirá menor deterioração cultural, biológica e ambiental que os enfoques das ciências convencionais por si sós (CAPORAL; COSTABEBER.; PAULUS, 2009, p. 21-22).

Com isso, embora haja uma diferença entre o conhecimento considerado “convencional” ou “científico” e o conhecimento “prático” ou “cotidiano”, para a agroecologia, esses tipos de conhecimento deverem interagir entre si. Não há como negar a importância do conhecimento “científico”, embora ignorar conhecimentos “cotidianos” implique uma limitação e um “senso comum” prejudiciais a própria ciência. Evidentemente, a tendência é considerar, nesse caso, a ciência como algo

fechado, sistemático e dotado de uma autoridade capaz de dizer “verdades”, embora por detrás contendo “certezas ideológicas”. Num sentido complexo, a agroecologia vê a ciência como sistemática, fundamentada por evidências empíricas, dotada de teorias bem fundamentadas, mas reconhece o valor do conhecimento popular, local, “cotidiano”, o conhecimento adquirido quando as práticas agroecológicas evoluam ou se aprimorem e o conhecimento participativo ou democrático, obtido através da articulação do conhecimento prático com o teórico, da troca de estratégias entre os participantes dos movimentos, culminando assim em uma interdisciplinaridade.

Portanto, afim de provar “outro mundo é possível”, é preciso encontrar estratégias para investigar estruturas sociais, o que motiva a origem dessas estruturas, a capacidade que elas possuem de se manter como oposição as estruturas neoliberais, bem como o potencial de provocar modificações nas estruturas vigentes. Todos esses fatores devem ser relatados ou informados pelos próprios movimentos, que baseados em recursos conceituais conseguem analisar o desenvolvimento ou retrocesso dos movimentos sociais. Tudo isso deve ser levado em conta pelo fato de que a única evidência empírica forte para provar que “outro mundo é possível”, é a própria expansão e desenvolvimentos dos movimentos emancipatórios. Dessa forma, fica claro que essas estratégias a serem adotadas encontram um mútuo reforço com a manifestação dos valores da participação popular presentes nos movimentos emancipatórios. Com isso, ressalta-se a importância dos movimentos que constituem o FSM uma vez que estes são exemplos de formas alternativas capazes de questionar o “senso comum” do neoliberalismo e ainda defender a sustentabilidade, a biodiversidade, valores éticos, sociais e socioculturais; logo, demonstrar um conjunto de conhecimentos bem fundamentados e a promover a defesa de uma pluralidade epistemológica na própria agroecologia.

147

Referências

- ALTIERI, M. *Agroecologia: a dinâmica produtiva da agricultura sustentável*. 4.ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.
- BARROS, E. P.; ARAÚJO, A. “Agroecologia e transdisciplinaridade: considerações acerca da crítica ao enfoque técnico-científico da Revolução Verde”, in: *Ciências Sociais em Perspectiva*, v.15 – nº. 28: p. 83 – 95; 1º sem. 2016.
- CAPORAL, F.R; AZEVEDO, E. O. *Princípios e perspectivas da Agroecologia*. Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Paraná, 2011.
- CAPORAL, F. R.; COSTABEBER, J. A.; PAULUS, G. *Agroecologia: uma ciência do campo da complexidade*. Brasília: MDS/Embrapa, 2009.
- FSM – Fórum Social Mundial. *Carta de Princípios do Fórum Social Mundial*, 2001. Disponível em:<http://www.universidadepopular.org/site/media/documentos/Carta_de_Principios_do_FSM.pdf> Último acesso: 29 de Outubro de 2018.

_____. *Carta das Convergências Agroecológicas no Fórum Social Mundial*, 2018. Disponível em: <<http://www.moc.org.br/publicacao/geral/2743/carta-das-convergencias-agroecologicas-no-forum-social-mundial>> Último acesso em: 29 de Outubro de 2018.

LACEY, H. *A controvérsia sobre os transgênicos: questões científicas e éticas*. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2006.

_____. “Há alternativas ao uso dos transgênicos?” In: *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 78, jul 2007, p. 31-39.

SANTOS, B. S. *O Fórum Social Mundial: manual de uso*. Madison, Dezembro 2004.

_____. *Ciência e senso comum*. In: *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Porto, Afrontamento, 1995.

WOLFE, M. S. “Crop strength through diversity”, in: *Nature*, vol. 406, 2000, p. 681-682.

Submissão: 30.10.2018 / Aceite: 15.12.2018.

O desentendimento como característica inerente à democracia

Disagreement as an inherent characteristic of democracy

VALMIR GONÇALEZ DOS SANTOS¹

Resumo: O artigo busca propiciar reflexões sobre a jovem democracia brasileira, pensada aqui sob à luz da excêntrica filosofia de Rancière. Se considerarmos os tempos da República brasileira, constatamos que os períodos democráticos são breves e sempre sofreram ameaças. Há três décadas vivemos em um regime democrático que, no entanto, ainda é frágil. Do ponto de vista histórico, a democracia brasileira é jovem e continua sendo construída sob ameaças, sua vigência carece de vigilância constante, pois, de vários lados, há forças que a fragilizam, especialmente aquelas que proclamam a ordem e o consenso. O que tais forças querem, ainda que digam falar em nome da democracia, é a organização da vida e do poder de um modo hierárquico e o esvaziamento dos espaços públicos que, necessariamente, são conflituosos e orientados por uma racionalidade dissensual. Para essa comunicação, perguntamo-nos se, no entanto, essa fragilidade da jovem democracia brasileira não é, justamente, característica da própria democracia, desde a sua invenção na Grécia. Trata-se, pois, de pensar, outra vez, quais são os sentidos disso que chamamos de democracia, regime político no qual o povo detém o poder. Jacques Rancière desenvolve uma perspectiva excêntrica acerca da democracia e nos mostra que desde o seu surgimento ela foi alvo de ódio e sempre está em risco, daí ele escrever um livro intitulado Ódio à democracia (2014). Esta perspectiva nos interessa, na medida em que se situa a contrapelo do que se consensuou entender por democracia e por política como a mera organização da vida coletiva. A partir da filosofia de Rancière, procura-se, então, resgatar o que é próprio de uma investigação filosófica acerca da política, abordando em que âmbito e quando esta existe e mostrando que, inúmeras vezes, ela se confunde com polícia; o que implicará trazer à tona o que Rancière diz ser fundamental para a existência da política e da democracia, a saber, a lógica do desentendimento.

Palavras-chave: Democracia. Política. Desentendimento. Polícia.

Abstract: The article seeks to provide reflections on the young Brazilian democracy, thought here in the light of the eccentric philosophy of Rancière. If we consider the times of the Brazilian Republic, we find that democratic periods are brief and have always been threatened. For three decades we have lived in a democratic regime which, however, is still fragile. From a historical point of view, Brazilian democracy is young and continues to be built under threat, its validity is not constantly monitored, because there are forces that weaken it, especially those that proclaim order and consensus. What these forces want, even if they speak in the name of democracy, is the organization of life and power in a hierarchical way and the emptying of public spaces that are necessarily conflictive and oriented by a dissensual rationality. For this communication, we wonder if, however, this fragility of the young Brazilian democracy is not exactly characteristic of democracy itself, since its invention in Greece. It is therefore a matter of thinking, again, what are the meanings of what we call democracy, a political regime in which the people hold power. Jacques Rancière develops an eccentric perspective on democracy and shows us that since his emergence he has been a target of hatred and is always at risk, hence he wrote a book entitled Hating Democracy (2014). This perspective interests us, as it is situated against the grain of what has been agreed to be understood by democracy and politics as the mere organization of collective life. From the philosophy of Rancière, it is sought, then, to rescue what is proper to a philosophical investigation about politics, addressing in what scope and

¹ Graduado e Mestre em Filosofia pela UNIOESTE. E-mail: valmir_10santos@hotmail.com.

when it exists and showing that, on many occasions, it confuses itself with police; which implies bringing up what Rancière says is fundamental to the existence of politics and democracy, namely, the logic of misunderstanding.

Keywords: Democracy. Politics. Disagreement. Police. Resumo em língua estrangeira.

Introdução

Trata-se, nesse texto, de analisar o que comumente chamamos de democracia, o tal governo do povo, sob a luz da excêntrica filosofia de Jacques Rancière. Se considerarmos os tempos da República brasileira, por exemplo, constatamos que os períodos democráticos são breves e sempre sofreram ameaças. Há três décadas vivemos em um regime democrático que, no entanto, ainda é frágil. Do ponto de vista histórico, a democracia brasileira é jovem e continua sendo construída sob ameaças, sua vigência carece de vigilância constante, pois, de vários lados, há forças que a fragilizam, especialmente aquelas que proclamam a ordem e o consenso. O que tais forças querem, ainda que digam falar em nome da democracia, é a organização da vida e do poder de um modo hierárquico e o esvaziamento dos espaços públicos que, necessariamente, são conflituosos e orientados por uma racionalidade dissensual.

Para esse texto, perguntamo-nos se, no entanto, essa fragilidade da jovem democracia brasileira não é, justamente, característica da própria democracia, desde a sua invenção na Grécia. Trata-se, pois, de pensar, outra vez, quais são os sentidos disso que chamamos de democracia, regime político no qual o povo detém o poder. Rancière desenvolve uma perspectiva excêntrica acerca da democracia e nos mostra que desde o seu surgimento ela foi alvo de ódio e sempre está em risco. Esta perspectiva nos interessa, na medida em que se situa a contrapelo do que se consensuou entender por democracia e por política como a mera organização da vida coletiva. A partir da filosofia de Rancière, procura-se, então, resgatar o que é próprio de uma investigação filosófica acerca da política, abordando em que âmbito e quando esta existe e mostrando que, inúmeras vezes, ela se confunde com polícia; o que implicará trazer à tona o que Rancière diz ser fundamental para a existência da política e da democracia, a saber, a lógica do desentendimento.

Começamos, então, pelo início disso que denominou-se democracia. Etimologicamente o conceito de *democracia* (*Demokratía*), criado a partir dos prefixos *demos*, “povo”, e *kratos*, “poder”, significa “governo do povo”. Desde sua origem, a democracia na Grécia não estava orientada por uma completa igualdade entre todos os indivíduos. Outra questão que vale lembrar também, é que “*demokratia* era utilizada por seus críticos aristocratas como uma espécie de epíteto, para mostrar seu desprezo pelas pessoas comuns que haviam usurpado o controle que os aristocratas tinham sobre o governo”. (DAHL, 2001, p. 20).

De início, na democracia ateniense faziam parte apenas àqueles que eram considerados cidadãos, indivíduos livres e iguais. Ficavam fora dessa conta os escravos, os estrangeiros, as mulheres e as crianças. Ou seja, participavam apenas da democracia, uma parte minoritária que deveria ser nascida na polis, ser homem e maior de 18 anos, isso sem contar que deveria ser filho de quem participava da política (Cf. CHAUÍ, 2000). A justificativa para ter pessoas aptas a participarem ou não da democracia se dava pelo fato de que os gregos defendiam que aqueles que não compartilhavam dos mesmos costumes da polis não poderiam ter a compreensão necessária para escolher o que era melhor para a mesma. Imediatamente se percebe que a ideia de igualdade que orientava a democracia era bastante restritiva e excludente.

O preparo intelectual que faltava aos escravos era o *logos*, a fala. Os escravos, eram tidos como seres que não o possuíam, eram dotados apenas de voz, o que todos os outros animais também possuem, na medida em que são capazes de mostrar contentamento e desgosto. Essa era, então, uma das justificativas para manter uma relação desigual entre homens livres e escravos, os primeiros tinham ou possuíam *logos*, a capacidade de falar, e outros não. Segundo os gregos, aqueles que possuíam o *logos* eram capazes de julgar, muito mais do que apenas mostrar contentamento ou desgosto. Essa diferença entre possuidores de *logos* e não possuidores é tremenda. É por meio da palavra que o homem consegue e pode viver em comunidade. Segundo Aristóteles, a palavra possui significações, e com ela o homem pode decidir sobre o justo e o injusto, algo impossível para os incapazes de falar. Assim, a exclusão da maior parte dos habitantes da cidade estava justificada por uma incapacidade².

É apenas pelo uso do *logos*, manifestado pela fala, que o homem consegue viver em conjunto, mostrar suas inquietações e resolver problemas. Com respeito à fala, Aristóteles argumenta:

² Walter Kohan, em *Infância e educação em Platão*, ao tratar da etimologia de “infantil”, mostra a importância da fala dada pelos gregos e justifica, etimologicamente, o uso abrangente da denominação de infantil para os incapazes: “*Infans* está formado por um prefixo privativo *in* e *fari*, ‘falar’, daí seu sentido de “que não fala”, “incapaz de falar”. Tão forte é seu sentido originário que Lucrécio emprega ainda o substantivo derivado *infantia* com o sentido de “incapacidade de falar”. Mas logo *infans* — substantivado — e *infantia* são empregados no sentido de “infante”, “criança” e “infância”, respectivamente. Desse sentido surgem vários derivados e compostos, na época imperial, como *infantilis*, “infantil” e *infanticidium*, “infanticídio”. Quintiliano (I, 1, 18) fixa a idade em que a criança é considerada como incapaz de falar até por volta dos sete anos e, por isso, *infans* pode designar a criança no sentido ordinariamente reservado a *puer*. Na verdade, há usos de *infans* referindo-se a pessoas de até, pelo menos, quinze anos, com o qual devemos entender que *infans* não remete especificamente à criança pequena que não adquiriu ainda a capacidade de falar, mas que, antes, refere-se aos que, por sua minoridade, não estão ainda habilitados para testemunhar nos tribunais: *infans* seria assim “o que não pode valer-se de sua palavra para dar testemunho”. A palavra *infantes* também passa a designar a muitas outras classes de marginais que não participam da atividade pública, como os doentes mentais. (disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ep/v29n1/ao2v29n1.pdf>). (os destaques finais, em itálico, são nossos).

Assim, o homem é um animal cívico, mais social do que as abelhas e os outros animais que vivem juntos. A natureza, que nada faz em vão, concedeu apenas a ele o dom da palavra, que não devemos confundir com os sons da voz. Estes são apenas a expressão de sensações agradáveis ou desagradáveis, de que os outros animais são, assim como nós, capazes. A natureza deu-lhes um órgão limitado a este único efeito; nós, porém, temos a mais, senão o conhecimento desenvolvido, pelo menos o sentimento obscuro do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto, objetos para a manifestação dos quais nos foi principalmente dado o órgão da fala. Este comércio da palavra é o laço de toda sociedade doméstica e civil (ARISTÓTELES, 1988, Livro I, cap. 2, p. 1253).

É por meio da fala que os homens se diferem dos outros animais e escravos. É apenas com o uso da fala que é possível a existência de uma comunidade de iguais. Um ser dotado de *logos* é capaz de compreender o que outro ser fala. Esse é o princípio de uma comunicação entre iguais. Somente os homens dotados de fala conseguem se comunicar.

Rancière nunca deixará de nos lembrar que no seio da filosofia política e, especificamente da democracia, habita a aporia, uma dificuldade própria e insolúvel do próprio pensamento. Refere-se ainda a Aristóteles, como sendo o primeiro a tratar da união entre filosofia e política e também evidenciar a aporia própria desses casos. Escreve: “Aristóteles nos indica isso numa frase que é um dos primeiros encontros entre o substantivo ‘filosofia’ e o adjetivo ‘política’ [a saber]: ‘Do que há igualdade e do que há desigualdade, a coisa leva à aporia e à filosofia política’” (RANCIÈRE, 1996a, p. 11), porque segundo o filósofo, “a filosofia torna-se ‘política’ quando escolhe a aporia ou o embaraço próprio da política” (RANCIÈRE, 1996a, p. 11).

A aporia citada aqui, surge quando problematizamos os ditos possuintes de *logos* e os apenas possuintes de voz, com isso, a aporia que surge daí, Rancière diz que é em função da distribuição de partes de uma comunidade: “aqueles supostamente apenas dotados de voz, os escravos, são capazes de compreender o comando daqueles possuintes da fala”. Rancière interroga: “como pode alguém compreender o que desconhece?” (RANCIÈRE, 1996a). O fato de o escravo, carente de palavra, unicamente possuidor de voz, compreender o que um ser dotado de fala, possuinte de *logos* ordena, já faz com que exista algo em comum, inimaginável até então. Há algo que iguala escravos e homens livres. É desse tipo de aporia, segundo Rancière, da qual trata a filosofia política.

Vale ainda lembrar que Rancière não concebe a filosofia política com um ramo natural da árvore filosofia³. Para ele, a filosofia torna-se política justamente por essa aporia presente na política. A política passa a ser então, um objeto da filosofia. Mas

³ Referente aos ramos da árvore filosofia atribuída por Descartes.

o que o filósofo entende por filosofia política? Para nosso filósofo, ela é “a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio da igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade ao modo do embarço: de quais coisas há e não há igualdade entre quais e quais? (RANCIÈRE, 1996a, p. 11), e ainda, “O que são esses “quais”, quem são esses “quais””? De que modo a igualdade consiste em igualdade e desigualdade? ”(RANCIÈRE, 1996a, p. 11)”. É dessa aporia que trata a filosofia política, e para que tal encontro seja produtivo, [o da filosofia com a política], é preciso achar seu ponto de *desentendimento*. Mas o que é tal desentendimento?

Por desentendimento, Rancière se refere a um tipo determinado de situação de palavra, “aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que diz o outro” (RANCIÈRE, 1996a, p. 12). Não é o desentendimento entre duas pessoas que dizem coisas diferentes, ao contrário, é o conflito entre aqueles que dizem a mesma coisa, mas não dão a mesma significação para essas coisas. Para melhor entender, Rancière vai afirmar que “é o conflito entre aquele que diz branco e aquele que diz branco, mas não entende a mesma coisa, ou não entende de modo algum que o outro diz a mesma coisa com o nome de brancura” (RANCIÈRE, 1996a, p. 12). Não pode de maneira alguma ser entendido como sinônimo de desconhecimento. Por desconhecimento, uma das partes, ou ambas, por ignorância não sabe o que o outro diz. Também não é tampouco um simples “mal-entendido produzido pela imprecisão das palavras” (RANCIÈRE, 1996a, p. 12).

Os casos de desentendimento são aqueles no qual “a disputa sobre o que quer dizer falar constitui a própria racionalidade de situação de palavra (RANCIÈRE, 1996a, p. 12)”. Não é um caso da filosofia da linguagem, onde a imprecisão das palavras causa um mal-entendido. No caso do desentendimento, os interlocutores entendem e não entendem aí a mesma coisa nas mesmas palavras. Há uma série de fatores para que isso ocorra, pois, embora alguém entenda o que o outro diz, esse não vê o objeto do qual o outro lhe fala, ou então “porque ele entende e deve entender, vê e quer fazer ver um objeto diferente sob a mesma palavra, uma razão diferente no mesmo argumento” (RANCIÈRE, 1996a, p. 12).

Um caso que pode ser ilustrado aqui é a famosa máxima que diz respeito à justiça; ela [a justiça] consiste em dar a cada um o que lhe é devido. Evidentemente, o conceito de justiça não é interpretado da mesma forma, e não só por conta da significação da palavra, as ações daqueles que a entendem também difere. “As estruturas de desentendimento são aquelas em que a discussão de um argumento remete ao litígio acerca do objeto da discussão e sobre a condição daqueles que o constituem como objeto”. Logo é perceptível que o desentendimento não diz respeito apenas as palavras, mas também a própria situação daqueles que falam.

Em busca de esclarecer a composição de tal conceito, Rancière põe luz sobre algo que para nós, que estamos habituados com a definição de democracia como

“poder do povo”, passa despercebido. Ele nos mostra quem era o “povo” na Grécia, quem é o demos que está na base da democracia:

A democracia é o poder do povo, do demos. Mas o que se entende exatamente sob esse nome? O demos, em Atenas, é constituído primeiramente pelos pobres. Mas os pobres não é simplesmente uma categoria econômica, relacionada a um nível de recursos; é bem mais uma categoria simbólica, uma posição no mundo daquilo que se vê e se considera: pobres são as pessoas reles, as que não possuem nada, nenhum título para governar, nenhum título de valor a não ser o fato de terem nascido ali e não alhures [...]. Significa que governam especificamente os que não têm nenhum título para governar (RANCIÈRE, 1996b, p. 370).

Isso porque faz parte da democracia qualquer um (com exceção, é claro, daqueles já nominados) que seja livre: pelo simples fato de ter nascido em tal polis, e especialmente na polis ateniense, depois que a escravidão por dívidas foi abolida. Qualquer um desses corpos falantes fadados ao anonimato do trabalho e da reprodução, desses corpos falantes que não têm mais valor do que os escravos – e menos até, já que diz Aristóteles, o escravo recebe sua virtude da virtude de seu senhor –, qualquer artesão ou comerciante é contado nessa parte da polis que se chama “povo” como participante dos negócios comuns enquanto tais (Cf. RANCIÈRE, 1996a).

Ao trazer à tona que o povo, inicialmente, era composto de uma parcela das pessoas “reles” que habitavam um lugar, justamente aquelas que não tinham parte alguma nem títulos para governar, Rancière evidencia que em sua base, a democracia é um escândalo: um ato escandaloso para o pensamento. O escândalo está no fato de a democracia ser uma ruptura, inaugurar uma cisão na ordem das coisas, do ponto de vista da legitimidade e da dominação.

Desse modo, o povo nada mais é que a massa indiferenciada daqueles que não têm nenhum título positivo – nem riqueza, nem virtude – mas que, no entanto, têm reconhecida a mesma liberdade que aqueles que os possuem. O demos é condição de efetividade para a política, Rancière (1996b) vai afirmar que “a política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma parcela dos sem-parcela”. Para o filósofo:

[A] democracia não é um regime político, no sentido de uma forma constitucional, nem mesmo um modo de vida ou a cultura do pluralismo e da tolerância. A democracia é, propriamente dizendo, a instituição simbólica do político na forma do poder daqueles que não são designados a exercer o poder – uma ruptura na ordem da legitimidade e da dominação. A democracia é o poder paradoxal

daqueles que não contam: a contagem daqueles que não são contados (RANCIÈRE, 2000, p. 124).

A democracia em Rancière pode ser entendida por meio da ação política e da verificação da igualdade⁴ pretensamente existente entre os indivíduos, configurando-se como outra forma de montar a cena política, “ao produzir diferentes relações entre palavras, os tipos de coisas que elas designam e os tipos de práticas que desenvolvem” (RANCIÈRE, 2010a, p. 54). É na democracia que se efetua, de fato, a igualdade que é fundamental para entender a política de Rancière. Trata-se, pois, de nos aproximarmos da concepção de igualdade produzida por Rancière, talvez, uma das noções mais intrigantes, tanto do ponto de vista pedagógico quanto político, como mostraremos. Daí podermos afirmar que Rancière amplia o escândalo da democracia com suas afirmações sobre a igualdade. Segundo o filósofo:

A política, em última instância, repousa sobre um único princípio, a igualdade. Só que esse princípio só tem efeito por um desvio ou uma torção específica: o dissenso, ou seja, a ruptura nas formas sensíveis da comunidade. Ele tem efeito ao interromper uma lógica da dominação suposta natural, vivida como natural. Esse efeito é a instituição de uma divisão ou de uma distorção inicial. Essa distorção é que é testemunhada pelas palavras aparentemente muito simples: demos e democracia (RANCIÈRE, 1996b, p. 370).

Na visão de Rancière, a essência da democracia é a pressuposição da igualdade das inteligências, atributo a partir do qual se desdobram as mais ferrenhas reações de seus adversários. Como visto anteriormente, a ideia de uma democracia nunca foi tratada com a melhor forma de governo possível, pois nem todos estariam aptos a governar. As reações adversas à democracia surgem pelo motivo de que os detentores de títulos não aceitam ser considerados como seres iguais aos que não possuem títulos. Assim, parece que se torna possível afirmar que se a igualdade é um a priori da democracia, o ódio a ela é um dos seus a posteriores.

A fim de elaborar a resposta para a questão acerca da especificidade da política, Rancière faz a distinção de dois conceitos, o de *política* e o de *polícia*. Mostra que o que se entende na maioria das vezes pelo conceito de política é o consentimento das coletividades, algo para manter a ordem, para entrar em um determinado acordo. Rancière propõe chamar essas práticas pelo conceito de *polícia*. Com isso, aquilo que era entendido como política, o modo de tentar colocar uma determinada ordem, um determinado consenso entre as pessoas, os modos de ser, ver e fazer numa comunidade é próprio dessa *polícia*.

⁴ O conceito de igualdade é bastante caro para Rancière. Ele trata disso com maior ênfase em seu livro *O mestre Ignorante*, todavia tal conceito se faz presente em todo seu pensamento político. A afirmação e verificação deste princípio de igualdade é o que faz ser possível a existência de da própria política e por conseguinte, da democracia. É a partir da afirmação dessa igualdade que é primeira que se reivindica reconhecimento, que gera o dissenso, ou seja o desentendimento.

Nessas práticas não há *política*, portanto, nem democracia. Para o filósofo a democracia se traduz pela ação política que confronta e perturba a ordem consensual de funcionamento do Estado, que é a ordem policial que não faz nada mais do que dividir, organizar e ordenar. Somente quando as divisões da ordem policial são desfeitas é que a atividade política é instaurada. Para Rancière (2010, p. 45),

[...] a atividade política é sempre um modo de manifestação que desfaz as divisões sensíveis da ordem policial mediante colocação em ato de um suposto que por princípio lhe é heterogêneo, o de uma parte dos que não tem parte, a que, em última instância, manifesta em si mesma a pura contingência da ordem, a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante.

Algo próprio dessa polícia é então a distribuição sensível dos corpos em comunidade. Mas o que sobra para a política? A ela cabe justamente criar desordem, perturbar a ordem da polícia por meio de um conjunto de atividades no qual está pressuposto algo inteiramente heterogêneo a polícia, mas que é inerente a cada ser humano, ainda que não esteja inscrito diretamente na ordem social. Tal pressuposição é “a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante”, a qual só pode ser manifestada pelo “dissenso, no sentido mais originário do termo: uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível e contável” (RANCIÈRE, 1996b, p. 372).

Assim, o princípio da igualdade que está na base da política só pode ser verificado por meio da lógica do *desentendimento*. Ela é a instauradora da política, é essa lógica que efetua o princípio de igualdade. Mas, para que essa igualdade tenha qualquer tipo de eficácia, ela deve ser continuamente argumentada e encenada contra a pressuposição policial da desigualdade. De acordo com Rancière, existe política quando a lógica promovida pelas divisões desiguais ou a ordem da dominação, tida como natural, são derrubadas por lutas e conflitos empenhados na atualização do princípio de igualdade.

O desentendimento político se dá quando surge uma parte que antes não era considerada como aceita, reivindicando algo que lhe é próprio, a igualdade. Podemos afirmar que política para Rancière não é uma relação de poder, mas sim uma relação de mundos. A partir de dois mundos diferentes, dos que tem parcela para com os “sem-parcela”, é que de fato ocorre o dissenso e, por fim, a política. É através da existência desta parte dos sem parte, desse nada que é tudo, que a comunidade existe como comunidade política, quer dizer, dividida por um litígio fundamental, por um litígio que se refere à conta de suas partes, antes inclusive de referir-se aos seus 'direitos'.

A política é o momento de questionamento sobre a ordem estabelecida, quando aqueles que não são contados, reconhecidos e sem direito de fala, declaram-

se iguais perante os padrões de dominação. Rosa Parks⁵ ao se recusar, em 1955, dar seu lugar no ônibus, por causa da segregação racial, estava impondo-se politicamente contra uma ordem que separava negros e brancos de forma desigual. Enfim, o que Rancière define como democracia é a ideia de um *demos* tomando as ruas e reivindicando aquilo que ainda não tem, questionando a forma como os corpos são postos, como estão estabelecidos. Para ele:

[...] democracia é o nome de uma interrupção singular dessa ordem dos corpos em comunidade que nos propusemos conceituar sob o conceito ampliado de polícia. É o nome daquilo que vem interromper o bom funcionamento dessa ordem por um dispositivo singular de subjetivação (RANCIÈRE 1996a, p. 102).

O que se percebe na democracia atual Rancière entende como um Estado modesto. Na definição do filósofo, “o Estado modesto é um Estado que torna a política ausente, que renuncia em suma àquilo que não lhe cabe – o litígio do povo – para aumentar a sua propriedade, para desenvolver os processos de sua própria legitimação” (RANCIÈRE, 1996a, p. 112-114). Isso causa então, o dano democrático. O dano democrático busca conduzir o litígio à forma de um consenso social, a partir daí começariam as “parcerias” entre os patrões e os empregados.

O desentendimento é então a única forma de existir política e de fato a efetivação da democracia. A negação desse desentendimento, que é o consenso, faz com que não exista uma política e sim uma polícia encarregada apenas de manter a ordem. De acordo com Rancière, dificilmente haverá um governo que possa ser concebido como de fato democrático, porque a democracia é sempre o que está aquém e além do governo: aquém, porque somente a partir da percepção de que todas as pessoas são efetivamente iguais e que todos os títulos e hierarquias se fundam nessa igualdade; além, porque a democracia é o constante questionamento desses títulos, o elemento desestabilizador e perturbador da ordem posta.

157

⁵ Em Montgomery, capital do Alabama, as primeiras filas dos ônibus eram, por lei, reservadas para passageiros brancos. Atrás vinham os assentos nos quais os negros podiam sentar-se. No dia 1º de dezembro de 1955, Rosa Parks tomou um desses ônibus a caminho do trabalho para casa e sentou-se num dos lugares situados ao meio do ônibus. Quando o motorista – branco – exigiu que ela e outros três negros se levantassem para dar lugar a brancos que haviam entrado no ônibus, Parks se negou a cumprir a ordem. Ela continuou sentada e, por isso, foi detida e levada para a prisão. O protesto silencioso de Rosa Parks propagou-se rapidamente. O Conselho Político Feminino organizou, a partir daí, um boicote de ônibus urbanos, como medida de protesto contra a discriminação racial no país. Martin Luther King Jr. foi um dos que apoiou a ação. O ativista e músico Harry Belafonte lembra-se como sua vida mudou, após o dia em que King o chamou por telefone para pedir apoio à ação da mulher que ficou conhecida como a “mãe dos movimentos pelos direitos civis” nos EUA. “A atitude de Rosa Parks nos permitiu reagir contra as pressões política e social que caracterizavam nossa sociedade. Quando King me telefonou, me chamando para um encontro, comecei, pela primeira vez, a lutar oficialmente por essa causa. Quando nós nos vimos e falamos sobre seus planos, percebi que a partir dali eu me engajaria no movimento liderado por ele e Rosa Parks. Foi um momento muito importante”, lembrou Belafonte. Disponível em <http://www.dw.com/pt/1955-rosa-parks-se-recusa-a-ceder-lugar-a-um-branco-nos-eua/a-340929>. Acesso em 08. out. 2018.

Apenas através do desentendimento se pode exercer a política, e de fato levar a cabo a democracia. Porque é por meio do dissenso que se efetua a política; é por conta de perceber a divisão do mundo em parcelas, e lutar para que se efetue o princípio de igualdade, é que se funda a política. O desentendimento faz com que se efetue o princípio de igualdade.

Em seu livro intitulado *Ódio à democracia* (2014), Rancière afirma que vivemos uma ilusão de democracia. Este é um fenômeno que se inscreve na longa duração histórica, uma vez que os setores privilegiados da sociedade nunca foram de total acordo, ou concordaram com a principal implicação prática do regime democrático na esfera da política: a ausência de títulos para ingressar nas classes dirigentes.

A ideia da democracia grega não foi bem acolhida pelos impérios que os rodeavam, pensavam eles, que tal ideia era inadmissível. Pode-se perceber esse ódio ao pensar que as formas de governo antes da democracia eram pautadas na legitimidade de dois títulos: a filiação humana ou divina – associadas à superioridade de nascença – e a riqueza. A democracia iniciada na Grécia empregava o princípio do sorteio, alterando a lógica vigente ao mudar para o âmbito da aleatoriedade a responsabilidade de legislar e de governar, agora ao alcance de qualquer cidadão da polis, independente de suas posses ou do nome de sua família. Para quem viveu sempre a governar, isso era inconcebível. Pode-se problematizar, a partir disso, os motivos para o ódio.

Ainda sobre a democracia, Rancière questiona os princípios do modelo democrático representativo, invenção moderna que se vale de uma nomenclatura considerada paradoxal pelo autor, haja vista seu distanciamento em relação à democracia dos antigos. Para o filósofo,

A representação nunca foi um sistema inventado para amenizar o impacto do crescimento das populações. Não é uma forma de adaptação da democracia aos tempos modernos e aos vastos espaços. É, de pleno direito, uma forma oligárquica, uma representação das minorias que têm título para se ocupar dos negócios comuns (RANCIÈRE, 2014, p. 69).

Considerações finais

Por fim, é possível pensar com Rancière que a democracia representativa na qual estamos inseridos quem acaba governando não é o povo. O fato é que o povo que ousa fazer valer sua soberania sempre foi um dos maiores medos dos governos ditos democráticos. Essa é, aliás, a razão principal do ódio. O ódio à democracia advém de sua própria natureza, uma vez que o “governo de qualquer um” está permanentemente sob a mira rancorosa daqueles munidos de títulos, seja o nascimento, a riqueza ou o conhecimento. Esses rancorosos utilizam-se de uma ordem policial, e fazem valer o que é decidido por meio de um consenso. Os

representantes autorizados utilizam-se do recurso policial para que não se efetue a partilha do sensível, para que os sem-parte não atuem politicamente e não se realize a política.

A partir dos escritos que seguiram, tenta-se mostrar que o ódio à democracia não é um mal contemporâneo, mas sim algo que persegue a democracia desde o seu surgimento. Os motivos para tal, como foi apresentado é a não aceitação do demos enquanto participante ativo das decisões (mesmo ainda que seja de forma limitada). O ódio a democracia é entendido então, como um não reconhecimento e não aceitação do princípio de igualdade. A democracia é o próprio ato de afirmação de tal princípio, daí as razões do ódio por parte dos que se julgam detentores de títulos.

Referências

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1988.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

DAHL, R. A. *Sobre a democracia*. Tradução de Beatriz Sidou. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2001.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento*. Trad. Ângela Leite Lopes. São Paulo, Editora 34, 1996a.

_____. “O desentendimento”, in: NOVAES, A. (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996b.

_____. *Jacques: o mestre ignorante*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

_____. *Política, polícia, democracia*. Santiago: LOM Ediciones, 2006.

_____. *A partilha do sensível: estética e política*. São Paulo: EXO Experimental, 2009a.

_____. *O inconsciente estético*. Trad. Mônica Costa Netto. São Paulo: Ed. 34, 2009b.

_____. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.

_____. *O espectador emancipado*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. *O ódio à democracia*. Trad. Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

Submissão: 30.10.2018 / Aceite: 30.11.2018.

I-moral ou (ir) racional: uma visão da ciência do normal ou patológico

I-moral or (ir) rational: a view of science of normal or pathological

BEATRIZ CRISTINA BENKE¹

EMERSON SOUZA DOS SANTOS²

VILMAR MALACARNE³

Resumo: O presente artigo tem como finalidade discutir como os portadores de doenças mentais eram tratados na Grécia e Roma Antiga, na Idade Média e Renascentismo e a chegada do século XX. Trata-se de uma pesquisa sobre a história dos transtornos mentais, com abordagem sobre saúde e doença e as definições entre o que era normal e o patológico das pessoas com problemas de saúde mental. Para isso, discutiremos as definições da anormalidade entre os séculos IV a.C e II d.C, III e XII d.C, Renascentismo do Século XVIII e século XX. A pesquisa é de caráter bibliográfico e incluiu artigos, livros e dissertações e teses para fundamentar o assunto e o conteúdo sobre historicidade dos transtornos mentais e suas repercussões no decorrer dos séculos citados. A saúde e a doença não são fenômenos isolados que possam ser definidos em si mesmos, mas, sim profundamente vinculados ao contexto socioeconômico-cultural, tanto em suas produções como na percepção do saber que investiga e propõe soluções para o adoecimento.

Palavras-chave: Historicidade. Transtorno Mentais. Epidemiologia. Pressão Social.

Abstract: The purpose of this article is to discuss how the mentally ill were treated in Greece and Ancient Rome in the Middle Ages and Renaissance and the arrival of the twentieth century. It is a research on the history of mental disorders, with an approach to health and illness, and the definitions between what was normal and the pathological of people with mental health problems. For this, we will discuss the definitions of the abnormality between the fourth and fourth centuries BC, III and XII AD, Renaissance XVIII and XX century. The research is bibliographical and included articles, books and dissertations and theses to substantiate the subject and the content on the historicity of mental disorders and their repercussions over the centuries cited. Health and disease are not isolated phenomena that can be defined in themselves, but are deeply linked to the socioeconomic and cultural context, both in their production and in the perception of the knowledge that investigates and proposes solutions for illness.

Keywords: Historicity. Mental Disorder. Epidemiology. Social Pressure.

Introdução

Em se tratando de transtornos mentais, a psiquiatria é a área que entende o fenômeno de doença mental como um fator biológico individual e sua relação com a saúde. Por outro lado, a historicidade compreende esse fenômeno como cornucópia

¹ Mestranda do PPGECEM – UNIOESTE. E-mail: beatrizbencke@hotmail.com.

² Mestrando do PPGE.E – UNIOESTE. E-mail: arquitetoess@hotmail.com.

³ Possui graduação em Filosofia Licenciatura Plena pela Universidade Federal de Santa Maria (1994), mestrado em Educação pela Universidade Federal de Santa Maria (1997) e doutorado em Educação pela Universidade de São Paulo (2007). Professor doutor na UNIOESTE. E-mail: vilmar.malacarne@unioeste.br.

dos males. Quando nos deparamos com a permanência de uma doença em um determinado corpo ela provoca a imanência, o silêncio do sujeito, assim transforma o corpo em problema que determina a exigência de saber e necessita da configuração de cuidados e intervenção médica.

Sobre isso, Canguilhem (2009), descreve casos de alienação em que os doentes se apresentavam ao mesmo tempo como incompreensíveis para os outros e incompreensíveis para si próprios, casos em que o médico tem realmente a impressão de lidar com uma estrutura de mentalidade diferente. O autor buscou a compreensão desses casos no fato de que esses doentes têm dificuldades para transpor os dados de sua cenestesia na linguagem usual.

Assim, torna-se difícil para o médico compreender a experiência vivida pelos doentes a partir dos relatos deles, porque aquilo que eles exprimem como conceitos usuais não provém apenas de sua experiência direta, mas também de sua interpretação de uma experiência diante da qual não dispõem de conceitos adequados (Canguilhem, 2009).

Semelhantemente Sampaio (1998), descreve não saber o que fazer com a compreensão da doença mental ou como traçar proporções e frequências, valendo-se do que é denunciado socialmente e acatado pelos serviços de atendimento à saúde mental, numa perversa dialética entre denúncias rotuladas e diagnosticadas. No entanto, o pensamento dogmático está presente em todos os fenômenos de sofrimento psíquicos como base na compreensão psiquiátrica da psicose e o aceite da população como categoria natural.

Canguilhem (2002), ressaltou que “o espanto verdadeiramente vital da angústia suscitada pela doença” é o modo pelo qual se transforma a doença em um discurso pronto para ser lido e interpretado. Assim, a angústia é o discurso que se expressa em sintomas, nosógrafas, distúrbios, transtornos e síndromes.

Por sua vez, Minayo (1990) argumenta que, para os problemas da saúde pública, a questão da determinação e distribuição dos transtornos mentais também coloca uma questão epistemológica, e que nenhuma disciplina por si só pode dar conta deste objeto.

Entre as ideias da epistemologia do século XX, que exaltam nomes como Foucault e Canguilhem, algumas consistem em lembrar que a doença, o fator patológico, não tem gramática própria. A maneira como ela se apresenta depende do modo como organizamos o que há para ser visto e ouvido.

A concepção de teoria de sofrimento psíquico vem de um processo de ensino de erro formalizado pela tradição, que codificou questões da subjetividade em mudanças das características de pessoas, espaços e tempo. Nos últimos trinta anos, psiquiatria, psicologia e epistemologia vêm fazendo um ajuste de contas com suas concepções e objetivos.

Historicidade da psiquiatria

Em seus primórdios, as pessoas portadoras de doenças mentais eram consideradas loucos, doidos, mentecaptos, insanos, sandeus, desassisados, dementes ou alienados mentais, e eles não possuíam o direito de exercer sua cidadania. A história mostra que as atitudes em relação aos portadores de transtornos mentais nem sempre foram as mais empáticas.

As maiores pressões sociais exigindo restrições à livre circulação dos chamados alienados parecem ter surgido como decorrência do processo de urbanização e da consequente necessidade de manutenção da ordem das cidades em crescimento, pois o espaço urbano determinaria o estabelecimento de novos padrões de controle social, diferentes daqueles próprios à vida rural, supostamente mais complacentes com tal circulação (ODA, 2004).

No decorrer do século XIX, a população urbana continuava menor que a da zona rural e a economia era majoritariamente agrícola, baseada nos latifundiários. Assim, nessa época, era comum destinar à prisão os criminosos, arruaceiros, vadios e loucos; e, nos casos mais evidentes de desarranjo mental, estes eram levados às enfermarias dos hospitais da Irmandade de Misericórdia, conhecida associação filantrópica, o que não significava que os indivíduos tivessem algum tratamento médico. O primeiro hospício de ato filantrópico no Brasil foi inaugurado em 1852, pelo Imperador Pedro II, onde se iniciavam os tratamentos para os doentes mentais.

Segundo Canguilhem (2009), a alienação mental é uma categoria mais imediatamente vital do que a doença. A doença somática é suscetível a uma precisão empírica superior, a uma padronização mais precisa, assim, a doença somática não rompe o acordo entre semelhantes; o doente é, para sociedade, o que ele é para si próprio, ao passo que o anormal psíquico não tem consciência de seu estado. Essa ideia é confirmada por Canguilhem, 2009, ao afirmar que: "O individual domina a esfera dos desvios mentais muito mais do que domina a esfera somática."

Grécia e Roma

Entre os séculos IV a.C. e II d.C, algumas concepções sobre saúde, doença, corpo e mente se desenvolveram, deixando fortes marcas na História. O desenvolvimento foi holístico, porém contraditório, não contínuo, e vem servindo de tempo-base para os retornos em busca das ideias ocidentais. Hipócrates considerado o Pai da Medicina, constrói a ideia de que a dinâmica das doenças passa pela dinâmica das populações e que a intervenção no doente pode aliviá-lo, pode até salvá-lo da morte, mas não afeta as possibilidades do adoecer, logo, acreditava que os loucos possuíam poderes divinos.

De acordo com Sampaio (1998, p. 24),

Toda epidemia era 'peste', toda insanidade era 'paranoia', e esta última resultava de dois tipos de possessão: pelas Deusas Mania ou Lissa. O sujeito não era sujeito do que ocorria, era um lugar para a expressão de forças cósmicas. E o sagrado combatia o sagrado: homens especiais punham entre parênteses o doente e interrogavam o cosmo através do vôo dos pássaros, da disposição de pedras sobre o solo, das vísceras de animais. As disposições eram interpretadas e daí emergiam causas, possibilidades de intervenção e predições sobre a saúde das pessoas e dos povos.

Segundo a historiografia, os médicos lógicos ou dogmáticos buscavam uma explicação lógica e racional para as causas da saúde e das doenças. Procurar pelas causas ou razões dos estados de saúde e doença extrapolava a mera observação e constatação dos processos mórbidos, pois implicava o estabelecimento de um sistema médico amplo e coerente que pudesse dar conta de todos os fenômenos vitais observados, e não apenas aplicar uma ação terapêutica. Nesse sentido, o médico lógico ou dogmático privilegiava a explicação em detrimento da observação empírica (Rebollo, 2006).

Idade Média

Na Idade Média, as pessoas acometidas de loucura eram associadas ao demônio e vistas como entes possuídos e, por isso, muitas delas passavam seus dias acorrentadas e expostas ao frio e à fome ou, em casos extremos, eram submetidas às sessões de torturas ou queimados em fogueiras como hereges. Entre os séculos III e XIII d.C., a possessão serviu de porta-voz a Deus ou ao Diabo, e tudo era feito para identificar aquele que falava por meio do possesso. O corpo era apenas um substrato desprezível e a mente era médium. Assim, havia a crença de que os demônios masculinos e femininos espreitavam o sono dos humanos.

No decorrer da Idade Média, os loucos eram classificados como licantrópicos e afeminados, além de se afirmar a existência de duas naturezas da alma: a imortal e a vital, esta última podendo ser motora ou sensitiva, capaz de desenvolver poderes localizados em áreas cerebrais específicas.

Sobre esse período, Foucault (2006), afirma que a psicologia agiu como um intermediário entre o indivíduo e a loucura, como algo exterior à exclusão e ao castigo, e pela dimensão interior da moral e da culpa. Percebe-se, assim, que a psicologia pode se posicionar diante do fenômeno da loucura com uma prática e um saber marcados mais pelo criticismo do que pela crueldade, pelo fato da aceitação do fenômeno loucura como uma prática sem avanços na razão de teoria.

Renascimento do século XVIII

Nesse período, ainda não se falava em doença mental, e o descaso com os seres com transtornos mentais persistia. As pessoas que manifestavam condutas

diferentes como agressividade e gritos eram consideradas loucas, pela sociedade, nesse momento a preocupação era somente com sua segurança.

A doença mental tornou-se um fato humano e objeto de interesse científico apenas como objeto de estudo clínico e de exclusão hospitalar. O olhar sobre a doença mental é sobre o doente que é condenado como: um 'des-graçado', um 'des-avergonhado', um 'i-rracional', e nesse período os “hospícios” serviam somente para a proteção das cidades (Sampaio, 1998).

Os seres que eram acometidos de loucura eram jogados em prisões e lá permaneciam à espera da morte. Nesse momento, relata-se a disseminação de doenças como tifo exantemático, sífilis e tuberculose pulmonar, assim sendo, uma posição pragmática porque resolvia o problema imediato, mas gerou vários outros. A partir dessas epidemias desordenadas, iniciam-se as prevenções.

Na transição do século XVIII para o século XIX, ocorreu a reforma política e social, assim, o francês Philippe Pinel de o primeiro passo para mudar a vida dessas pessoas. A loucura tornou-se uma questão médica e passou a ser vista como uma doença que poderia e deveria ser tratada.

Segundo Saúde (2003, p.9)

A partir dessas mudanças, o médico que se especializava no tratamento dos alienados era chamado de alienista e, após essas transformações, grandes nomes se destacaram na medicina por suas pesquisas e inovações nessa área. Nesse período, pode-se destacar o trabalho de Esquirol, aluno e seguidor de Pinel, precursor da psiquiatria, e integrou juntamente com Morel (1809-1873) e Edouard Séguin (1812-1880) a escola francesa iniciada por Pinel. No século XIX, Emil Kraepelin, integrante da corrente organicista alemã, que após cuidadosa descrição de sintomas clínicos, a evolução e a análise anatomopatológica, formula uma nova doutrina que serve de referência às próximas gerações de especialistas. No século XX, Freud cria a psicanálise que se populariza em todo o mundo e se impõe como marco no campo da Saúde Mental.

Para Canguilhem (2009), até o século XVIII, a competição entre saúde/bem e doença/mal constituiu o apanágio do maniqueísmo médico. No século XIX, o mal é desfeito e afirma-se que a ação do homem sobre o meio e sobre si mesmo deve tornar-se inteiramente transparente à compreensão do homem e do meio. A doença física deixa de ser um problema moral.

Esse século, embora considerado o ‘século das luzes’, por se referir à razão sendo uma luz que serve para alcançar o conhecimento e compreender o mundo por meio de um olhar marcado pelo desejo de superação, iluminado pela razão, a ciência e o respeito à humanidade. Do ponto de vista político, o Século das Luzes também lutou contra qualquer forma de absolutismo para defender a importância de um sistema de governo que busca o bem comum da sociedade.

No entanto, esse período foi sombrio no que diz respeito às possibilidades de constituição de uma epidemiologia psiquiátrica. Entre o neurônio, o hospício e o sermão contra as paixões deletérias, as perspectivas do renascimento se perderam.

Século XX

Juntamente com o século XX, vieram as tecnologias, especializações de altos custos e as privatizações das assistências, assim, as competições monopolistas das indústrias farmacêuticas e dos equipamentos, juntamente com a contração do alcance social e aumento da pressão política de novas populações que atingiram o estatuto de cidadania, a eclosão de uma crise grave na medicina científica tornou-se iminente (SAMPAIO, 1998).

Com a chegada do século XX, o estudo da produção e da distribuição dos fenômenos ligados ao processo saúde e doença mental tornou-se exemplar para a aplicação de uma epidemiologia baseada na dialética e para os desafios dos novos perfis sanitários. Sampaio (1998), descreve que Kurt Schneider (1887-1967), era um discípulo da fenomenologia, que classificou a psicopatologia clínica das doenças mentais em uma proposta que se dividia em dois eixos: por base etiológica, somática, assim suposta por quadro de sintomas e no outro polo destas preocupações estavam em afirmar a autonomia do psíquico e suas dinâmicas próprias, mas permanecendo no atendimento clínico e na percepção do indivíduo. A partir de 1962, inicia-se as implicações de fatores biossociais e socioculturais nos portadores de doença mental.

Canguilhem (2009) descreve modos diferentes de compreender a relação saúde e doença. Sobre isso a pontos extremos de uma escala mensurável quantitativamente (muito, de um atributo de saúde, o faria atributo de doença); ou qualidades diferentes de uma mesma realidade, são formas diferente de expressão do dinamismo vital (o que não faz doença ser saúde, mas, ao defini-las, apresentam-se valores: estatuto social do corpo, da doença, do doente, do tratador). A saúde e doença não são fenômenos isolados que possam ser definidos em si mesmos, mas, sim, profundamente vinculados ao contexto socioeconômico-cultural, tanto em suas produções como na percepção do saber que investiga e propõe para as soluções do adoecimento.

No decorrer do Século XX, as doenças psicológicas foram tratadas como epidemiologia na área da saúde pública com diferentes definições e abordagens. Por sua vez, a epidemiologia se compreende como o estudo da distribuição e dos determinantes de doenças e agravos à saúde em populações humanas; como a distribuição das doenças e agravos é irregular, precisa-se ordenar cadeias de inferências que ultrapassem os limites da observação direta (MAUSNER & BAHN, 1977).

A Epidemiologia é o estudo dos padrões de ocorrência de doenças na população humana e dos fatores que determinam estes padrões (ANTUNES, 1984). Miettinen (1985), especifica que epidemiologia é a disciplina que estuda a ocorrência de fenômenos de interesse ao campo da saúde.

Conclusão

Nesse trabalho foram feitos aportes epistemológicos e históricos sobre o que era considerado normal ou patológico no decorrer de cada século citado, assim enfatizando os transtornos mentais e apresentando as concepções da doença mental e como os seres acometidos destes transtornos eram tratados pela sociedade em função de cada circunstância histórica, geográfica e social. É possível observar ao longo do texto que o processo saúde e doença mental não foi sempre abordado da mesma forma, por sua vez, passou por várias transformações e interpretações em diferentes momentos históricos. Sendo, em determinados momentos, vistos como porta-vozes de Deus e em outros eram deixados acorrentados à espera da morte.

Semelhantemente, para a epistemologia e a historicidade dos transtornos mentais, ambos passaram a ter desafios de contribuições efetivas no campo dos transtornos mentais, possuindo o papel de promover a articulações entre saberes subjetivos, empíricos e reflexão com os fatores biológicos, sociais e psicológicos. Essa abordagem multidisciplinar, que integra o conhecimento científico da doença mental em seus diversos segmentos da historicidade, é importante para se ter uma compreensão da doença e dos pacientes e para a instauração de medidas efetivas que gerem mudanças no processo de desenvolvimento da saúde e doença, medidas essas que estão além daquelas prescritas nos manuais clínicos, psicológicos e sociais.

166

Referências

- ANTUNES, C. M. F. Tipos de investigação epidemiológica. In: SOUZA, C. A. M. & TADDEI, J. A. A. C. (Org.) *Textos em Epidemiologia*. Brasília: Seplan/CNPq, 1984.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009.
- LAKATOS, E.; MARCONI, M. *Fundamentos de metodologia científica*. São Paulo: Atlas, 2001.
- FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 22. ed. São Paulo: Graal, 2006.
- MAUSNER, J. S. E.; BAHN, A. K. *Epidemiologia*. México: Nueva Editorial Interamericana, 1977.
- MIETTINEN, O. S. *Theoretical Epidemiology/Principles of Occurrence Research in Medicine*. New York: John Wiley & Sons, 1985.
- MINAYO, M. C. S. *Interdisciplinaridade: uma questão que atravessa o saber, o poder e o mundo vivido*. In: Palestra no I Seminário de Estudos do Programa de Apoio à Reforma Sanitária. Rio de Janeiro: Ensp/Fiocruz, 1990.
- ODA, A. M. G. R. “O início da assistência aos alienados no Brasil ou importância e necessidade de estudar a história da psiquiatria”, in: *Rev. Latinoam, Psicopat. Fund.*, VII, 1, 128-141, 2004.

REBOLLO, C. A. “O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno”, in: *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 45-82, 2006.

SAMPAIO, J. J. C. *Epidemiologia da imprecisão: processo saúde e doença mental com objeto da epidemiologia*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1998.

SAÚDE, C.C. C. *Memória da loucura*. Brasília: MS, 2003.

Submissão: 20.10.2018 / Aceite: 27.11.2018.

Olhai os delírios do Campus¹

Look at the delusions of Campus

LARISA DA VEIGA VIEIRA BANDEIRA²

Este texto inicia em um convite para participar da XXII Semana Acadêmica de Filosofia - *Filosofia e Literatura: pensando esse encontro*, o convite disparou a escrita quando pensei em estar junto, em espaço de compartilhamento, de trocas e de encontro, onde os estudantes e professores escutam, apresentam, discutem os temas que são pertinentes a isso que vivemos. Esse texto inicia também com um agradecimento pela oportunidade de estar na Unioeste em tempo de sombras e sobras, no qual a possibilidade de estar junto já é prova de que estamos vivos, que permanecemos fortes e que, seja qual for o nome que queiram dar para o que fazemos, não aceitaremos nada que não nos reconheça como produtores de pesquisa, de ensino, de extensão, de afetos, de encontros e de vida. É de fato uma alegria estar aqui, lugar no qual vivenciei um dos encontros mais significativos do Projeto *Escrileituras*³ em um *campus* habitado pela vontade de experimentar.

Quando fui convidada para o encerramento do evento, pensei nas muitas horas de trabalho de todos que estiveram envolvidos na organização e na sua realização. No cansaço daqueles que apresentaram suas comunicações e passaram por momentos de ansiedade e alívio e também naqueles que precisam vir de cidades vizinhas. E na responsabilidade que é encerrar um evento organizado por um curso de Filosofia no dia de hoje, no dia 17 de maio de um ano como este que está sendo 2019. Quando foi solicitado o título da conferência demorei alguns dias para enviar, a escolha do título derivou de uma conversa com o Professor André Luiz Marengo dos

¹ Texto da palestra proferida no encerramento da XXII Semana Acadêmica de Filosofia – Filosofia e Literatura: pensando esse encontro, realizada no dia 17 de maio de 2019.

² Licenciada em Pedagogia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2008-2012). Mestrado em Educação pelo PPGEDu/UFRGS (2012-2014). Doutorado em Educação pelo PPGEDu/UFRGS (2015-2018). Experiência em formação continuada com professores da Educação Infantil, Anos Iniciais e Finais da Educação Básica, Ensino Médio e Educação de Jovens e Adultos na modalidade presencial e EAD. Coordenadora pedagógica no Colégio Marista Maria Imaculada Canela/RS. E-mail: lvvbandeira@gmail.com.

³ Projeto *Escrileituras: um modo de ler-escrever em meio à vida*, do Observatório da Educação (OBEDUC- Edital 038 – 2010 – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (INEP) sob a orientação da Professora Dra. Sandra Mara Corazza (PPGEDU/UFRGS). O projeto foi desenvolvido em regime de colaboração entre quatro núcleos situados em Instituições de Ensino Superior: UFRGS - coordenado pela Profa. Dra. Sandra Mara Corazza; UFEPel - coordenado pela Prof^a Dr^a Carla Gonçalves Rodrigues; UFMT – coordenado pelo Prof. Dr. Silas Borges Monteiro e UNIOESTE Campus Toledo PR – coordenado pela Profa. Dra. Ester Maria Dreher Heuser e teve a execução das oficinas propostas, de forma sistemática, em escolas de educação básica. As ações desenvolvidas durante a vigência do Projeto resultaram em qualificada produção educacional, didático-pedagógicas, produções bibliográficas, teses e dissertações, cujo impactos das ações/atividades do projeto na: formação de professores; licenciaturas envolvidas; educação básica; pós-graduação e escolas participantes produziram desdobramentos institucionais.

Santos, Professor Titular do Departamento de Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Na ocasião o professor contou que participou do movimento estudantil em uma entidade de base fundada no início da década de 80. Quando da implementação do *Campus do Vale* da UFRGS no final da década de 70, o então Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Letras foi instalado nos primeiros prédios construídos no local, no entorno da cidade, pretendia-se que tais cursos, ao saírem do *Campus* do centro, ficassem confinados e distantes e se tornassem inofensivos. Naquele momento, o espaço destinado à organização dos estudantes passou a abrigar um diretório uno, reunindo os alunos de todos os cursos da unidade, o DAIU (Diretório Acadêmico dos Institutos Unificado). Já nos idos de 1979, teve início uma discussão acerca da organização de centros acadêmicos por cursos. Porém, foi da articulação política desses jovens no DAIU que surgiu a ideia de um jornal, feito no mimeógrafo, de tiragem pequena, mas que desse conta do sonho coletivo que se instaurava ali. Que contasse um pouco da respiração própria e das dinâmicas desses estudantes de Filosofia, Ciências Humanas e Letras. O nome desse jornal era: *Olhai os Delírios do Campus*. Nele estavam os contos, as tirinhas, as notícias, as datas importantes, um pouco do tanto das vozes que pretendiam calar quando isolaram tais cursos no *Campus do Vale*.

Pensei ao dar o nome do jornal para a minha fala desta noite, em trazer um pouco dos estudantes de outros tempos, de tempos que eram chamados de “anos de chumbo”. Parece que cada tempo tem um tom, uma cor, alguns tempos são monocromáticos, e é dada aos jovens e principalmente aos estudantes a responsabilidade de trazer outras cores a estes tempos.

O coletivo de autores do jornal: *Olhai os Delírios do Campus* queria mostrar que aquilo que deveria estar escondido, calado e invisível no *Campus do Vale* se mantinha operante e convicto, era real e queria ser visto. Aquele grupo de estudantes publicava de forma artesanal, em folhas empapadas de álcool que giravam em um mimeógrafo velho, aquilo que, para quem havia delimitado o espaço geográfico destes cursos nos confins da cidade, consideravam ser um delírio febril.

A conversa sobre o jornal acabou sem eu saber se o nome havia sido escolhido fazendo referência ao Romance de Érico Veríssimo: *Olhai os Lírios dos Campos*, escrito em 1938. No prefácio de uma das centenas de edições que este livro teve em 1966, Érico escreveu:

Com a publicação de *Olhai os Lírios do Campo* operou-se uma mudança considerável em minha vida. O romance obteve tão grande sucesso de livraria, que se esgotaram dele várias edições em poucos meses, deixando editores e escritor igualmente satisfeitos e perplexos. Tamanha foi a influência desse livro no espírito de certos leitores, que ele teve a força de arrastar consigo os romances que o autor publicara até então em tiragens modestas que levavam quase dois anos para se esgotarem. Posso afirmar que só depois do

aparecimento de *Olhai os Lírios do Campo* é que pude fazer profissão da literatura (VERÍSSIMO, 1966. p. 4).

Ainda me pergunto se os estudantes de Filosofia, Letras e outras “humanas” do DAIU não se referiam diretamente ao trecho do evangelho de Mateus que, com certeza, serviu de título para a obra de Veríssimo. Trecho que aqui destaco:

E, quanto ao vestuário, por que andais solícitos? Olhai para os lírios do campo, como eles crescem; não trabalham nem fiam; E eu vos digo que nem mesmo Salomão, em toda a sua glória, se vestiu como qualquer deles. [...] Não vos inquieteis, pois, pelo dia de amanhã, porque o dia de amanhã cuidará de si mesmo. Basta a cada dia o seu mal (Mateus, 6:25-34).

Qual o mal de nosso dia? Quanto do mal de nosso dia nos basta?

Dado o título da palestra, ainda no mês de março, iniciei um texto que ficou sempre em construção, como falar sobre isso que é considerado delírio febril de jovens inquietos nos *campus* de hoje?

Como falar do que é delirante, quando não basta apenas construir *campus* em espaços mais distantes do centro da cidade, mas é mais fácil e mais rápido silenciar tais cursos no seu apagamento dos currículos das escolas, na base nacional comum curricular, ou simplesmente dizer que: “Não é adequado usar dinheiro público em tais cursos, o ideal é direcionar esses investimentos a cursos mais sérios, por exemplo, medicina ou engenharia.”

Ou o que dizer de um tempo marcado por uma sucessão de fatos arbitrários e insensatos desprovidos de sentido?

Ainda em março, envolvida com as questões que são comuns ao início do ano letivo em uma escola com 450 estudantes de anos finais e ensino médio, procurava com urgência um professor de filosofia, acreditem eles são raros e muito difíceis de achar, e muitas vezes, ainda hoje, quem ocupa esse lugar é o professor com licenciatura em geografia ou história. Principalmente em cidades pequenas do interior. Além de raros, os professores de filosofia têm uma carga horária pequena, e algumas vezes restrita ao ensino médio. O que torna ainda mais difícil encontra-los nas cidades pequenas. Já em desespero, na segunda quinzena de março consegui contratar um professor de filosofia, com mestrado e que percorre 320 quilômetros por semana para fechar a carga horária de 40 horas lecionando em três cidades próximas.

O campo curricular é um campo de batalha de forças econômicas, mais do que políticas, subtrair a Filosofia, assim como a Sociologia e a Arte do currículo é um risco que corremos todos os dias. Em uma das reuniões pedagógicas que acontecem na escola todas as semanas solicitei para cada um dos professores de cada uma das áreas do conhecimento, que fizessem um exercício para tentar convencer os colegas

da importância de seu componente curricular permanecer. No exercício de tentar convencer os colegas, os professores produziram os argumentos que consideravam pertinentes e importantes, apresentariam os argumentos que convenceriam os colegas a lutar com ele uma luta comum, para garantir o acesso e a permanência do conhecimento de seu componente curricular.

Tática de guerrilha na reunião pedagógica, usada na tentativa de construir as condições para a criação conjunta de enfrentamento da imprevisibilidade e a rapidez das decisões estapafúrdias, tomadas dia após dia por um desgoverno em seu plano de desmonte e desajustes na educação. Além das tantas outras questões enfrentadas em sala de aula como a troca do sofrimento pela dor pelos adolescentes, expressada em mutilações e tentativas de suicídio ou a crescente desmotivação dos estudantes pelos assuntos acadêmicos, não apenas de desempenho, mas o mais preocupante: a desmotivação pelo aprender e pelas interações sociais na escola, substituídas pelas relações virtuais. Em meio a isso e a tantas outras coisas que aqui escapam, sugeri aos professores que fizessem uma defesa de seus componentes curriculares, na esperança que eles conseguissem produzir vias conjuntas de defesa.

Trouxe aqui um trecho do argumento utilizado pelo colega de vocês, professor de filosofia Rafael Alves de Oliveira, viajante dos 320 quilômetros semanais em seu fusca branco, que tem a carga horária e o sustento equilibrado em três diferentes municípios:

Não se apeguem a definição de filosofia como amor a sabedoria. Isso é seu nome e filosofia é mais que um nome. Guardem no coração a definição de filosofia do professor da Universidade Federal Fluminense, Claudio Ulpiano, já falecido: filosofia é uma máquina de guerra instalada no campo social, e por isso, filosofia é coisa séria. Ela mata, protege e salva. Filosofia nos permite criar uma nova subjetividade, ela dá condições para que se manifeste todo o potencial revolucionário de novos desejos, de novas vidas. Aprendam a operar esta máquina com cuidado e façam da tolice algo vergonhoso. Lutem e lutem porque vivemos tempos duros e precisamos de filósofos como poucas vezes precisamos em nossa história (OLIVEIRA, 2019).

Este é um tempo exigente, no qual precisamos inventar outros modos de estar juntos. De olhar para o outro, cuidando para que não nos tornemos reativos a tudo e a todos, pois dessa forma eles teriam vencido, enfraquecer-nos é o objetivo desses tempos, enfraquecer-nos para que não tenhamos mais vontade de estar juntos.

Escutar o outro para que possamos juntos produzir. Coletivamente produzir, como os estudantes do *Campus do Vale* nos idos da década de 1980. Escutar, ler e escrever juntos, talvez um jornalzinho barato e ético, para contar o que fazemos nos *Campus* das universidades públicas brasileiras, delírios inimagináveis para aqueles que pensam que nossa vida se resume em balbúrdia.

Ler, escutar e escrever. Proponho também a vocês no pensar o possível encontro da Filosofia com a Literatura, exercícios de escritas que seriam compartilhadas coletivamente, não apenas nas semanas acadêmicas, mas nos corredores da universidade, no transporte coletivo, na cantina e no bar, a escrita desmedida, a escrita descolada dos trabalhos acadêmicos. A escrita sem medo da nota e da correção, mas ocupada na defesa da vida coletiva.

Escrevam de modo laboral, usando o lápis e a caneta, escrevam sem medo, não digitem, escrevam, não resumam, não abreviem, coloquem as palavras no papel.

Escrever faz arder o corpo, para percebermos que mesmo embebidos e enfaixados nos líquidos e tecidos da morte, ainda estamos tão mais vivos do que jamais estivemos. Escrevam em fragmentos, em guardanapos de papel, no espelho do banheiro embaçado pelo vapor do chuveiro. Será um exercício claudicante.

Para escrever, primeiro a mão deve encontrar uma brecha, no peito. Não se trata de uma questão de tempo. A escrita encontra seu tempo, tem seu ponto de ebulição, que pode acontecer no meio da agenda atribulada que inventamos para não escrever. É aquela lança que tentamos segurar enquanto está em movimento e que perfura a palma de nossa mão. O sangue é o que deixamos escorrer na página em branco. Então escrevemos.

Fiz uma pequena proposta de exercícios de escrita, para que possamos fazer aqui, mesmo que rapidamente, para aqueles que estejam dispostos a compartilhar, um parágrafo, uma frase, se alguém se sentir à vontade, no final, quando compartilhar, diga apenas a qual exercício seu fragmento corresponde, ou se inventou outra modalidade de exercício.

Exercício 1

Escrita pedrada: juntamos pequenos seixos, algumas pedras do leito do rio, guardamos nos bolsos de nossas roupas de crianças. Com elas tentamos algumas construções que levam tempo enorme em tentativas de equilibrar os pesos e a força, em tentativas de acertar a face de cada pedra de modo que outras pedras possam tomar acento. Com essa escrita podemos tentar usar algumas ferramentas, a indicação é o estilingue. Por se tratar de uma escrita que vem com os resquícios de infâncias é uma escrita que, ao ser utilizada com o estilingue, quebrará vidros, atravessará os espaços sem convites, incomodará os vizinhos. Esperamos apenas que essa escrita erre os passarinhos e as casas de abelhas.

Exercício 2

Escrita floco de neve: pequenas leituras do cotidiano, a poesia no ônibus, o grafite na rua, a orelha do livro que lemos de pé na livraria, o cartaz dos nossos alunos no corredor da escola, a tatuagem na pele e a pele do rapaz que está na fila

do banco, a letra da música que insistimos em ouvir, flocos finos, singulares, únicos, delicados, porém afiados. Eles se acumulam e formam uma grossa camada de gelo sobre nós, se conseguirmos nos mover sob o peso e a pressão que nos causam, podemos remover com uma pá no final do dia. A ferramenta para a escrita floco de neve é a pá, que remove em quantidade sem quebrar a estrutura. Os flocos aparecem no texto, ainda brilhantes e afiados.

Exercício 3

Escrita cisco no olho: distração, solidão, saudades, angústia, pontinha de esperança. Tudo que irrita e coça o olho daquele que escreve, tudo que exige pequenas gotas de colírio, exige que pare de escrever para voltar a escrever. É aquilo que pede que o outro olhe dentro de nosso olho para ver se ele também consegue ver o que nos incomoda. Geralmente o nosso incômodo é invisível a olho nu. Por isso, a melhor ferramenta para essa escrita é o tapa-olho. Assim, o cisco perde a importância e, com isso, ganha o olho que ganha visibilidade ao ser escondido.

Exercício 4

Escrita tropeços e arrancadas: junte prazos, bibliografia, notas de rodapé, vinho, cerveja, *postits*, marcadores de página e marca texto, tesoura, navalhas e estilete para marcar a pele dos pés que insistem em andar no texto procurando pequenos trechos dos outros que escrevem para fixarem-se e sentirem-se seguros. A ferramenta para essa escrita é a joelheira, aquelas que eram cerzidas em nossas calças quando insistíamos em cair a cada passo dado. Com fortes joelheiras poderemos tropeçar e arrancar insistentemente. Até aprender a escrever nos desvios, nos atalhos, nos caminhos circulares, nas estradas vicinais.

A escrita arde, no meio desses dias sombrios. Escrevam filósofos, escrevam professores, escrevam estudantes, nossas palavras ganharão a folha de papel, o asfalto das ruas, o barro vermelho dos campos do Paraná, os ouvidos cansados e solitários, os que pensam que ante tantas situações que nos violentam todos os dias, não teremos mais a força de estar juntos.

Finalizo o texto agradecendo mais uma vez o convite, o encontro, a escuta e o estar junto.

São as alegrias que são oferecidas em doses generosas em encontros como este que nos fazem prosseguir, oscilando, nas pontes que criamos em esforço coletivo, para nos aproximar e constatar, que estamos todos tentando nos manter nos embates e na prática cotidiana da sobrevivência.

Referências

OLIVEIRA, R. A. "Intervenção", in XXII Semana Acadêmica de Filosofia – Filosofia e Literatura: pensando esse encontro, realizada no dia 17 de maio de 2019.

VERÍSSIMO, Érico. *Olhai os lírios do campo*. 24. ed. Porto Alegre: Globo, 1966.

VVAA. *Bíblia sagrada*. Tradução de Padre Antônio Pereira de Figueredo. Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica, 1980. Edição Ecumênica.

ZALLA, J. “Utopia e Paixão”: sociabilidades estudantis e militância política na constituição do Centro Acadêmico de História da UFRGS – CHIST (1984-1987) in *História Agora – A Revista de História do Tempo Presente*, disponível em:
<http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/2010/artigos_teses/2010/Historia/artigos/3zalla_artigo.pdf>.

Submissão: 24.05.2019 / Aceite: 30.05.2019.

A mulher como intelectual pública¹

Women as public intellectuals

MARTA NUNES DA COSTA²

A presença das mulheres na Filosofia se tem tornado tópico de inquérito e preocupação na academia brasileira nos últimos anos. Isso se deve, parcialmente, à tentativa e esforços conjuntos de várias professoras, filósofas e acadêmicas de problematizar a condição feminina enquanto espaço que tem sido, ao longo da história, problematizado. O direito das mulheres, inclusive das mulheres filósofas, se constrói hoje a partir do desvelamento da lógica que suportou a invisibilidade e estratégias de invisibilização históricas – não só teóricas, mas sentidas na carne, nos corpos.

A partir de um trabalho iniciado no livro *Ensaio no Feminino*, publicado em 2018, procuro, neste artigo, dar continuidade a uma reflexão acerca dos lugares que as mulheres ocupam ou não ocupam, assim como tentar compreender a relação das duas ordens: a ordem da justificação (nomeadamente, na história da filosofia em geral, mas mais precisamente, via uma leitura crítica da história da filosofia política) e a ordem da legitimidade. Ora, o conceito de legitimidade tornou-se central para pensar as democracias contemporâneas. Por isso, pensar o lugar das mulheres não é apenas uma missão teórica, mas uma missão enraizada no compromisso de viver em democracia – a inclusão ou exclusão das mulheres nos diferentes espaços deve ser legítima, isto é, devem ser dadas boas razões aceites por ‘todos’ de forma a não invalidar as promessas democráticas da igualdade e liberdade.

A estas duas ordens, porém, que refletem duas promessas (da razão/igualdade e da liberdade) devemos acrescentar uma terceira – a promessa da fraternidade. E aqui o nosso problema torna-se incontornável, ou melhor dizendo, se as promessas da igualdade e liberdade pareciam garantir uma ‘neutralidade’ (de género), a promessa da fraternidade impõe violentamente a lógica da dominação masculina – a fraternidade, onde a liberdade e igualdade se manifestam, é *de e para* homens; o que significa dizer que na origem da concepção democrática (moderna) de liberdade e igualdade está a consolidação de uma lógica patriarcal que naturaliza, ainda mais, a desigualdade de género. Dito ainda por outras palavras, a liberdade e igualdade são possíveis *apenas na medida* em que se constroem sobre a exclusão do outro, a saber, sobre a exclusão da mulher. Exclusão, entretanto, em que sentido? De onde? De que espaço? Do espaço do visível, do espaço *público*. Reparem: o que torna *público* esse

¹ Este texto foi apresentado no *III Encontro Mulheres & Filosofia*, realizado na UFMS nos dias 17 e 18 de maio de 2018.

² Professora adjunta de Filosofia na UFMS; Professora Permanente do PPG de Filosofia da UNIOESTE; coordenadora do Grupo de Estudos Democráticos (CNPQ): www.estudosdemocraticos.com.br. E-mail: nunesdacosta77@gmail.com.

espaço é a premissa de que algo ou alguém pode nele aparecer, enquanto outros devem ficar de fora. A noção de ‘espaço público’ foi construída sobre o seu ‘outro’, o ‘espaço privado’, ocupado exclusivamente por mulheres.

Daqui não é difícil dar os passos seguintes, e desvelar toda uma lógica que nos acompanha até hoje, quer seja pelo viés de uma análise do ‘capitalismo’, quer seja pelo viés de uma análise do ‘patriarcado’. Esta última permite reconstruir as origens de um discurso (religioso) até à secularização das práticas em que as mulheres *devem naturalmente obediência aos homens*. A primeira, a análise do capitalismo, permite compreender como o próprio modo de produção capitalista só se pode consolidar tendo já naturalizado a lógica patriarcal, sendo sobre ela que se consolida igualmente a distinção esfera pública/esfera privada. A esfera pública é a esfera do *homem*, do trabalho *fora de casa*, onde o *valor* é produzido e reproduzido. A esfera *privada*, é a esfera da mulher, de *dentro de casa*, que não tem valor (e valor é sempre valor social) aparente. Porém, isso é apenas aparência pois sem esse *trabalho tornado sem valor (dentro de casa)* não seria sequer possível o trabalho no espaço público. Ou seja, o trabalho invisível das mulheres é condição *necessária* ao sistema capitalista.

Expliquei no livro *Ensaio no Feminino* as nuances e evolução dos conceitos e relações entre visibilidade/invisibilidade, capitalismo e patriarcado. Aqui, quero explicar como cheguei ao tema de hoje.

Se o espaço público é tradicionalmente ocupado por homens, isso reflete-se no nosso aparato teórico e no nosso olhar: o que tem valor está fora; esse fora é ocupado por homens; homens têm (mais) valor; as mulheres não têm (tanto) valor; e mesmo quando *aparecem* no público a sua presença é desvalorizada, o seu valor é *desigual*.

Esta *crença*, este dogma, esta leitura estereotipada da realidade atua sem darmos por isso. Olhemos em nossa volta: quantas mulheres na esfera pública são ‘referência’ nos nossos debates, nas nossas reflexões, no nosso diálogo? Quem faz a mediação entre o nosso pensamento e o pensamento dos outros? Ou se quiserem, pensem por outro ângulo: a própria noção de ‘intelectual público’. Esta noção, embora seja em teoria neutra quanto à questão de género, é na prática aplicada a um papel desempenhado predominantemente por homens, de forma a que a história das mulheres enquanto intelectuais tende a permanecer desvalorizada. Esta desvalorização – enquanto processo ativo – traduz-se numa discriminação institucionalizada (do qual a academia não é exceção) o que explica, pelo menos em parte, os contra-movimentos considerados ‘feministas’ (e entendo aqui feminismo no sentido de uma ideologia que advoga uma *igualdade radical entre os sexos*).

Então, o que significa ser um ‘intelectual público’? O dicionário dá-nos uma primeira resposta: “um intelectual que expressa posições (especialmente em tópicos

populares' com intenção de que estas sejam acessíveis a uma audiência geral". Mas será que isto é tão óbvio? Afinal o que significa hoje ser 'intelectual'? Será que ser 'intelectual' significa ter uma profissão relacionada ao intelecto, à academia? O intelectual é aquele que busca conhecimento? De que forma, e em que sentido? Quem se dedica à pesquisa científica deve automaticamente ser considerado intelectual público? Ou essa 'descrição' tem um domínio mais vasto? Será que o intelectual público se define pelo pensamento crítico? E se for pelo pensamento crítico, pode / deve não ser limitado pela ocupação / profissão que ocupa, isto é, podemos ter intelectuais públicos no meio da academia mas também de outras áreas? O 'intelectual público' é aquele que tem domínio específico da sua própria área, isto é, ele é um 'especialista'? Sendo especialista, como pensamos a hierarquia dentro do exercício da sua função? Precisamos agora dar mais atenção ao termo 'público' – o que este 'público' significa? Significa falar, dirigir-se fisicamente para um público? Mas então, qualquer pessoa que fale em público exerce o papel de intelectual público? Se assim fosse, todos os professores seriam naturalmente intelectuais públicos, mas sabemos que não é o caso. Então, será que não tem apenas a ver com o público ao qual o discurso se dirige, mas também o 'tema' tratado e a forma de tratamento que lhe é dada? O intelectual público fala de que *lugar*? De um lugar público ou privado, de uma universidade pública ou de uma instituição privada?

A estas podemos acrescentar um número vasto de outras questões: qual a relação entre o intelectual público, a verdade e o conhecimento? Ele/ela falam de um lugar privilegiado? Quais as suas características, como o classificar?

Vejam que há diferentes possibilidades: podemos pensar no intelectual público como especialista; como crítico, como aquele que denuncia o que está errado, como astro 'pop' que contribui para a divulgação de 'conhecimentos', mas devemos incluir hoje o papel das redes sociais, pois elas transformaram significativamente a 'esfera pública'. A esfera pública constrói-se a partir de dentro; ela não reside apenas no 'fora' tradicional (pensemos que Habermas falava dos jornais e revistas como meio original que constituiu a própria definição desse espaço, no século XIX). A cisão entre detentores dos meios de comunicação e consumidores de comunicação também está fragmentada. Não entrarei nas implicações de todos estes aspectos; o meu propósito era mais modesto, apenas mostrar a complexidade de uma expressão, de um termo, que geralmente tomamos como 'óbvio'.

Se olharmos como na história este conceito/ categoria vem sido exemplificada, vemos que a maioria dos exemplos são de homens. Isso encontra explicação nas naturalizações históricas e internalizações de desigualdades socialmente construídas. Mas então, como nos posicionamos hoje em relação a mulheres que ocupam esse espaço público? Ou seja, o que eu quero que façam é que olhem para o modo como *recebem* as informações, as críticas, os conteúdos? Esse modo varia caso

seja homem ou mulher? Se sim, por que será que isso acontece? E como transformar?

Quero dar-vos apenas dois exemplos. O primeiro, Olympe de Gouges e Mary Wollstonecraft. Olympe de Gouges escreve a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791) como resposta à *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* (1789). Mary Wollstonecraft escreve *Reivindicação dos Direitos da Mulher* (1792). Ambas as autoras, contemporâneas da Revolução Francesa, podem ser vistas como intelectuais públicas: elas ‘entram’ na ‘esfera pública’ da sua época, escrevendo panfletos ou livros – as suas posições são divulgadas amplamente no meio por elas frequentadas. Ambas partem do pressuposto iluminista do ‘direito natural’; ambas denunciam a contradição de promover um discurso de igualdade e liberdade à conta da exclusão de metade do género humano. Elas fazem-no de forma clara; elas dão argumentos e mostram como o discurso universalista está condenado se perpetuar a lógica da dominação. Mas mais do que isso. Elas afirmam-se como *exemplos* de algo muito mais forte e mais fundamental: elas reivindicam o próprio direito de *existir* – *de existir publicamente*. O *ethos* da mulher é por isso diferente do *ethos* do homem. O homem *fala* e é ouvido; o homem fala porque ele já existe, isto é, ele já é reconhecido como *homem*, i.e, como *igual e livre, detentor do direito de aparecer (isto é, do direito de ser para os outros)*; a mulher não. O direito à existência não é dado anteriormente; ele é criado pelo ato da fala e da escrita; à mulher não lhe é dado o direito de falar, de participar, de existir politicamente – o que é no mínimo curioso o fato de que no contexto revolucionário francês, as mulheres terem sido proibidas de participar politicamente, ao mesmo tempo que a figura que representa, visível e simbolicamente a liberdade, é a figura da mulher (representação nos quadros, nos panfletos, etc.). Retomo, porque à mulher não lhe é reconhecido esse direito (que seria um direito *natural*), ela deve conquistá-lo *pelo ato de se recriar*, como sujeito/ *sujeita*, a partir da palavra. O ato da escrita torna-se ato existencial, de afirmação do eu; a criação de uma voz que insistiam em negar, abafar, suprimir, matar, silenciar. E esse ato *revolucionário de existência para os outros a partir da escrita* conviveu de forma flagrante com a negação dos direitos universais, que estavam sendo proclamados, de cidadania. A mulher não era cidadã; à mulher não lhe foi concedido o direito de construir o novo mundo da igualdade. Sobre a mulher foi construída a promessa de uma igualdade eternamente desigual, pelo menos enquanto durar a própria ideologia da qual é refém. Mary Wollstonecraft e Olympe de Gouges cumpriram o seu destino como intelectuais públicas – elas reivindicaram o seu lugar na história, na história revolucionária, na história do pensamento, na história e percurso sentido das mulheres. Elas denunciaram o erro da narrativa iluminista e rousseauniana; elas denunciaram a injustiça da desigualdade de género e da desigualdade racial (ambas estavam comprometidas com a abolição da escravatura), elas denunciaram os limites da Razão e do próprio projeto de esclarecimento humano.

160 anos mais tarde escreve Simone de Beauvoir *O Segundo Sexo*. Também ela se afirmou como intelectual pública – e a sua obra é marco exatamente porque *obrigou* a romper, e rompeu de fato, com a hegemonia do discurso masculino. Mas Beauvoir fez mais do que isso: ela obrigou à revisão das nossas convicções mais profundas e ao confronto com os nossos preconceitos mais naturais. Ela foi intelectual pública exatamente porque ela *se mostrou* pela escrita a um público e contribuiu para a criação de uma pauta que antes não existia. Até hoje trabalhamos no horizonte dessa pauta desenhada por ela.

Poderia acrescentar uma outra referência, a saber, Hannah Arendt. Arendt é sem dúvida um exemplo de uma intelectual pública, mulher; mas ela é mais do que isso – ela dá-nos não só uma ‘crítica da condição presente’ como sobretudo um novo meio para *pensar em conjunto*. Como? Subvertendo, transformando as categorias tradicionais da teoria política. A sua escrita, que é ao mesmo tempo cativante e perturbadora (porque nos faz navegar pela própria experiência do pensamento sem necessariamente se cristalizar e sem se deixar sistematizar) pode ser interpretada como um convite – um convite a *pensar em conjunto*. É isso, afinal, que nos distingue de todos os outros seres vivos: o juízo enquanto capacidade de pensar com os outros, um pensamento que é necessariamente inseparável da *presença* dos outros.

Os exemplos foram breves, mas quero terminar com uma reflexão.

As quatro mulheres pensadoras, autoras, intelectuais públicas que mencionei partilham de uma perspectiva que as torna intelectuais públicas: 1. Todas têm conhecimento ‘teórico’; 2. Todas têm conhecimento prático (i.e., sentem na pele); 3. Todas *pensam criticamente*, i.e., os seus textos revelam uma crítica bem fundamentada da ‘ordem’ dominante na qual se inserem; 3. Todas escrevem na intenção de *transformar o que é*, fazendo do texto um instrumento de denúncia e combate à injustiça. De onde falam? De um lugar que sim, partilha, a ideologia dominante; porém, elas criticam essa mesma ideologia, mesmo sem a querer (ou poder) superar.

E hoje? Qual o papel do intelectual público, mas mais precisamente, qual o papel da mulher como intelectual pública? Que papel pode ter a mulher como intelectual pública no Brasil?

A resposta deve ser dada por partes. Em relação à primeira, é preciso perceber que só há intelectuais públicos e públicas se, e enquanto, houver público – não apenas um público receptor/passivo, mas um público engajado, um público leitor. Habermas, numa entrevista recente³ disse que hoje nos deparamos com inúmeros obstáculos para que esse ‘espaço’ de troca possa efetivamente existir. Por um lado, temos o problema da privatização dos meios de comunicação e tudo o que isso

³ Ver https://elpais.com/elpais/2018/05/07/inenglish/1525683618_145760.html

implica (Brasil e EUA são exemplos chocantes desse fenômeno); por outro, o problema da mercantilização visível na internet, para não falar de um outro fenômeno que é as *fake News*. Neste contexto, aquele ou aquela que se candidata a desempenhar este papel – de intelectual pública – não terá um percurso fácil, a não ser que ceda aos ‘avanços’ e imperativos capitalistas, liquidando a própria promessa que o ato encerra em si.

Ora, para uma mulher a tarefa é ainda mais difícil – por ser mulher, sem dúvida. Mas também pela tarefa implicada: não basta hoje ‘falar’ em tom de especialista; é preciso falar como mulher *que pensa e quer pensar com os outros*, para lá das disciplinas e das dicotomias, para lá das compartimentalizações e reduções; para lá dos egos auto-insuflados que buscam nichos que visibilidade quase imorais... Por isso, de onde deve a mulher, intelectual pública, falar?

Desse lugar que se constrói na crítica do espaço que ela mesma ocupa. O lugar da desconfiança, da suspeição, mas também o lugar que se faz ele mesmo a partir da questão e do confronto, da não aceitação, da rebelião, da resistência. O lugar que se cria por oposição ao que é *errado* e que se orienta por alguma ideia de justiça. A mulher enquanto intelectual pública deve criar e ocupar esse lugar: o lugar do não conformismo, o lugar da desobediência, inclusive, e talvez ainda mais importante hoje, da desobediência às ideologias que, por se tornarem tão dominantes se tornaram rígidas, inflexíveis, e por isso facilmente perigosas. Rousseau dizia que era preciso educar a mulher para a obediência e docilidade⁴, pois via nela, ou melhor, via em todas as mulheres o potencial da subversão e da irreverência. Ele sabia, como talvez tantos outros homens, que as mulheres não podem ser realmente controladas; que elas representam um *perigo à ordem masculina*. E ele estava certo. Porém, toda esta resistência tem de ser *conjunta*; toda esta denúncia tem de manifestar a *união de muitas, uma união que guarda em si a pluralidade das experiências*; toda esta crítica deve traduzir o movimento existencial, concreto, de mulheres reais que pensam em conjunto. A mulher, ou melhor, as mulheres enquanto intelectuais públicas no Brasil devem contribuir para refazer a própria ‘esfera pública’ e o que nela é incluído, isto é, devem contribuir para introduzir novas pautas e novas lutas e devem dar o exemplo, lutando contra a ‘pseudo’ cultura que nos prende numa cacofonia cada vez mais ampla e absorvente a cada dia que passa – se as mulheres, no seu papel de intelectuais públicas, derem o exemplo do questionamento das bandeiras e ideologias que inclusive elas mesmas levantaram num determinado momento da história, talvez se criem as condições para um novo horizonte de luta e de atribuição de sentido à nossa vida *em comum*.

Referências

⁴ Ver *Emílio*.

COSTA, M.

BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. Nova Fronteira, 2009.

COSTA, M. N. *Ensaio no feminino*. São Paulo: LiberArs, 2018.

GOUGES, O. *Declaração dos direitos da mulher e da cidadã*. 1791.

WOLLSTONECRAFT, M. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo, 2018.

Submissão: 21.06.2019 / Aceite: 25.06.2019.



RESENHA: LOPEZ VELASCO, Sirio. *Filosofia da educação: a relação educador-educando e outras questões na perspectiva da educação ambiental ecomunitarista*. Goiânia: PHILLOS, 2018, 122p [ISBN: 978-85-52962-00-7].

Filosofia da Educação

FÁBIO BATISTA¹

Em seu mais recente trabalho, *Filosofia da educação: a relação educador-educando e outras questões na perspectiva da educação ambiental ecomunitarista*, Sirio Lopez Velasco apresenta o resultado de pesquisas e reflexões acerca de um tema central de seu pensamento: o ecomunitarismo, articulando-o em particular com a educação, mas não somente isso. Velasco propõe com o ecomunitarismo uma utopia pós-capitalista que contempla a economia ecológica, uma erótica da libertação, uma política de todos e uma comunicação livre e direta. Assim, os quatro capítulos que compõe o seu livro estão orientados por essa utopia.

A “Introdução” é direta e pontual e diz que a obra está no campo da Filosofia e mais especificamente no âmbito da Filosofia da Educação. A abordagem, por sua vez, combina a perspectiva histórica com a reflexão sistêmica.

Esta perspectiva histórica da abordagem compreende especialmente a primeira parte do capítulo um - “A relação educador-educando numa visão filosófica ecomunitarista” – cujo mote central é a reflexão filosófica sobre a educação, em particular sobre a relação educador-educando.

Inicialmente o autor se concentra na filosofia hindu, na qual a relação do discípulo com o mestre passa pela obediência, respeito e disposição a ouvir, o mestre por sua vez ensina com gestos, palavras e exemplos. No centro desta relação está a verdade e seu ensino: o mestre é o porta-voz da sabedoria e da verdade e o

¹ Doutorando no Curso de Pós-Graduação (*Stricto sensu*) em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE. E-mail: fabiobatista1985@bol.com.br.

discípulo aquele que deseja a verdade. Velasco também enfatiza que a filosofia hindu implica a prática de uma forma de vida, isto é, que há uma identidade entre a filosofia e a vida.

Todavia, diz nosso autor, o ocidente pôs em questão a verdade representada pelo mestre e potencialmente adquirida pelo discípulo: o que é esta verdade? Podemos conhecê-la de forma plena? Ainda: “o educador é possuidor da verdade”? “Cabe transmiti-la ao discípulo, esperando dele obediência cega, reverência e serviço”? (VELASCO, 2018, p. 14). Isso porque o mestre hindu é um sábio, diz Velasco, Sócrates, na Grécia clássica, é um filósofo, alguém que tem amizade ou amor pelo saber e a sabedoria, e se dedica a buscá-los. A verdade, no caso da filosofia socrática, confundir-se-á com a definição correta buscada por meio do diálogo entre Sócrates e os seus interlocutores. “Agora, assim como se exigia na Índia, também os mais insígnies nomes da filosofia grega clássica defenderam a ideia de que o ensino do mestre deveria ter um eco perfeito na sua conduta para demonstrar sua solidez” (VELASCO, 2018, p. 17).

Da antiguidade passamos a Rousseau no século das Luzes: como o filósofo genebrino compreende a relação mestre-discípulo em sua filosofia da educação? Primeiro há que se dizer que Rousseau não passa na prova da concordância entre pensamento e vida, pois observa Velasco que o filósofo e autor do *Émile* entregou seus filhos a orfanatos, isto é, Rousseau apenas se dedicou ao aspecto teórico sem levar em consideração a prática. Embora, certamente e independente disso, seu pensamento sobre a educação seja de importância ímpar à filosofia da educação.

No seu *Émile* (1762) ao tratar da relação mestre-discípulo mostra “o que pode a educação de um homem” (VELASCO, 2018, p. 25). *Émile* passa assim por cinco etapas formativas demarcadas pela idade, do berço até o casamento, passando pela educação corporal, a aprendizagem de um ofício e posterior conhecimento especializado como a astronomia e as ciências naturais. Entre os quinze e vinte anos, passado já então por três fases, ele é introduzido na sociedade.

O filósofo uruguaio, Vaz Ferreira, também está entre os pensadores que dedicaram atenção ao problema da educação, considerando aspectos da educação doméstica e social, e a relação entre ciência e pedagogia, ou entre a tríade, ciência, pedagogia e filosofia, cabendo à ciência as questões e esclarecimentos sobre “o que o ser humano é, enquanto que a Filosofia (e a Pedagogia) lhes cabe o que se quer que o ser humano seja”, diz nosso autor (VELASCO, 2018, p. 33) citando Vaz Ferreira.

Sobre a relação entre educador e educando, diz Vaz Ferreira, que ela compreende a dimensão teórica, mas também afirma que o ensino da moral é teórico e prático. E ainda que o educando deve ter uma mente aberta, uma atitude crítica e consciente daquilo que ignora. No entanto, não dispensa, no nível médio de ensino, que o professor assuma uma postura diretiva.

Assim segue Velasco e aborda a educação, a relação educador-educando em Makarenko, educador soviético, cuja tônica é a disciplina, a consciência moral da responsabilidade e a compreensão da superioridade da vida coletiva sobre a individual.

Paulo Freire, diz Velasco (2018, p. 50), “romperá com a tímida participação do discípulo no diálogo com o educador (observada em Sócrates e em Rousseau, e que sequer existe no ensino hindu), para propor a construção dialogal, entre educador e educando, do conhecimento”.

Ainda no capítulo um, mas agora a partir de outro foco, nosso autor passa a considerar “a visão ecomunitarista da relação educador-educando”, ou seja, encontramos aqui um desdobramento no que se refere ao campo temático e outro no da abordagem, respectivamente, trata-se da entrada em cena de modo explícito da perspectiva ecomunitarista e da reflexão sistêmica sobre essa relação a partir dessa perspectiva, destacando sempre a importância de três normas éticas: “1) que devemos lutar pela nossa liberdade individual de decisão, 2) que devemos vivenciar consensualmente essa liberdade, e, 3) que devemos preservar-regenerar de forma saudável a natureza humana e não humana” (VELASCO, 2018, p. 53-54). Em outras palavras, a partir desse ponto o autor passa a defender, em particular, suas teses sobre a filosofia da educação e, em geral, a sua filosofia ecomunitarista. Vale notar que o primeiro capítulo ocupa ao menos a metade do livro e está dividido em torno de dois eixos, um descritivo-histórico e outro propositivo, como já aludimos.

No capítulo dois, “Notas sobre ecomunitarismo e esporte educativo e cooperativo”, Velasco mostra seu conceito de esporte educativo e cooperativo a partir de sua perspectiva ética e ambiental, ecomunitarista. Sobre este ele diz: “Chamo de ecomunitarismo a ordem socioambiental pós-capitalista na qual os seres humanos reconciliam-se entre si para permitir e incentivar solidariamente o desenvolvimento pleno de cada sujeito, e se reconciliam com o restante da natureza, mantendo face a ela uma atitude permanente de preservação e regeneração” (VELASCO, 2018, p. 68). Com base nisso o autor propõe uma educação que dê a devida atenção ao corpo – pois, não devemos esquecer, diz ele, da importância que Platão dava a educação por meio da ginástica e da música antes mesmo da alfabetização.

O que está em questão aqui é, fundamentalmente, a concepção que temos da educação do corpo e sua relação com o esporte que na sociedade burguesa torna-se extremamente centrado na competitividade para fins lucrativos. Velasco propõe então outra concepção de esporte, uma reviravolta, pautada doravante na cooperação, respeito à liberdade individual, preservação da saúde e o respeito à natureza.

Já o terceiro capítulo, “Explicitação dos conceitos das Diretrizes curriculares gerais nacionais para a educação ambiental”, tem como objeto as diretrizes e conceitos centrais das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Ambiental (2012). Quais são elas? O que elas dizem? O autor nos mostra uma por uma e, de modo detalhado e rico, as comenta. Nós, a título de exemplo, apontaremos apenas algumas delas. Vejamos. 1. Visão complexa da questão ambiental, de modo a compreender que esta não está desvinculada de problemas econômicos, culturais e sociais. 2. Abordagem da educação ambiental de modo inter, multi e transdisciplinar contribuindo para a compreensão do valor da natureza para a vida, isto é, como fonte de vida e pluralidade étnico-racial. [...]. 10. Uma educação ambiental que mostre ao educando a importância de uma perspectiva sustentável, na qual ele se vê como agente da construção de uma sociedade menos degradante do humano e não humano, isto é, a natureza. As outras diretrizes ainda tratam de educação ambiental que proporcione a investigação com livre trânsito entre o saber formal (escolar-acadêmico) e as experiências dos povos originários e tradicionais sobre o meio ambiente.

Após passar anteriormente pela análise das diretrizes para a educação ambiental, Velasco propõe, no capítulo quatro – “Ideias para a educação ambiental ecomunitarista comunitária” - que encerra seu livro, ideias ecomunitaristas para a educação não-formal comunitária, “entendendo por tal toda prática com dimensão educativa consciente” (VELASCO, 2018, p. 101), podendo ocorrer através de vários agentes sociais: ONG’s, movimentos populares, organizações políticas... Mostra aqui que a concepção de educação ecomunitarista, entre outros elementos, propõe o pleno desenvolvimento dos seres humanos, o que só poderá se realizar com a crítica permanente do capitalismo, dos seus horrores e formas de alienação. Pois, “Temos definido, diz Velasco (2018, p. 105) “o ecomunitarismo como sendo a *ordem socioambiental sustentável pós-capitalista* na qual realiza-se a reconciliação solidária entre os seres humanos, desde a escala local até a escala planetária, e a reconciliação entre os seres humanos e o restante da natureza, respeitando-se no dia a dia as três normas fundamentais da ética; assim, repetimos, o ecomunitarismo tem horizonte pós-capitalista pois o capitalismo violenta cotidianamente essas três normas fundamentais da ética” (VELASCO, 2018, p. 105).

A teoria educativa para educação ambiental comunitária de tipo ecomunitarista, diz o autor, é a chamada “pedagogia problematizadora”, isto é, a conscientização ou o desvelamento crítico dialogado das relações de opressão e devastação próprias da nossa sociedade, a capitalista. Na qual a lógica do lucro, a guerra de todos contra todos e o aniquilamento ambiental imperam sobre a lógica da sustentabilidade e da liberdade, alcançadas apenas, enfatiza Velasco, em uma realidade pós-capitalista ecomunitarista.

Por fim, vale reforçar, que o livro de Velasco, muito oportunamente em tempos de crise do pensamento utópico, trata, portanto, de questões permeadas pelo sabor do utópico e de um horizonte de liberdade a ser conquistado.

Submissão: 22.05.2019 / Aceite: 31.05.2019.

TRADUÇÃO

Marx, Darwin e a “História crítica da tecnologia”¹

Marx, Darwin, and the "Critical History of Technology"

FABIO RAIMONDI²

Tradução de Douglas Antônio Fedel Zorzo³.

Resumo: As pesquisas sobre a relação entre Marx e as assim chamadas ciências duras são, hoje, bastante amplas, ainda que inferiores àquelas referentes a outros âmbitos. De menor amplitude, contudo, são as pesquisas sobre a relação entre Marx e a tecnologia. Apesar de numerosas contribuições, ainda existe um caminho muito árduo a ser percorrido para esclarecer a relação que Marx e Engels tiveram com os conhecimentos científicos disponíveis em seu tempo e a importância que esses tiveram para a formação de seu pensamento político. O propósito do presente artigo é oferecer uma primeira contribuição, em forma de hipótese, para o esclarecimento do que Marx entendia por “história crítica da tecnologia” e qual a relação que essa tivera com a *Origem das Espécies* de Darwin.

Palavras-chave: Marx. Darwin. Tecnologia.

Abstract: The researches on the relation between Marx and the so-called hard sciences are now quite broad, albeit inferiors to that of other fields. Of lesser magnitude, however, are the researches on the relation between Marx and the technology. Despite numerous contributions, there is still a very arduous path to be followed in order to clarify the relation that Marx and Engels had with the scientific knowledge available in their time and its importance for the formation of their political thinking. The purpose of this article is to offer a first contribution, in the form of a hypothesis, to clarify what Marx understood as the “critical history of technology” and what relation of that had with the Darwin’s Origin of Species.

Keywords: Marx. Darwin. Technology.

1. Meu propósito é oferecer uma *primeira contribuição em forma de hipótese* ao esclarecimento daquilo que Marx quis dizer com “história crítica da tecnologia [*kritische Geschichte der Technologie*]” e qual a relação que essa teria com a *Origem das espécies* de Darwin (cf. MARX, 1980b, p. 414, n. 89).

O interesse de Marx pela tecnologia se deve a algumas observações engelsianas surgidas em 1844 em *Umriss einer Kritik der Nationalökonomie* (cf. ENGELS; MARX, 1981, p. 523-524) e posteriormente desenvolvidas em *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* de 1845:

[...] na Inglaterra, a história da classe operária tem início na segunda metade do século passado, com a invenção da máquina a vapor e

¹ A versão completa do presente artigo está disponível em: http://eprints.sifp.it/356/1/MARX_e_DARWIN.pdf

² Professor da *Università* di Udine, Itália. E-mail: fabio.raimondi@uniud.it

³ Tradutor do texto. Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Unioeste. E-mail: douglasfedel@gmail.com; douglasfedel@hotmail.com

das máquinas para o processamento do algodão [e] enquanto que com a primeira máquina [a chamada jenny] se desenvolvia o proletariado industrial, a mesma máquina também originava o proletariado agrícola [...]. O proletariado foi criado pela introdução das máquinas (ENGELS, 1955, p. 31, p. 34-5, p. 44).

A expressão “história crítica da tecnologia” aparece em uma nota d’*O Capital* na qual Marx, referindo-se à invenção da máquina de fiar por John Wyatt, escreve:

Uma *história crítica da tecnologia* demonstraria, em geral, quão pouco qualquer invenção do século XVIII pode ser atribuída a um indivíduo singular. Até agora, tal obra não existe. Darwin se debruçou sobre a história da tecnologia natural, isto é, sobre a formação dos órgãos vegetais e animais como instrumentos de produção da vida das plantas e dos animais. Não mereceria igual atenção a história da formação dos órgãos produtivos do homem social [*produktiven Organedes Gesellschaftsmenschen*], base [*Basis*] material de toda organização social [*Gesellschaftsorganisation*] particular? E não seria ainda mais fácil de realizá-la, uma vez que, como diz Vico, a história da humanidade se distingue da história natural pelo fato de termos feito uma e não a outra? A tecnologia desvela o comportamento ativo do homem em relação à natureza, o processo imediato de produção de suas relações sociais vitais e das ideias que decorrem do intelecto. Nem mesmo uma história das religiões, independente do modo que tenha sido realizada, que faça abstração dessa base material, é crítica (cf. MARX, 1980b, p. 414, n. 89)*

188

Essa história deveria ser social e crítica: tanto porque o homem social é o homem organizado em sociedade pela extensão da produção (cf. RABINBACH, 1990, p. 73), quanto porque não faz abstração da tecnologia como base material da produção da vida humana, de suas relações sociais e de suas ideias (cf. também MARX, 1980, p. 214). O paralelismo com Darwin é construído sobre a analogia entre a tecnologia natural e os órgãos produtivos do homem social. Combinando os dois aspectos, poderíamos dizer que o propósito de Marx seria uma história evolutiva da produção (natural), por parte do homem social, de seus órgãos artificiais. Desse modo, Marx coloca sua investigação na esteira da “visão tecnológica da evolução [*technological view of evolution*]” (CORNELL, 1984, p. 313) traçada por Darwin, ocupando-se sobre como os órgãos artificiais e produtivos do homem social se

*Optamos por traduzir as citações de Marx e Engels diretamente do italiano. Contudo, para isso, servimo-nos das seguintes edições em língua portuguesa como apoio: ENGELS, Friedrich. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. Trad. de B. A. Schumann. São Paulo: Boitempo, 2010. MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. Livro I: o processo de produção do capital. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro II: o processo de circulação do capital. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2014. MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. Livro III: o processo global da produção capitalista. Trad. de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2017. MARX, K. *Teorias da mais-valia: história crítica do pensamento econômico*. Tradução de Reginaldo Sant’Anna. Vol. III. São Paulo: DIFEL, 1985 (N. do T.).

introduziriam na história natural (cf. VADÉE, 1998, p. 375 ep. 378-380), ou seja, na perspectiva de uma “interpretação tecnológica da história da vida, que faz da natureza um agente externo em si mesmo à imagem do homem, e, ao mesmo tempo, um produto de forças externas como os organismos sob o controle do homem [*a technologica linterpretation of the history of life that makes nature both an external agent itself in the image of man and at the same time a product of external forces like the organisms underman’s control*]” (CORNELL, 1984, p. 320). Essa hipótese é corroborada seja pelo fato de que a ideia daquilo que Marx chamou de “tecnologia natural” tenha sido derivada do estudo de Darwin acerca das técnicas de criação [*allevamento*], como pelo fato de que essas últimas estão ligadas ao problema da “acumulação” (cf. ao menos DARWIN, 1994, p. 199, p. 213-214). Assim, Marx procurou inserir-se na perspectiva darwiniana (*talvez para completá-la?*) através de uma “história crítica da tecnologia”:

[...] aquilo que Hodgskin não evidencia [em *Labourdefendedagainsttheclaimsof capital*, 1825] é o grau relativo de desenvolvimento da força produtiva [*Entwicklung der Produktivkraft*] do trabalho [...], que não existe somente como disposição, como capacidade do trabalhador, mas também nos órgãos objetivos [*gegenständlichen Organen*] que esse trabalho criou e diariamente renova. Esse é o verdadeiro *prius* que constitui o ponto de partida, e esse *prius* é o resultado de uma evolução [*Entwicklungsgangs*]. Aqui, a *acumulação* [*Aufhäufung*] é *assimilação* [*Assimilation*], incessante conservação e ao mesmo tempo reconstrução daquilo que já havia sido transmitido, realizado. É dessa maneira que Darwin faz da “acumulação” por hereditariedade [*Aufhäufung durch Erblichkeit*] o princípio ativo da formação de todos os organismos, plantas e animais, de modo que os diferentes organismos se formam por “acumulação [*Häufung*]” e são apenas “invenções [*Erfindungen*]” [...] pouco a pouco acumuladas pelos seres vivos. Mas isso não é o único *prius* da produção. Nos animais e nas plantas é a natureza externa, isto é, tanto a natureza inorgânica quanto suas relações com outros animais e outras plantas. Também o homem, que produz em sociedade, encontra diante de si uma natureza já modificada (especialmente, um elemento natural transformado em órgãos de sua própria atividade) e relações determinadas entre os produtores. Essa *acumulação* [*Akkumulation*] é em parte resultado do processo histórico [*Geschichtlichen Prozesses*] e, em parte, para o trabalhador individual [*einzelnen Arbeiter*], transferência de habilidade [*transmission of skill*] (cf. MARX, 1958, p. 319).

A distinção entre *Aufhäufung* e *Akkumulation* se deve ao fato de que o homem deve lidar tanto com a própria natureza, com a qual também as plantas e os animais devem lidar, quanto com a natureza (*primeira* em referência à precedente) transformada pelos órgãos da própria atividade e formada pelo conjunto desses órgãos e pelas relações entre os produtores que esses implicam. A *Akkumulation* indica a acumulação propriamente humana, resultado do processo histórico e da

transferência de habilidade. A história entra na *Aufhäufung* através da *Akkumulation*, porque existe somente graças à seleção: a história (como acontece nos “cruzamentos” praticados por camponeses e criadores) é o acúmulo dos produtos (casuais ou não) das seleções. Enquanto a *Akkumulation*, no mundo da criação, é finalizada com objetivos precisos, no mundo natural a *Aufhäufung* não tem nenhuma finalidade⁴. A expressão “história crítica da tecnologia” assimila o conceito darwiniano de “seleção natural” e o aplica, por analogia, aos “órgãos produtivos do homem social”, isto é, ao aspecto artificial de uma mais ampla “tecnologia natural”⁵. Se a história humana é parte da natureza, então, a teoria de Darwin é complementada pelo estudo da evolução que os seres humanos causam na natureza por meio das técnicas, uma vez que, encontrando-se defronte dela, a transformam.

O desenvolvimento das forças produtivas depende *também* de “órgãos objetivos”, que o “trabalho criou e diariamente renova”. Sua presença é o “*prius* que constitui”, ao mesmo tempo, “o ponto de partida” e o “resultado de uma evolução”⁶, não se identificando somente com os produtos da técnica. Tais “órgãos” servem para a produção em sociedade e são o fruto da relação entre o homem e aquilo que “encontra diante de si”: a “natureza já modificada”. Portanto, eles não são apenas objetos técnicos específicos, mas também “relações determinadas entre os produtores” que configuram “órgãos objetivos” mais complexos (como, por exemplo, a “sociedade” ou as “relações de produção”) do que os instrumentos técnicos do trabalho. Enfim, os “órgãos objetivos” são o “*prius*” enquanto produtos da “*acumulação por hereditariedade*”. A *Aufhäufung* é “assimilação”: “conservação e

⁴ A história humana *também* procede movida por fins propriamente humanos. O “neolamarckismo” de Marx e Engels nasce de Haeckel, que, em sua recepção de Darwin, diante do problema para explicar quais teriam sido as causas das variações e o mecanismo de sua hereditariedade, usou a teoria lamarckiana da hereditariedade das características adquiridas, embora continuasse a falar de “seleção natural”, produzindo, assim, certa confusão. Marx e Engels adotaram a proposta de Haeckel (cf. BENTON, 1979, p. 113-114 e p. 133), mesmo que isso não afete seu “darwinismo”.

⁵ Em Marx a “história natural chega a subsumir sob si a história humana, do mesmo modo que a história humana chega a subsumir a história natural” (cf. KRADER, 1978, p. 213 e SCHMIDT, 1969). Esse movimento, mais que alienação (como afirma Krader), é a “objetificação progressiva ou exteriorização do conhecimento, memória e gestos em artefatos que tornam possível a real subsunção do trabalho” (cf. BRADLEY, 2011, p. 33-34).

⁶ *Entwicklungsgang* não é uma referência a Darwin, que usa *evolution* somente na sexta edição da *Origem das espécies* (1872; cf. DESMOND, MOORE, 1992, p. 672), a qual Marx não cita. “Evolução” indicava, na linguagem comum, o “aparecimento, em sucessão ordenada, de uma longa série de eventos e, ainda mais importante, continha um conceito de desenvolvimento progressivo: uma ordenada expansão do simples ao complexo [...]. É com esse significado que Darwin usou o verbo evoluir”, e não tanto para definir aquilo que ele chamava de “descendência por modificação”, que não implicava absolutamente uma ideia de progresso, uma vez que não portava consigo o juízo de “definir um organismo como ‘superior’ ou ‘inferior’”. Um forte impulso à sinonímia, não darwiniano, entre “evolução”, “descendência por modificação” e “progresso” veio de Spencer, que em “seus *First Principles* de 1862” definiu a “evolução” como uma “integração da matéria e uma concomitante dispersão de movimento no curso da qual a matéria passa de uma homogeneidade indefinida e coerente para uma heterogeneidade definida e coerente” (cf. GOULD, 1990, p. 28-30).

reconstrução daquilo que já havia sido transmitido, realizado”, como na reprodução dos cruzamentos artificiais entre plantas e entre animais que são úteis nas técnicas de cultivo ou criação.

Uma especificidade distingue os seres humanos das plantas e dos animais: a *Akkumulation* é tanto um “processo histórico”, quanto, “para o trabalhador individual, transferência de habilidade”, implicando em uma seleção que é, ao mesmo tempo, casual e consciente, mas não necessariamente melhor, porque os resultados da *combinação* entre as técnicas e a natureza são frequentemente imprevisíveis (cf. FOSTER, 2001).

2. Na “manufatura”, que “coincide plenamente com a decomposição de uma atividade artesanal em suas diversas operações parciais”, o trabalhador individual é o artesão transformado em “trabalhador parcial” (*Teilarbeiter*, cf. MARX, 1980b, p. 381-382).

A *Akkumulation*⁷, que produz os “órgãos objetivos”, o “*prius*”, é o produto de um processo histórico e de uma “transferência de habilidade”: no caso específico, do trabalhador individual ao trabalhador parcial. Tal transferência é determinante, porque sem a “acumulação por hereditariedade” das “habilidades [*skills*]”, não existe *reprodução* dos “órgãos objetivos”: sem a contribuição do *trabalho* para criar e renovar diariamente esses “órgãos” não existiria “evolução”. Se o trabalhador individual não pudesse transferir as próprias habilidades e transformar-se em “trabalhador parcial”, a própria manufatura não existiria (cf. MARX, 1980b, p. 381), posto que os fatores externos ao trabalho vivo seriam insuficientes para fazê-la nascer.

O ônus da “conservação e da reconstrução” não recai sobre os ombros de somente um “trabalhador parcial”, mas sobre toda a *força de trabalho social* organizada para a produção. A *reprodução* é o fruto de um processo coletivo, marcado aqui e ali pelas invenções individuais, mas sempre testado pela experiência diária do *trabalho* que tem o compromisso de aplicá-las e aperfeiçoá-las, quando não as produz diretamente. Uma obra tão ampla de “diferenciação, especialização e

⁷ A manufatura surge como a “combinação de diferentes ofícios sob o comando de um mesmo capital”, ou como ocupação simultânea “na mesma oficina, por parte do mesmo capital, [de] muitos artesãos que fazem a mesma coisa ou coisas análogas”; *por meio da pressão de “circunstâncias externas”, o trabalho desses últimos é “subdividido [e, posteriormente,] essa subdivisão casual se repete, manifesta suas vantagens peculiares e, pouco a pouco, se ossifica, se tornando a sistemática divisão do trabalho”* (cf. MARX, 1980b, p. 379-380, grifo nosso). Talvez Marx não tenha entendido a “seleção natural” (cf. ao menos CHRISTEN, 1982, p. 53-66 e LECOURT, 2007, p. 20), mas essa passagem, a “seleção cumulativa, onde a “natureza fornece uma série de variações e o homem as faz convergir nas direções a ele convenientes” (cf. DARWIN, 1994, p. 213), e o aparecimento casual de uma variação que, revelando-se útil, é selecionada e acumulada, ou seja, transmitida às gerações futuras por via hereditária (cf. DARWIN, 1994, p. 217-218) propõe uma sequência – “variação casual, repetição (hábito), seleção, acumulação (ossificação, instituição), transmissão (hereditariedade)” – que Marx apenas pode ter aprendido com Darwin (cf., por exemplo, DARWIN, 1994, p. 214 e MARX, 1980b, p. 382).

simplificação dos instrumentos de trabalho” corresponde à afirmação do próprio Darwin “a propósito da especialização e da diferenciação [...] dos órgãos dos seres vivos” (cf. MARX, 1980a, p. 73-5) e vê indivíduos de todas as espécies e as espécies enquanto tais envolvidos. Na passagem do trabalhador “individual” para trabalhador “parcial” está em ação a “acumulação por hereditariedade”:

A manufatura produz a virtuosidade do trabalhador parcial ao reproduzir, no interior da oficina, a separação original e natural dos ofícios que encontrou na sociedade, levando-a sistematicamente ao extremo. Por outro lado, sua transformação do trabalho parcial na profissão da vida de um homem corresponde ao instinto presente nas sociedades mais antigas de tornar *hereditários* os ofícios, de petrificá-los em *castas* ou de ossificá-los em *corporações*, quando determinadas condições históricas gerarem nos indivíduos uma variabilidade incompatível com o sistema de castas. *As castas e as corporações derivam da mesma lei natural que regula a divisão das plantas e dos animais em espécies e subespécies* (grifo nosso), com a única diferença de que, num certo grau de desenvolvimento, a hereditariedade das castas ou a exclusividade das corporações é decretada como *lei social* [...]. É apenas a habilidade particular *acumulada* [*gehäufte*] (grifo nosso) de geração a geração e *herdada* de pai para filho que confere ao indiano, assim como à aranha, essa virtuosidade (MARX, 1980b, p. 382-383).

Embora não citado, Darwin está muito presente (cf. DARWIN, 1994, p. 285-288), mesmo que Marx enfatize que a análise político-econômica deva separar-se de Darwin, como se a analogia servisse apenas para marcar uma específica diferença, cujo indicador [*spia*] se encontra na referência à “lei social”. O conteúdo daquilo que é hereditário na natureza é decretado como lei somente no mundo humano, onde as variações, selecionadas, acumuladas e transmitidas pela via hereditária tendem a se tornar *leis*, às vezes imperativas, que a sociedade se preocupa em defender, conservar e reproduzir⁸. Em “um certo estágio [*grado*] de desenvolvimento” das sociedades humanas entra em jogo uma dinâmica *política* que visa *governar* a acumulação por hereditariedade. A sociedade e a política são, no mundo humano, os fatores que, unidos àqueles naturais e técnicos, determinam a variação, a seleção, a acumulação e a hereditariedade. Isso demonstra que a política, apesar de ancorada na estrutura biológica do ser humano, tem leis próprias, o que, todavia, não implica em sua total autonomia.

Além disso, esses fatores são decisivos na produção da consciência científica (cf. CORBELLINI, 2013, p. 121), como emerge quando se procura fixar o *critério da produção das variações*:

⁸ Esta é a “imanência”, igualmente ideológica da “transcendência”, porque é a hipostatização de uma tendência histórica em lei da história.

[...] não apenas um mesmo tipo de trabalho, ou melhor, não apenas as diversas fases da produção [*lavorazione*] [...] se diversificam, [mas também] se descobre que a facilidade de sua execução depende de determinadas modificações feitas nas ferramentas, antes empregadas para usos diversos. A direção rumo a qual a modificação deve orientar-se fica clara com a experiência e com as dificuldades particulares apresentadas gradualmente pela forma ainda não alterada (MARX, 1980a, p. 74).

Uma ideia reafirmada e aprofundada n’*O Capital*:

A produtividade do trabalho não depende somente da virtuosidade do trabalhador, mas também da perfeição de suas ferramentas. Ferramentas da mesma espécie, como aquelas para cortar, perfurar, pilar, bater, etc., são utilizadas em diversos processos de trabalho, e no mesmo processo de trabalho a mesma ferramenta serve para diferentes operações. Porém, assim que as diferentes operações de um processo de trabalho são dissociadas uma das outras e assim que cada operação parcial alcança, nas mãos do trabalhador parcial, uma forma mais adequada possível, e, portanto, exclusiva, torna-se necessário modificar as ferramentas que antes serviam para fins diferentes. A direção da mudança da forma da ferramenta é o resultado da experiência das particulares dificuldades provocadas pela forma inalterada (MARX, 1980b, p. 384)⁹.

A passagem de uma forma de produção para a outra envolve a evolução dos instrumentos de trabalho:

A *diferenciação* dos instrumentos de trabalho, por meio da qual os instrumentos da mesma espécie recebem formas fixas particulares para cada uso particular, e sua *especialização*, que faz com que cada um desses instrumentos particulares tenha a plena eficácia somente nas mãos de trabalhadores parciais específicos, caracterizam a manufatura. Somente em Birmingham são produzidas cerca de cinquenta variedades de martelos, e cada uma delas não serve somente para um processo particular de produção, mas frequentemente servem para diferentes operações dentro do mesmo processo. O período da manufatura simplifica, aperfeiçoa e multiplica os instrumentos de trabalho adaptando-os às funções particulares exclusivas dos trabalhadores parciais: e, assim, ao mesmo tempo, cria uma das *condições materiais* das máquinas, que consiste numa combinação de instrumentos simples (MARX, 1980b, p. 384-385).

Não somente no mundo humano a variação, seguida pela seleção e pela acumulação por hereditariedade, acontece através da passagem de uma forma de produção para outra, mas toda *forma* tem suas especificidades transferidas e

⁹ Em seguida, Marx especifica que, na manufatura, as ferramentas, uma vez que tenham alcançado a “forma adequada”, são “enrijecidas”, sendo transmitidas inalteradamente “por milênios”, enquanto isso não acontece na fábrica (cf. MARX, 1980b, p. 532-533).

adaptadas, e, assim, conservadas e transformadas: durante a passagem, algumas formas permanecem, outras sofrem leves adaptações, outras desaparecem e, ainda, outras nascem pela primeira vez – mas não lamarckianamente, por um finalismo intrínseco aos objetos. A variação acontece por “diferenciação, especialização e simplificação”:

Dado que um mesmo órgão deve executar diferentes trabalhos, talvez possamos encontrar um motivo para sua variabilidade no fato de que a seleção natural conserva ou suprime cada pequena variação de forma menos cuidadosa do que seria caso aquele órgão fosse destinado a um só fim especial. Do mesmo modo, as facas destinadas a cortar qualquer coisa podem ter, no geral, uma mesma forma; mas instrumentos destinados a um uso específico devem ter uma forma diferente para cada uso diferente (MARX, 1980b, p. 384, n. 31. Cf. também DARWIN, 1994, p. 288).

É por isso que Marx pode afirmar que “a diferenciação, a especialização e a simplificação dos instrumentos de trabalho possuem a mesma origem na divisão do trabalho” (MARX, 1980a, p. 74). De acordo com as palavras do segundo livro d’O *Capital*: “quando a produção fundada sobre o trabalho assalariado é generalizada [...] ela condiciona, por sua vez, uma divisão progressiva do trabalho social, isto é, uma especialização cada vez maior do produto fabricado como mercadoria por um determinado capitalista, uma cisão crescente dos processos de produção complementares em processos autônomos” (MARX, 1980c, p. 40).

3. O que muda com a “passagem [Übergang]” para a grande indústria, para o “sistema de fábrica” (cf. MARX, 1980b, p. 505, n. 247)?

Na manufatura, a revolução do modo de produção toma como ponto de partida a *força de trabalho*; na grande indústria, o *meio de trabalho*. Portanto, devemos, em primeiro lugar, indagar de que modo o meio de trabalho é transformado de ferramenta em máquina, ou de que modo a máquina se distingue do instrumento de trabalho artesanal. Aqui, trata-se somente de grandes traços característicos gerais, pois nem as épocas geológicas nem as épocas históricas da sociedade podem ser demarcadas por linhas divisórias abstratamente rigorosas (MARX, 1980b, p. 413).

Mesmo que a máquina não represente “um momento particular da história da tecnologia, seu constituir-se como forma técnica da produção constitui [...] o momento de ruptura” (CAZZANIGA, 2004, p. 2). A diferença entre as máquinas e as ferramentas do artesanato é substancial:

Toda maquinaria desenvolvida consiste em três partes substancialmente diferentes: a máquina motriz, o mecanismo de transmissão, e, por fim, a máquina-ferramenta ou máquina de trabalho. A máquina motriz opera como força motora de todo o mecanismo. Ela própria gera sua força motora, como a máquina a

vapor, a máquina calórica, a máquina eletromagnética, etc., ou recebe o impulso de uma força natural externa, já existente, como a roda d'água recebe da queda d'água, as pás de um moinho do vento, etc. O mecanismo de transmissão composto por volantes, eixos de transmissão, rodas dentadas, polias, hastes, cabos, correias, mancais e engrenagens dos mais variados tipos, regula o movimento, modificando, quando necessário, sua forma, por exemplo, de perpendicular em circular, distribuindo-o e transmitindo-o à máquina-ferramenta. Essas duas partes do mecanismo apenas existem para comunicar à máquina-ferramenta o movimento por meio do qual ela se apodera do objeto de trabalho e o modifica conforme necessário [...]. *É da máquina-ferramenta que nasce a revolução industrial do século XVIII; e ela continua a constituir o ponto de partida todas as vezes que uma indústria artesanal ou manufatureira se converte [trapassa/übergeht] em indústria mecânica* (MARX, 1980b, p. 415, grifo nosso).

A “máquina da qual parte a revolução industrial substitui o trabalhador, que maneja um instrumento singular, por um mecanismo que opera de uma só vez com uma *massa* das mesmas ferramentas ou de ferramentas análogas, e que é posto em movimento por uma força motriz única, qualquer que possa ser a sua forma” (cf. MARX, 1980b, p. 418): “questões [que] se tornam importantíssimas quando se trata de demonstrar a conexão das relações sociais [e] humanas com o desenvolvimento [dos] modos de produção material”¹⁰, porque na revolução industrial “reaparece a cooperação mediante a divisão do trabalho, peculiar da manufatura”, mas

[...] como combinação de máquinas de trabalho parciais. Na manufatura, os trabalhadores, isolados ou em grupos, devem executar, com sua ferramenta, cada processo parcial particular. O trabalhador é adaptado ao processo, mas antes o processo havia sido adaptado ao trabalhador. Esse princípio subjetivo da divisão do trabalho desaparece na produção mecanizada. Aqui, o processo total é considerado objetivamente em si e para si, é analisado em suas fases constitutivas, e o problema de executar cada processo parcial e de combinar os diversos processos parciais é solucionado por meio da aplicação técnica da mecânica, da química, etc; também nesse caso é óbvio que a concepção teórica deve ser como sempre aperfeiçoada com a experiência prática acumulada em larga escala (MARX, 1980b, p. 421-422).

O desaparecimento da dimensão “subjetiva” do trabalho do trabalhador [*lavoro operai*] em benefício daquela “objetiva” do sistema das máquinas significa que “na *manufatura* o isolamento dos processos particulares é um princípio dado pela própria divisão do trabalho; ao contrário, na *fábrica* desenvolvida predomina a *continuidade* dos processos particulares” (MARX, 1980b, p. 423). O “grande

¹⁰ Carta de Marx para Engels em 28 de janeiro de 1863 (ENGELS, MARX, 1974a, p. 321).

autômato” (cf. *ibid.* e MARX, 1993, p. 93-94) produz um *salto de qualidade* na produção e nas relações de produção.

A invenção da “máquina a vapor” consentiu a realização de uma *seleção* no interior da “maquinaria” que havia sido produzida pela manufatura, criando uma “nova base” (cf. MARX, 1980b, p. 424-425) a ser reproduzida. De fato, a “máquina a vapor [...] não provocou nenhuma revolução industrial [...]. Antes, [foi] a criação das máquinas-ferramentas o que tornou necessário revolucionar a máquina a vapor”: são essas que transformam o homem em sua “força motriz”, tornando-o substituível por outras forças naturais, como “o vento, a água, o vapor, etc.” (MARX, 1980b, p. 417; cf. VADÉE, 1998, p. 380-385).

Também aqui o processo darwiniano está presente, pois “a revolução do modo de produção em uma esfera da indústria porta consigo a revolução do modo de produção em outras esferas” (MARX, 1980b, p. 426)¹¹; assim, por exemplo, os “meios de comunicação e de transporte [...], legados pelo período da manufatura, logo se transformaram em estorvos insuportáveis para a grande indústria” (MARX, 1980b, p. 426), que pouco a pouco criou as condições para sua extinção. Do mesmo modo,

[...] na cooperação simples e também naquela especificada pela divisão do trabalho, a supressão do trabalhador isolado por parte do trabalhador socializado ainda aparece como mais ou menos casual. A maquinaria, com algumas exceções [...], funciona somente com base no trabalho imediatamente socializado, ou seja, no trabalho em comum. Agora, o caráter cooperativo do processo de trabalho se transforma em uma necessidade técnica imposta pela natureza do próprio meio de trabalho (MARX, 1980b, p. 428-429).

A “cooperação [é] a forma fundamental do modo de produção capitalista” (cf. MARX, 1980b, p. 375-377), mas, se, por um lado, a introdução das máquinas explora ainda mais o trabalhador e a terra, por outro, esse “sistema das máquinas” deveria consentir ao trabalhador que trabalhasse menos e que gozasse de uma quantidade maior, ou ao menos igual, de produtos. Porém, para que isso aconteça, a tecnologia não pode ser controlada pelos capitalistas, mas deve passar às mãos dos produtores (trabalhadores e camponeses)¹², o que resulta no controle do trabalhador/camponês das técnicas e das ciências, com sua mobilização para alimentar a todos e reduzir a carga horária de trabalho.

¹¹ Ver as analogias com a “correlação de crescimento [*sviluppo*]” darwiniana (cf. DARWIN, 1994, p. 203 e p. 220). As modificações tecnológicas dentro da fábrica repercutem externamente, o que, porém, não é mero reflexo, como Marx (1993, p. 69) parecia afirmar em uma célebre passagem na *Misère de la philosophie*.

¹² “A reforma da agricultura, e, portanto, também essa merda de propriedade sobre a qual ela se funda, é o alfa e o ômega da futura revolução. Sem isso, o pai Malthus tem razão” (carta de Marx para Engels em 14 de agosto de 1851, em ENGELS, MARX, 1963, p. 314).

A ordem política “burguesa” (em todas as suas formas) consiste em *não* promover as potencialidades oferecidas pelas ciências e pelas técnicas, para curvá-las e submetê-las aos interesses econômicos do capital. Libertar as ciências e as técnicas do capital não significa libertar-se delas, nem que, para fazê-lo, seja suficiente “remover” o capital. As técnicas, subsumidas pelo capital através da servidão das ciências e dos cientistas, são, assim como a terra e os trabalhadores, exploradas e, portanto, reduzidas a uma condição muito aquém de sua potencialidade. Não é possível haver qualquer emancipação humana, animal, vegetal, ou de nenhuma outra coisa terrestre, em geral, sem que as ciências e as técnicas se emancipem do capital. Se e quando isso acontecer, as ciências e as técnicas serão diversas, assim como diverso será o trabalhador libertado da escravidão do salário: pelo menos não mais em cadeias [*quantomeno non più in catene*] (cf. RAIMONDI, 2018).

4. A “história crítica da tecnologia” não é a história da técnica traçada nas notas (cf. MARX, 1980a, p. 76-171) utilizadas parcialmente n’*O Capital*, mas algo diverso. Se a *tecnologia*, evocada em *analogia* com aquela “natural” estudada por Darwin, é a capacidade humana de transformar os critérios da “seleção natural” através dos critérios de *seleção tecnológica*, essa não pode referir-se somente as transformações dos instrumentos de trabalho, porque incorpora também os “órgãos produtivos do homem social, a base material de toda organização social particular” (MARX, 1980b, p. 414, n. 89).

Convidando a ler nas formas tecnológicas os “segredos de fábrica” (cf. MARX, 1980b, p. 405 ep. 421), as relações sociais a partir das quais é constituída, Marx sugere que uma “história crítica da tecnologia” não é tampouco uma “história dos modos de produção em geral”, mas é a história que desvela as dinâmicas políticas próprias das formas de organização do trabalho, porque cada uma delas porta consigo uma dimensão social e, assim, uma dimensão política.

A relação entre a técnica e a política é incontornável, pois o desenvolvimento técnico não é individual, e, sendo fruto da “seleção”, é somente parcialmente espontâneo ou casual. Se, na *manufatura*, as operações de trabalho “parciais”, obtidas pela “decomposição” do processo de trabalho artesanal, se tornam “funções exclusivas de trabalhadores singulares”, já que “cada trabalhador passa a dedicar-se exclusivamente a uma função parcial, e sua força de trabalho é transformada em órgão vitalício dessa função parcial” (MARX, 1980b, p. 381), isso significa que “apenas algumas das disposições naturais e adquiridas são ‘unilateralmente’ potencializadas” (DE PALMA, 1971, p. 262). Sobre os trabalhadores, “separados, classificados e reagrupados de acordo com suas qualidades predominantes [...] a manufatura desenvolve uma *hierarquia das forças de trabalho*, à qual corresponde uma escala de salários” (Cf. MARX, 1980b, p. 392-394). Desse modo, as “leis técnicas que levam à decomposição e à recomposição do trabalho são impostas ao

trabalhador como plano autoritário”, dado que a “especialização das funções acrescenta a coação sobre o trabalhador para vender a própria força de trabalho”, e, assim, “não somente [ele] deve subordinar-se à direção autoritária porque não possui os meios de trabalho, mas é obrigado a fazê-lo porque perdeu a capacidade de exercitar um ofício completo” (cf. DE PALMA, 1971, p. 267-268). Marx conclui, referindo-se a um juízo seu sobre Darwin¹³, que

[...] a divisão do trabalho de tipo manufatureiro pressupõe a autoridade incondicional do capitalista sobre os homens, que constituem meras engrenagens de um mecanismo total que a ele pertence; a divisão social do trabalho confronta os produtores independentes de mercadorias uns com os outros, que não reconhecem outra autoridade senão aquela da concorrência, isto é, da coerção que é exercida sobre eles pela pressão de seus interesses recíprocos; como no reino animal, o *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] mais ou menos preserva as condições de existência de todas as espécies (MARX, 1980b, p. 399).

Um discurso análogo, *mutatis mutandis*, pode ser feito sobre a *grande indústria*, porque “reaparece a cooperação mediante a divisão do trabalho, peculiar da manufatura: [...] mas como combinação de máquinas de trabalho parciais” (MARX, 1980b, p. 421-422): “a grande indústria elimina tecnicamente a divisão do trabalho de tipo manufatureiro [...], enquanto que, ao mesmo tempo, a forma capitalista da grande indústria reproduz de maneira ainda mais monstruosa aquela divisão do trabalho, na fábrica propriamente dita, mediante a transformação do trabalhador em acessório ciente e consciente de uma máquina parcial” (MARX, 1980b, p. 530-531). A “história crítica da tecnologia” também não é a “ciência da tecnologia [*Wissenschaft der Technologie*]”, que estuda os problemas ligados à aplicação das máquinas no processo produtivo da fábrica (cf. MARX, 1980b, p. 533); portanto, a tecnologia não coincide totalmente com as “forças produtivas” (como, ao contrário, afirma ADLER, 1990, p. 789)¹⁴.

Sem percorrer a análise marxiana (cf. DE PALMA, 1971, p. 269-295 e FALLOT, 1971, p. 146-158), eu gostaria de me concentrar sobre a questão do *comando*, pois a “fábrica moderna, que se funda sobre o emprego das máquinas, é uma relação social de produção, uma categoria econômica” (MARX, 1993, p. 88e MARX, 1980b, cap. 13, §§ 4-9). A mecanização da produção exige uma maior coordenação nos movimentos trabalhador-máquina, e, portanto, um grau mais elevado de subordinação do trabalhador ao ritmo da máquina e uma direção mais rigorosa (e científica) da integração entre o trabalhador e a máquina; além disso, essa produção exige um particular tipo de direção da fábrica, visto que gera a “a

¹³ Cf. carta de Marx para Engels em 18 de junho de 1862 (ENGELS, MARX, 1974a, p. 249) e para Laura e Paul Lafargue em 15 de fevereiro de 1869 (ENGELS, MARX, 1974b, p. 592).

¹⁴ E muitos outros marxistas (cf. MACKENZIE, 1984, p. 474-477), seguidos pelos defensores do assim chamado “determinismo tecnológico” (cf. MARX, SMITH, 1994 e SHAW, 1979).

tendência à equiparação, ou seja, ao nivelamento dos trabalhos que os auxiliares da maquinaria devem executar” (MARX, 1980b, p. 464).

O fato de os trabalhadores serem intercambiáveis (com a única diferença está relacionada à “idade e ao sexo”: cf. *ibid.*), produz: a) uma “disciplina de caserna, que se aperfeiçoa e se torna um regime de fábrica”; disciplina que encontra no “código da fábrica, onde o capital, como um legislador privado e arbitrariamente, formula sua autocracia”, o seu cumprimento lógico, prescindindo da “divisão de poderes tão prezada pela burguesia e de seu ainda mais prezado sistema representativo” (cf. MARX, 1980b, p. 468-9); b) uma confusão entre a “organização do processo de trabalho [e] as relações sociais da cooperação” (DE PALMA, 1971, p. 284), entre as formas de organização da cooperação e suas formas político-sociais. Enquanto as primeiras fazem referência à “aplicação da maquinaria em larga escala”, as últimas, onde o “registro” substituiu o “chicote [*frusta*]” (cf. MARX, 1980b, p. 469), indicam a “aplicação capitalista” (cf. MARX, 1980b, p. 464), uma vez que a forma política imposta pelo capital (cf. MARX, 1980b, p. 267 e MARX, 1980d, p. 932) à gestão da cooperação da fábrica não é a única possível, ainda que tenha sido necessário “tempo e experiência até que o trabalhador aprendesse a distinguir as máquinas de seu uso capitalista, e, assim, transferir seus ataques, antes dirigidos contra o meio material de produção, à forma social de exploração desse meio” (cf. MARX, 1980b, p. 473); essa afirmação é apoiada pela consideração de que “como a força de trabalho humana, por natureza, não é capital, tampouco são os meios de produção” (MARX, 1980c, p. 42). Os trabalhadores não deveriam recorrer a atos de ludismo [*luddistici*]^{**}, mas de reapropriação das máquinas e de sua gestão de forma coletiva, porque são

[...] os meios materiais e o embrião de relações que tornam possível, em uma forma mais elevada de sociedade, combinar [o] mais-trabalho a uma maior redução do tempo dedicado ao trabalho material [...]. A liberdade [...] consiste somente no fato de o homem socializado, isto é, os produtores associados, regularem racionalmente esse seu metabolismo [*ricambio*] orgânico com a natureza, submetendo-o sob seu controle coletivo, ao invés de serem dominados por ele como uma força cega; que eles realizem seu compromisso com o menor emprego de energia possível e nas condições mais adequadas e conformes com sua natureza humana [...]. A condição fundamental de tudo isso é a redução da jornada de trabalho (MARX, 1980d, p. 932-3).

^{**} *Luddismo*: movimento de trabalhadores originado na Grã-Bretanha por volta de 1810, que possuía o objetivo de sabotar o maquinário introduzido nas indústrias, que era considerado como a causa do desemprego e dos baixos salários (N. do. T).

As máquinas representam uma *oportunidade [chance] a longo prazo*¹⁵, pois sua gestão coletiva abolirá a exploração através de uma relação inversamente proporcional entre as horas da jornada de trabalho e a produtividade. Somente na “cooperação planejada [*planmäßigenZusammenwirken*] com os outros que o trabalhador supera seus limites individuais e desenvolve a capacidade de sua espécie [*Gattungsvermögen*]” (MARX, 1980b, p. 371).

As máquinas são forças produtivas que transmitem precisas relações de produção, determinadas por sua produção e pela organização do trabalho na grande indústria. A disciplina de fábrica é intrinsecamente política porque é tecnológica. É a política, impregnada pelas relações tecnológicas de produção na fábrica, que Marx elege como objeto de investigação de uma “história crítica da tecnologia”. A “acumulação por hereditariedade” também transmite variações políticas, além das especificidades e das variações tecnológicas obtidas por um certo modo de produção.

5. Dessa forma, a “história crítica da tecnologia” não pode ser nem mesmo uma “história da tecnologia industrial [*historyof industrial technology*]” (COHEN, 2004, p. 99), mas somente uma história política (da classe trabalhadora) da tecnologia; uma história que é “crítica” porque desvela as relações do homem com a “natureza” e “o processo imediato de produção de sua vida, [isto é], de suas relações sociais vitais e das ideais do intelecto” (MARX, 1980b, p. 414, n. 89). Uma história política (crítica, uma vez que é trabalhadores) da organização técnica, ou seja, social, do trabalho na fábrica. Não uma história do *management*, sequer uma história política do *management*, mas uma história política da classe trabalhadora do *management*, que destaque o “nexo entre o elemento ‘tecnológico’ e aquele organizativo-político (de poder) no processo de produção capitalista, [porque] o nível de classe se exprime [...] como *construção de uma racionalidade completamente nova e contraposta à racionalidade praticada pelo capitalismo*” que seja capaz de “gerir o poder político e econômico da empresa [*impresa*], e, através dela, da sociedade” (cf. PANZIERI, 1961, p. 60, grifo nosso). Trata-se de *expor* um ponto de vista do trabalhador, do qual possa nascer, mesmo no assujeitamento [*assoggettamento*], uma prática de subjetivação autônoma.

Uma história da inter-relação entre o plano das técnicas e o plano tecnológico-político que criticamente se concentre (do ponto de vista político do trabalhador) na relação entre a formação, o desenvolvimento e o funcionamento das forças produtivas, e seu caráter político [*politicità*] (as relações de produção) no modo de produção capitalista. Uma análise que evidencie como as transformações no nível

¹⁵ No *curto prazo*, o maquinismo capitalista é devastador (cf. MARX, 1970, p. 387-94; MARX, 2002, p. 77-78) e de nada serve as barreiras educativas e legislativas (cf. MARX, 1980b, p. 437-462, p. 533-537 ep. 549), mas a *longo prazo* a situação pode mudar (MARX, 1970, p. 394-395 e p. 401-402). Sobre isso, cf. também RAIMONDI, 2018.

das forças produtivas repercutem nas relações de produção e vice-versa, mas, também, como os meios de produção trazem, em si, precisas relações de produção, somente parcialmente impostos e geridos por aqueles que as utilizam.

Não se trata de considerar a técnica como um conjunto jamais neutro de ferramentas e relações de produção, necessariamente desequilibrada a favor dos proprietários dos meios de produção, mas de que as técnicas não podem ser neutras, pois, estruturalmente implicam relações de produção que podem ser hierárquicas ou igualitárias: e isso depende, antes de tudo, de sua natureza. Sua neutralidade é sempre parcial, porque, por um lado, permite relações de produção que beneficiem certa classe, embora, por outro, se abre para diversas possibilidades de *evolução*. Uma política dos trabalhadores deve estimular a evolução das técnicas em uma direção congruente com os próprios interesses da classe. As forças produtivas são intimamente marcadas pelas relações de produção, que não são ou efeitos, ou as consequências externas, nem, sequer, se encontram em seu exterior, porque são aquilo que realmente as estrutura.

Referências

- ADLER, P. S. "Marx, Machines, and Skill", in *Technology and Culture*, Baltimore, v. 31, n. 4, p. 780-812, October, 1990.
- BENTON, T. "Natural Science and Cultural Struggle: Engels on Philosophy and the Natural Sciences". In: MEPHAM, J; RUBEN, D. H. (Orgs.). *Issues in Marxist Philosophy: Materialism*. vol. II. Brighton: The Harvester Press, 1979, p. 101-142.
- BRADLEY, A. *Originary Technicity: The Theory of Technology from Marx to Derrida*. Basingstoke-New York: Palgrave MacMillan, 2011.
- CAZZANIGA, G. M. "Marx, le macchine e la filosofia della storia", 2004. Disponível em: <<http://www.unesco.chairephilo.uqam.ca/textes/caza-1.pdf>>. Acesso em 20 de dezembro de 2018.
- CHRISTEN, Y. *Marx e Darwin*. La grande sfida. Roma: Armando, 1982.
- COHEN, G. A. *Karl Marx's Theory of History. A Defense*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- CORBELLINI, G. *Scienza*. Torino: Bollati Boringhieri, 2013.
- CORNELL, J. F. "Analogy and technology in Darwin's vision of nature", in *Journal of the History of Biology*, New York, v. 17, n.3, p. 303-344, Autumn, 1984.
- DARWIN, C. "L'origine delle specie". In: DARWIN, C. *L'evoluzione*. Roma: Newton Compton, 1994, p. 175-522.
- DE PALMA, A. *Le macchine e l'industria da Smith a Marx*. Torino: Einaudi, 1971.
- DESMOND, A.; MOORE, J. *Darwin*. Torino: Bollati Boringhieri, 1992.
- ENGELS, F. *La situazione della classe operaia in Inghilterra*. Traduzione di Raniero Panzieri. Roma: Editori Riuniti, 1955.
- ENGELS, F.; MARX, K. *Marx Engels Werke: Band 1*. Berlin: Dietz Verlag, 1981.
- _____. *Marx Engels Werke: Band 27*. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

- _____. *Marx Engels Werke*: Band 30. Berlin: Dietz Verlag, 1974a.
- _____. *Marx Engels Werke*: Band 32. Berlin: Dietz Verlag, 1974b.
- FALLOT, J. *Marx e la questione delle macchine*. Firenze: La Nuova Italia, 1971.
- FOSTER, J. B. *Marx's Ecology: Materialism and Nature*. New York: Monthly Review Press, 2001.
- GOULD, S. J. *Questa idea della vita: La sfida di Charles Darwin*. Roma: Ed. Riuniti, 1990.
- KRADER, L. “Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnologico”. In: *Storia del marxismo: il marxismo ai tempi di Marx*. Vol. I. Torino: Einaudi, 1978, 211-244.
- LECOURT, D. “Marx al vaglio di Darwin”, in *Quaderni materialisti*, Milano, n. 6, p. 9-31, 2007.
- MACKENZIE, D. “Marx and the Machine”, in *Technology and Culture*, Baltimore, v. 25, n. 3, p. 473-502, July, 1984.
- MARX, K. *Capitale e tecnologia: estratti dai Manoscritti del 1861-63*. Traduzione di Laura C. Compagnone, Silvana Marzagalli e Piero Boratto. Roma: Editori Riuniti, 1980a.
- _____. *Il capitale: libro primo*. Traduzione di Delio Cantimori. 9ª ed. Roma: Editori Riuniti, 1980b.
- _____. *Il capitale: libro secondo*. Traduzione di Raniero Panzieri. 9ª ed. Roma: Editori Riuniti, 1980c.
- _____. *Il capitale: libro terzo*. Traduzione di Maria Luisa Boggeri. 9ª ed. Roma: Editori Riuniti, 1980d.
- _____. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Traduzione di Enzo Grillo. vol. I. Firenze: La Nuova Italia, 1968.
- _____. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Traduzione di Enzo Grillo. vol. II. Firenze: La Nuova Italia, 1970.
- _____. *Miseria della filosofia: risposta alla Filosofia della miseria di Proudhon*. Traduzione di Franco Rodano. Roma: Editori Riuniti, 1993.
- _____. *Storia delle teorie economiche: Da Ricardo all'economia volgare*. Traduzione di Elio Conti. vol. III. Torino: Einaudi, 1958.
- _____. *Storia delle teorie economiche: David Ricardo*. Traduzione di Elio Conti. vol. II. Torino: Einaudi, 1955.
- _____. *Storia delle teorie economiche: La teoria del plusvalore da William Petty a Adam Smith*. Traduzione di Elio Conti. vol. I. Torino: Einaudi, 1954.
- _____. *Il capitale, Libro I, Capitolo VI inedito*. Traduzione di Bruno Maffi. Milano: Etas, 2002.
- MARX, L.; SMITH, M. R. (org.). *Does Technology Drive History? The Dilemma of Technological Determinism*. Cambridge-London: The MIT Press, 1994.
- PANZIERI, Raniero. “Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo”, in: *Quaderni rossi*, Milano, vol. 1, p. 53-72, 1961.
- RABINBACH, A. *The Human Motor: Energy, Fatigue and Rise of Modernity*. New York: Basic Books, 1990.
- RAIMONDI, F. “Marx: il lavoro e le macchine”. In: BASSO, L. ; BASSO, M.; RAIMONDI, F.; VISENTIN, S. *Marx: la produzione del soggetto*. Roma: DeriveApprodi, 2018, p. 199-223.

SCHMIDT, A. *Il concetto di natura in Marx*. Bari: Laterza, 1969.

SHAW, W. H. “The Handmill Gives You the Feudal Lord”: Marx’s Technological Determinism”, In: *History and Theory*, Middletown, v. 18, n. 2, p. 155-176, May, 1979.

VADÉE, M. *Marx penseur du possible*. Paris-Montreal: L’Harmattan, 1998.

Submissão: 01.10.2018 / Aceite: 30.11.2018